



The Out West Printing and
Stationery Co.,
COLORADO SPRINGS, COLO.

CLASSICAL LIBRARY
COLORADO COLLEGE

No.....

Loaned by Mrs. M. C. Gile

Colorado College Library

□————□

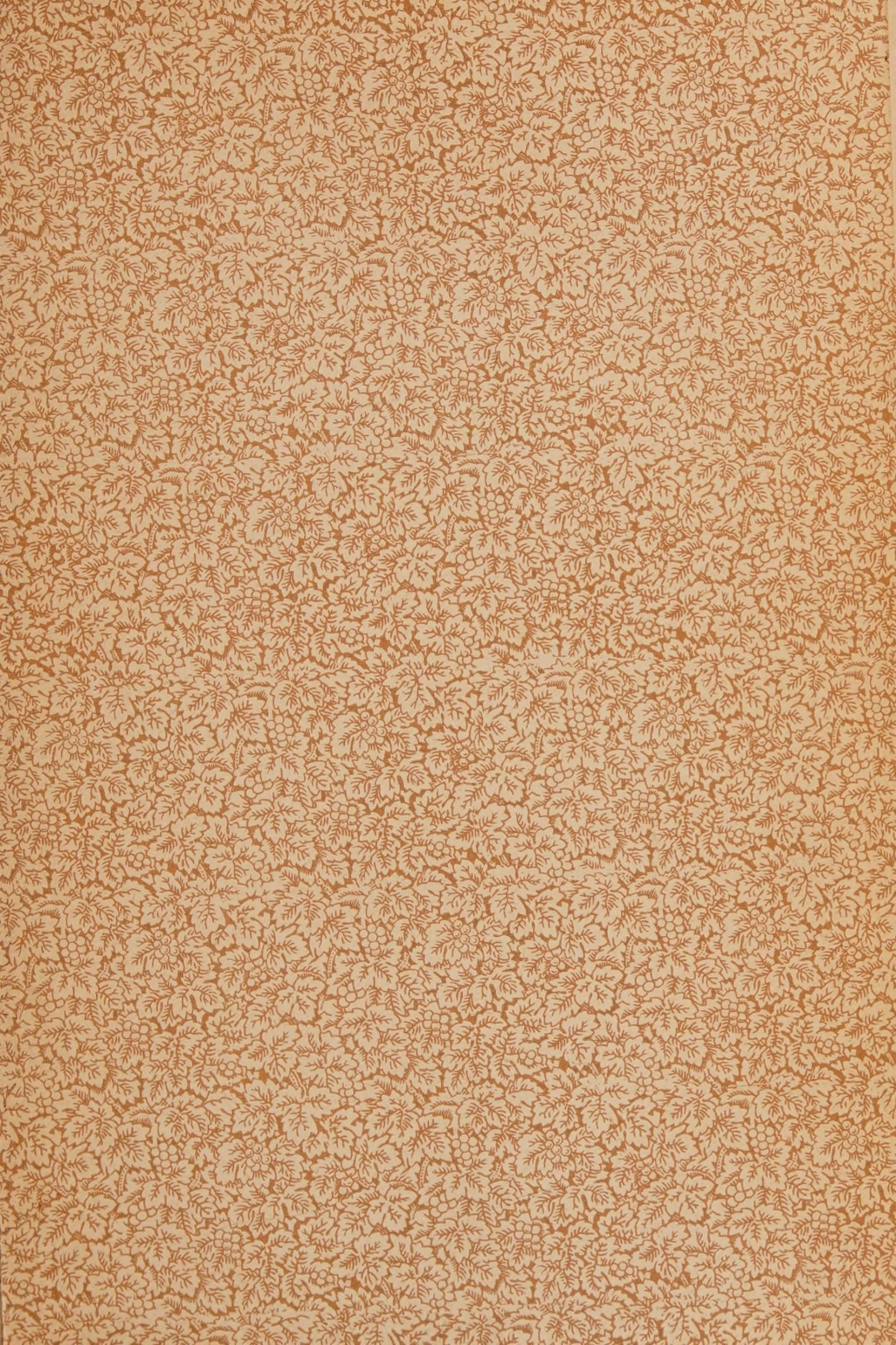
SpEd

226.2 W43

Library No. 134937

From Classical Library

Received July 1946



M. C. Lile

DAS

MATTHÄUSEVANGELIUM

UND SEINE

LUCAS - PARALLELEN

ERKLÄRT

VON

DR. BERNHARD WEISS,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE UND CONSISTORIALRATH ZU KIEL.

HALLE,

VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES.

1876.

735.2
2595
WITHDRAWN
M451

VORWORT.

Sehr viel später, als ich gewünscht und gehofft, erscheint dieser Matthäusecommentar, der das im Vorwort zu meinem Marcusevangelium gegebene Wort einlösen soll. Das Buch ist schon seit so langer Zeit vollendet und nicht mehr in meinen Händen gewesen, daß eine Reihe von Arbeiten, die inzwischen erschienen, nicht mehr darin berücksichtigt werden konnten. Ich nenne nur die neuen Einleitungsschriften von Hilgenfeld und Bleek-Mangold, die 6. Auflage des Meyerschen Matthäusecommentars, Achelis Bergpredigt und Beyschlag's Schriftchen über die Gleichnisse vom Kleid und von den Schläuchen, das ich nur eben noch an seinem Ort erwähnen konnte, vor Allem Wittichen's Leben Jesu, mit dem ich mich so gern auseinandergesetzt hätte. Es ist also nicht meine Schuld, wenn der Schein entsteht, als wüsste ich ernste Mitarbeit nicht zu würdigen.

Noch in einem Punkte entspricht das vorliegende Buch nicht ganz meinen Erwartungen. Ich hatte beabsichtigt, ähnlich wie in meinem Marcusevangelium, alles im Matthäustext aus Marcus Entlehnte, wie das nach meiner kritischen Ansicht aus der apostolischen Quelle Stammende, durch verschiedenen Druck auszuzeichnen. Ja ich gestehe, daß die Art, wie die Detailerklärung des Matthäus stets sein Verhältniß zu Marcus berücksichtigt und wie die kritische Erforschung der älteren Quelle oft auch auf das Einzelne des Wortlauts eingeht, eigentlich voraussetzt, daß der Leser dort den Thatbestand des Uebereinstimmenden und Abweichenden, hier das Resultat meiner kritischen Textanalyse unmittelbar vor Augen hat. Allein jene Absicht musste auf den Wunsch des Verlegers aufgegeben werden, ohne daß es möglich war, die im Manuskript fertig vorliegende, auf die dort durchgeführte mühevolle Scheidung der Druckarten bezügliche Darstellung noch einmal umzuschmelzen. So muß ich mich denn damit trösten, daß jene Druckeinrichtung in meinem Marcus, die ich für eine wesentliche Erleichterung des Studiums hielt und noch halte, nach Prof. Dr. Holtzmann für Viele „von abschreckenden Wirkungen begleitet war“, daß also für diese „Vielen“ mein Matthäus etwas weniger „abschreckend“ sein wird.

Es ist eine Frucht langjähriger Arbeiten und warmer Liebe zum Gegenstande, die ich allen Freunden theologischer Lectüre vorlege. Ich wollte nicht nur für die Fachgenossen schreiben, die mit mir an den Problemen

der Quellenkritik arbeiten. So hoch ich diese kritische Arbeit halte, sie ist mir doch nur Mittel zum Zweck, und ich hoffe durch meine kritischen Analysen für das exegetische Verständniß der großen Matthäusreden und für die geschichtlichen Bezüge der ihnen zu Grunde liegenden Spruchreihen einen Gewinn erarbeitet zu haben, welcher dem practischen Gebrauch dieses reichen Evangeliums nicht weniger zu gute kommen soll, wie seiner gelehrten Verwerthung. Die Geschichtserzählung musste ich, wo sie nicht unserm Evangelisten ganz zu eigen gehört, knapper halten, um nicht zu wiederholen, was ausreichend in meinem Marcus gesagt war. Andererseits sollte der Matthäuscommentar ein selbstständiges Buch sein und überall eingehende Rechenschaft geben über die Neugestaltung der Darstellung im ersten Evangelium und deren Motive. So habe ich noch einmal Schritt für Schritt den Beweis erbracht, daß dieses Evangelium auf unserm Marcus-evangelium beruht, und bin mit Hilfe der Lucasparallelen dem Bestand und der Gestalt seiner älteren Quelle soweit nachgegangen, als unsre Hilfsmittel es irgend erlauben. Ich kann die hier durchgeführte Ansicht, welche unser Evangelium aus Marcus und der von diesem schon benutzten ältesten apostolischen Quelle zusammengearbeitet sein lässt, nicht „so äußerst complicirt“ finden; daß ich damit nicht allein stehe, weiß jeder Kundige. Für solche, denen es befriedigender ist, über Künstelei und Willkühr sich zu entrüsten oder mit spitzen Worten und Ausrufungszeichen zu argumentiren, als wohlervogene Gründe und mühsame Beweigänge zu prüfen, schreibe ich nicht. Ich bin mir bewußt, nichts behauptet zu haben, ohne dafür meine Gründe anzugeben. Wenn ich zu diesem Behufe genöthigt war, den Fluß der Darstellung vielfach durch minutiöse und monotone Verweisungen auf den Sprachgebrauch der verschiedenen Quellen und ihre Abwandlung in der Bearbeitung zu unterbrechen, so muß ich diejenigen, welchen es nur auf die fortlaufende Erklärung ankommt, bitten, sich dadurch nicht stören zu lassen. Ich hoffe, daß der Gebrauch meines Buches ihnen zeigen wird, wie die Worte des Lebens in diesem Evangelium, das die Kirche von je mit Recht so hoch geschätzt hat, durch solche Arbeit am Buchstaben nicht getödtet, sondern in ihrem ganzen Reichthum zu lebensvoller Entfaltung gekommen sind.

Man sagt unsrer Zeit nach, sie wisse streng wissenschaftliche Detailarbeit nicht mehr zu schätzen. Ich hoffe, man sieht zu schwarz. Möge der Erfolg meines Buches dem verehrten Herrn Verleger, der muthiger als andre auf den wissenschaftlichen Sinn unsrer Theologen vertraute, Recht geben. Es liegt ja in Gottes Hand, seinem Wort und denen, die in treuer Liebe daran gearbeitet, immer neue Freunde zu erwecken. Er segne auch dieses Buch an denen, die es gebrauchen!

Kiel, Ostern 1876.

DR. B. WEISS.

U e b e r s i c h t.

Einleitung.

	Seite
§ 1. Die patristische Ueberlieferung	1
§ 2. Die Marcusquelle	10
§ 3. Die apostolische Quelle	18
§ 4. Der griechische Matthäus	35
§ 5. Kritische Rückblicke	48
§ 6. Die handschriftliche Ueberlieferung	63

Das Matthäusevangelium.	71
---------------------------------	----

Die Vorgeschichte. 1, 1 — 4, 22.

1. 1, 1—17. Der messianische Stammbaum	73
2. 1, 18—25. Die Geburt des Messias	81
3. 2, 1—12. Die Messiashuldigung	86
4. 2, 13—23. Verfolgung und Rettung des Messiaskindes	93
5. 3, 1—12. Der Vorläufer des Messias	99
6. 3, 13—4, 11. Die Messiasweihe und Messiasprobe	108
7. 4, 12—22. Der Antritt des messianischen Lehramts	121

Erster Theil. 4, 23—9, 34.

4, 23. 24. Die Ueberschrift	126
1. 4, 25—7, 29. Die Bergrede.	
Einleitung zur Bergrede. 4, 25—5, 2	128
a) Die Seligpreisungen. 5, 3—16	130
b) Das Thema der Bergrede. 5, 17—20	146
c) Die drei ersten Gesetzesworte. 5, 21—32	153
d) Die drei andern Gesetzesworte. 5, 33—48	163
e) Die rechte Gerechtigkeitsübung. 6, 1—18	175
f) Die grofse Einschaltung. 6, 19—34	189
g) Vom Richten und Bessernwollen. 7, 1—12	202
h) Der Epilog der Bergrede. 7, 13—27	211
Der Eindruck der Bergrede. 7, 28. 29	224
2. 8, 1—9, 34. Die Heilthätigkeit Jesu.	
a) Ein Tag in Capharnaum. 8, 1—17	225
b) Der Ausflug ans östliche Ufer. 8, 18—34	333
c) Der Paralytische und das Zöllnergastmahl. 9, 1—17	241
d) Der Schlufs des zweiten Tages. 9, 18—34	249

Zweiter Theil. 9, 35—14, 12.

Seite

1. 9, 35—10, 42. Die Aussendungsrede.
 - a) Die Einleitung. 9, 35—10, 5. 256
 - b) Die Aufträge. 10, 5—16 260
 - c) Die Weissagung des Jüngerschicksals. 10, 17—33 269
 - d) Der Kampf des Christenlebens. 10, 34—39 280
 - e) Der Schluß der Aussendungsrede. 10, 40—42 284
2. 11, 1—19. Die Täuferbotschaft 286
3. 11, 20—30. Rückblicke Jesu 301
4. 12, 1—21. Der Sabbathconflict 308
5. 12, 22—50. Die Verleumdung Jesu und die Zeichenforderung.
 - a) Die Vertheidigungsrede Jesu. 12, 22—37 317
 - b) Die Rede wider die Zeichenforderer. 12, 38—45 327
 - c) Die wahren Verwandten Jesu. 12, 46—50 333
6. 13, 1—53. Die Parabelrede.
 - a) Die erste Parabel und ihre Deutung 334
 - b) Die zweite Parabel und ihre Deutung 345
 - c) Der Schluß der Parabelrede 354
7. 13, 54—14, 12. Die Verwerfung in Nazareth und der Tod des Täufers 361

Dritter Theil. 14, 13—20, 16.

1. 14, 13—36. Die wunderbare Speisung 367
2. 15, 1—20. Der Streit über die Reinigungsgebräuche 374
3. 15, 21—39. Die Cananäerin und die Volksspeisung 380
4. 16, 1—20. Die Zeichenforderung und das Petrusbekenntniß 386
5. 16, 21—17, 23. Die Leidensweissagung und die Verklärung.
 - a) Die erste Leidensweissagung. 16, 21—28 396
 - b) Die Verklärung und das Eliasgespräch. 17, 1—13 398
 - c) Der Mondstüchtige und die zweite Leidensweissagung 17, 14—23 403
6. 17, 24—18, 35. Der Rangstreit und die Aergernißrede.
 - a) Die Tempelsteuer und der Rangstreit. 17, 24—18, 5 406
 - b) Die Aergernißrede. 18, 6—20 412
 - c) Das Gleichniß vom Schalksknecht. 18, 21—35 423
7. 19, 1—20, 16. Lehrreden.
 - a) Das Gespräch über die Ehe und die Segnung der Kinder. 19, 1—15 429
 - b) Der reiche Jüngling. 19, 16—26 435
 - c) Vom Lohn im Gottesreich. 19, 27—20, 16 438

Vierter Theil. 20, 17—25, 46.

1. 20, 17—21, 11. Der Einzug in Jerusalem.
 - a) Die Todesweissagung und die Bitte der Zebedäiden. 20, 17—28 445
 - b) Die Blinden bei Jericho und der Triumphzug. 20, 29—21, 11 449
2. 21, 12—22, 14. Der Conflict mit den Hierarchen.
 - a) Die Tempelreinigung und die Vollmachtsfrage. 21, 12—27 454
 - b) Die Gleichnisse von den ungleichen Brüdern und von den rebellischen Winzern. 21, 28—46 459
 - c) Das Gleichniß vom Gastmahl. 22, 1—14 467
3. 22, 15—46. Der Streit mit den Pharisäern.
 - a) Die Pharisäer- und die Sadducäerfrage. 22, 15—33 473
 - b) Die letzte Frage und die Gegenfrage Jesu. 22, 34—46 478

4.	23, 1—39.	Die Strafrede.	
	a)	Der Eingang. 23, 1—12	482
	b)	Die sechs Weherufe. 23, 13—28	487
	c)	Das siebente Wehe und der Redeschluß. 23, 29—39	495
5.	24, 1—25, 46.	Die Parusierede.	
	a)	Die Vorzeichen. 24, 1—22	503
	b)	Die Parusie. 24, 23—42	511
	c)	Die Parabeln von der Wachsamkeit. 24, 43—25, 13 . . .	521
	d)	Die Parabel von den Talenten. 25, 14—30	530
	e)	Das Weltgericht. 25, 31—46	536

Fünfter Theil. 26, 1—27, 61.

1.	26, 1—29.	Die Salbung und das Passahmahl	541
2.	26, 30—56.	Das Gebet in Gethsemane und die Verhaftung	549
3.	26, 57—75.	Die Verurtheilung und die Verleugnung	555
4.	27, 1—26.	Jesus vor Pilatus	560
5.	27, 27—44.	Die Kreuzigung	567
6.	27, 45—61.	Tod und Begräbnis	571

Schluss des Evangeliums.	27, 62—28, 20.		576
---------------------------------	----------------	-----------	-----

— —

Verzeichnifs der besprochenen Lucasparallelen.

Luc. 3, 7 S. 103. 4.
 - 3, 7—17 S. 107. 8.
 - 4, 1. 2 S. 114.
 - 4, 3—13 S. 116. 18. 20. 21.
 - 6, 20—49 S. 223.
 - 6, 20. 21. 24. 25 S. 134—36.
 - 6, 22. 23. 26 S. 141.
 - 6, 27. 28. S. 174.
 - 6, 29. 30 S. 170. 71.
 - 6, 31 S. 211.
 - 6, 32—36 S. 174. 75.
 - 6, 37. 38. S. 206.
 - 6, 39 S. 215. 379.
 - 6, 40 S. 275.
 - 6, 41. 42 S. 206.
 - 6, 43—45 S. 217. 18. 326.
 - 6, 46 S. 219. 20.
 - 6, 47—49 S. 221. 22.
 - 7, 1 S. 224.
 - 7, 1—10 S. 229. 31.
 - 7, 18—23 S. 292.
 - 7, 24—28 S. 295.
 - 7, 29. 30 S. 298. 462.
 - 7, 31—35 S. 300. 301.
 - 8, 4—8 S. 337.
 - 9, 28—36 S. 401.
 - 9, 57—60 S. 237. 38.
 - 10, 2 S. 258. 59.
 - 10, 3 S. 268. 269.
 - 10, 4—12 S. 263. 64. 66. 67.
 - 10, 12—15 S. 303.
 - 10, 16 S. 286.
 - 10, 21—24 S. 306.
 - 10, 23. 24 S. 342.
 - 10, 25—37 S. 480.
 - 11, 1. 2 S. 181.
 - 11, 2—4 S. 184. 85. 86. 88.
 - 11, 5—13 S. 209. 10.
 - 11, 14. 15 S. 255. 319.
 - 11, 16 S. 328.
 - 11, 17—23 S. 322. 23.
 - 11, 24—26 S. 332.
 - 11, 27. 28 S. 334.
 - 11, 29 S. 328.
 - 11, 30 S. 330.
 - 11, 31. 32. S. 332.
 - 11, 33 S. 145. 332.
 - 11, 34—36 S. 195. 96.
 - 11, 39—42 S. 494.
 - 11, 43 S. 486. 87.
 - 11, 44 S. 495.
 - 11, 46 S. 484. 85.

Luc. 11, 47—51 S. 499. 500.
 - 11, 52 S. 491.
 - 12, 2—9 S. 278—80.
 - 12, 10 S. 326.
 - 12, 11. 12 S. 274.
 - 12, 13—34 S. 191.
 - 12, 22—25 S. 199.
 - 12, 26—32 S. 201. 2.
 - 12, 33. 34 S. 193. 94.
 - 12, 35—38 S. 529. 30.
 - 12, 39. 40 S. 523. 30.
 - 12, 41—48 S. 526. 30.
 - 12, 49—53 S. 395.
 - 12, 51—53 S. 281. 82.
 - 12, 54—56 S. 389.
 - 12, 57—59 S. 159.
 - 13, 18—21 S. 349. 50.
 - 13, 22—24 S. 214. 15.
 - 13, 25—27 S. 220. 529.
 - 13, 28. 29 S. 231.
 - 13, 30 S. 441.
 - 13, 34. 35 S. 502.
 - 14, 1—6 S. 313—15.
 - 14, 7—11 S. 487.
 - 14, 12—14 S. 540.
 - 14, 15—24 S. 472. 73.
 - 14, 25—27 S. 283.
 - 14, 25—35 S. 142. 43.
 - 15, 1. 2 S. 417.
 - 15, 3—10 S. 417. 18.
 - 15, 11—32 S. 417. 18.
 - 16, 1—13 S. 536.
 - 16, 13 S. 197.
 - 16, 14—18 S. 297. 98.
 - 16, 17 S. 151.
 - 16, 18 S. 163.
 - 17, 1. 2 S. 415.
 - 17, 3. 4 S. 421. 25.
 - 17, 6 S. 405.
 - 17, 22—24 S. 511. 14.
 - 17, 25 S. 406.
 - 17, 26—36 S. 519. 20.
 - 17, 33 S. 284.
 - 17, 37 S. 514.
 - 18, 14 S. 487.
 - 19, 12—27 S. 535.
 - 22, 24 S. 411.
 - 22, 25—27 S. 448.
 - 22, 26. 27 S. 487.
 - 22, 28—30 S. 440.
 - 22, 35—38 S. 395.

Einleitung.

§ 1. Die patristische Ueberlieferung.

Unter den zwölf Aposteln nennt Marcus 3, 18 an siebenter Stelle einen gewissen *Μαθθαῖος*, der in unserm Evang. mit Thomas zu einem Apostelpaar verbunden und als *ὁ τελώνης* bezeichnet wird (Mtth. 10, 3). Diese Bezeichnung gründet sich darauf, daß der Evangelist die Berufungsgeschichte des Zöllner Levi (Mrc. 2, 14) auf jenen Matthäus bezog, also zu wissen meinte, daß *Μαθθαῖος* nur der Beiname war, den jener Levi im Apostelkreise führte (Vgl. 9, 9: *Μ. λεγόμενον*). Man wird sich entschließen müssen, diese älteste Ueberlieferung einfach als geschichtlich zu acceptiren, da alle anderen Combinationen jedes Anhalts ermangeln.¹⁾ Von diesem Matthäus nun berichtet Papias von Hierapolis (bei Euseb. hist. eccl. III, 39), er habe in hebräischem (d. h. aramäischem) Dialect die *λόγια* zusammengestellt (*συνετάξατο*, wie wohl ursprünglich zu lesen statt: *συνεγράψατο*). Obwohl es sich nicht direct beweisen lässt, daß er diese Nachricht aus derselben Quelle hatte, wie die über den Ursprung des Marcusevang., so ist dies doch überaus wahrscheinlich, da der Presbyter (Johannes) in den von ihm mitgetheilten Worten das Marcusevang. offenbar mit einer älteren Evangelienschrift vergleicht, deren *τάξις* ihm für die Zeitfolge der Reden und Thaten des Herrn maßgebend war, und da schon Papias dabei an jene Mat-

1) Dass jener Levi nur in den weiteren Jüngerkreis berufen, wie zuerst Origenes c. Cels. I, 13 annahm, beruht auf einer völlig unhaltbaren Vorstellung von Entstehung und Wesen dieses sogen. weiteren Jüngerkreises und widerspricht der Darstellung Mrc. 2, 14, die entschieden auf Berufung zur ständigen Nachfolge geht (Vgl. mein Marcusevangelium, Berlin 1872., das ich fortan einfach citire: Mrc., S. 87). Wenn trotzdem Mrc. nichts darüber andeutet, daß Levi mit einem der 3, 18 genannten Apostel identisch sei, so erklärt sich dies aus demselben historischen Tacte, mit welchem er den Petrus vor 3, 16 beständig unter seinem ursprünglichen Namen Simon einführt (1, 16. 29. 30. 36). Wenn er aber 3, 18 bei dem Namen *Μαθθαῖος* nichts bemerkt, so folgt daraus nur, daß ihm nichts darüber bekannt war, ob dieser bedeutungsvolle Namen, der sich von selbst als Beiname characterisirt (bedeutete er nun *מתי*, Gottesgabe, oder wohl richtiger: *מתן*, Geschenkter), dem damit bezeichneten Apostel ähnlich von Jesu ausdrücklich beigelegt sei, wie der Beiname Petrus dem Simon (v. 16). Daß der Alphaeus, den Mrc. als Vater des Jacobus nennt, mit dem Vater des Levi (2, 14) identisch sei, lässt sich zwar aus 3, 18 nicht beweisen, wird aber auch durch die Darstellung daselbst nicht ausgeschlossen (Vgl. Mrc., S. 120. 21). Vor Allem aber lässt sich kein Grund denken, weshalb der erste Evang. überhaupt einen der Apostel und warum grade den *Μαθθαῖος* zu einem Zöllner gemacht haben sollte; denn die Bezeichnung des Matth. als *ὁ τελώνης* 10, 3 ist ja keinesfalls eine selbstständige Ueberlieferung neben 9, 9, wie Keim (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867—72. II, S. 217) anzunehmen scheint, sondern nur die Folge der hier ausgedrückten Annahme. Ebenso unfasslich ist, warum Mrc. (wenn er der abhängige) dem bekannten Zöllner Matthäus den gänzlich unbekannten Levi substituirt haben sollte, und die Vermuthung, daß bei ihm der Gastgeber Levi mit dem bei dieser Gelegenheit berufenen Zöllner Matthäus verwechselt sei (Vgl. Neander, Leben Jesu Christi. 4. Aufl. Hamburg 1845, S. 361. 62), ist doch völlig aus der Luft gegriffen.

thäusschrift dachte, wie die Art, in der er bei seiner Erörterung über jenes Urtheil des Presbyters auf ihre *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* anspielt, zu zeigen scheint (Vgl. Mrc., S. 2. Anm.).¹⁾ Immerhin genügt schon die Aussage des Papias, den wohl Niemand mehr auf Grund der ihm von Eusebius vorgeworfenen Beschränktheit für unfähig erklären wird, eine so einfache Nachricht glaubwürdig zu überliefern. Der Verdacht, daß er nur die in ebjonitischen Kreisen gangbare Voraussetzung nachgesprochen habe, wonach man das dort gebräuchliche hebräische Evang. auf den Apostel Matthäus zurückführte (Vgl. Hug, Einl. in die Schriften des N. T. 4. Aufl. Stuttg. u. Tübingen 1847. II, S. 15), scheitert schon daran, daß dieses in seinen ältesten Formen gar nicht auf einen bestimmten Apostel zurückgeführt, sondern einfach das *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίου* genannt wird. Der Vermuthung aber, daß Papias nur Angesichts solcher hebräischer Bearbeitungen vorausgesetzt habe, das sichtlich für gläubige Hebräer bestimmte Evang. müsse auch hebräisch geschrieben sein (Vgl. Hilgenfeld, die Evangelien Leipzig 1854, S. 119), steht nicht nur die Art entgegen, wie seine Aussage sich durchaus nicht als Hypothese giebt, sondern noch entschiedener, daß er ausdrücklich darauf reflectirt, wie diese ihrer Sprache wegen nur einem beschränkteren Kreise zugängliche Schrift im Gebrauch erst von einem jeden nach seinem Vermögen übersetzt werden musste. Dieses ist nun freilich gewiß nicht von schriftlichen Uebersetzungen jener ältesten Apostelschrift, geschweige denn von geschichtlichen Erläuterungen derselben zu verstehen, da letzteres die contextliche Beziehung auf das *ἑβραϊδι διαλέκτῳ* jedenfalls ausschließt. Vielmehr zeigt schon der nicht auf die Schrift nach ihrer formellen Seite, sondern auf ihren Inhalt (*ἡρμηνεύσε δὲ αὐτὰ sc. τὰ λόγια*) bezügliche Ausdruck, daß es sich um die Benutzung der in ihr enthaltenen *λόγια* im gemeindlichen Vortrage vor griechisch-redenden Christen handelt. An die Benutzung im „Privatgebrauch“ (Vgl. noch Holtzmann, die synoptischen Evangelien. Leipzig 1863, S. 265) kann ja gar nicht gedacht werden, da das Lesen einer in fremder Sprache geschriebenen Schrift nicht ein *ἡρμηνεύειν* genannt werden kann und von schriftstellerischer Benutzung doch gewiß nicht die Rede ist. Jedenfalls zeigt die Art, wie Papias eine Mittheilung über die ursprüngliche Sprache dieser Schrift für nöthig hält und im Aorist auf die Bedürfnisse einer in abgeschlossener Vergangenheit liegenden Zeit hinweist, daß zu seiner Zeit kein aramäischer Matthäus mehr im Gebrauch war.

Früher setzte man nun freilich meist unbesehens voraus, daß Papias von dem aramäischen Original unsers ersten Evangeliums rede; allein seit Schleiermacher's epochemachender Untersuchung dieser Frage (Vgl. Theol. Studien und Kritiken von 1832) ist dies mit Recht von den meisten Kritikern bestritten worden. Erweist sich, wie ich in meinem „Marcusevangelium“ nachgewiesen zu haben glaube, der Text dieses Evang. in allen seinen Theilen grofse Parteen

1) Nur folgt daraus keineswegs, daß der Wortlaut dieser Aussage von dem Presbyter herrührt, wie Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschiehe. 3. Aufl. Frankf. 1868, S. 967) zu erweisen sucht, da schon in Betreff des Marcus Eusebius nur eine Ueberlieferung des Papias zu geben verspricht, in der dieser sich nur auf ein einzelnes Wort des Presbyter beruft.

hindurch als eine Bearbeitung des griechischen Marcusevang., so folgt schon daraus, daß dasselbe weder von einem Augenzeugen herrühren, noch ursprünglich aramäisch geschrieben sein kann. Aber es ist auch klar, daß eine Evangelien-schrift, die mit einer ausführlichen Kindheitsgeschichte beginnt und mit einer fortlaufenden Leidens- und Auferstehungsgeschichte schließt, die in ihrer geschichtlichen Darstellung, wie in ihren pragmatischen Reflexionen einen lehrhaften Zweck verfolgt, nicht eine Zusammenstellung der *λόγια* genannt werden könnte. Dieser an sich so unklare und unbestimmte Ausdruck wird ja überhaupt nur verständlich, wenn man annimmt, daß Eusebius die Aussage über Matthäus im unmittelbaren Zusammenhange mit der über das Marcusevangelium las, auf die ihr Ausdruck deutlich zurückweist.¹⁾ Dann aber kann dieselbe nur so verstanden werden, daß Matthäus die bei Marcus vielfach zerstreut und vereinzelt vorkommenden *λόγια κυριακά* zu größeren oder kleineren Spruchgruppen zusammengestellt und, wie sich bei dem Ohrenzeugen nicht anders erwarten liefs, ebendamit in ihrer ursprünglichen Ordnung und Verbindung (*τάξις*) gegeben habe. Ebendaraus erhellt dann aber auch, wie mit dieser Charakteristik jener Apostelschrift zwar gegeben ist, daß der Haupt Gesichtspunkt derselben die Aufbewahrung der Aussprüche Christi war, keineswegs aber ausgeschlossen wird, daß dieselbe auch erzählende Elemente enthielt. Nur kann sie ihrem augenfälligen Gesamteindruck nach keine zusammenhängende Geschichtserzählung gewesen sein, sondern sie muß den Character einer Sammlung gehabt haben, der es vorzugsweise

1) Nicht nur das *συνετάξατο*, das von Mth. ausgesagt wird, weist darauf zurück, daß Petrus in seinen Lehrvorträgen eine solche *σύνταξις* nicht gegeben habe, sondern auch das *ἡρμήνευσε* darauf, daß Mth. nicht wie Petrus in Marcus von vornherein einen Dolmetscher der von ihm aramäisch überlieferten *λόγια* gefunden habe, wobei Papias freilich den ursprünglichen Sinn jenes *ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενομένου* im Munde des Presbyter (Vgl. Mrc., S. 2. Anm.) nicht mehr richtig gefasst zu haben scheint. Vor Allem aber weist ja das an sich ganz unverständliche *τὰ λόγια* nothwendig auf die *κυριακά λόγια* zurück, von denen in der Aussage über Marcus die Rede war. Freilich wollte man grade aus letzterer beweisen, daß auch ein Evang., das Thaten und Reden enthielt, als eine Zusammenstellung der *λόγια* bezeichnet werden könne, da Papias, was er zuerst als *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ προχθέντα* bezeichne, nachher mit einer *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* vergleiche. Allein an letzterer Stelle redet Papias wirklich ausdrücklich von den Herrenworten, in deren Anwendung bei Mrc. er vorzugsweise die in der Matthäusschrift gegebene *τάξις* vermisste (Vgl. Mrc., S. 3), und grade jene (übrigens dem Presbyter entlehnte) Charakteristik des Marcusevang. zeigt deutlich, daß die nachher besprochene Matthäusschrift einen andern Character hatte, sofern sie eben vorzugsweise auf die Sammlung der *λόγια* (= *λεχθέντα*) und nicht der *προχθέντα* ausging. Für einen Gebrauch des *τὰ λόγια* schlechthin kann natürlich die Verweisung auf den NTlichen oder patristischen Gebrauch von *τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ* (Vgl. Ebrard, S. 970. 71) gar nichts beweisen, und wenn die auch eigentliche Geschichtserzählung enthaltenden heiligen Schriften später wegen der darin enthaltenen Gottesoffenbarungen so genannt werden, so folgt daraus nicht, daß schon Papias in der Geschichte des Lebens Jesu ebenso Offenbarungen Gottes fand, wie in den Herrenworten, und daß er jene meinen konnte, ohne dies mit einem Worte anzudeuten. Ergänzt man aber aus dem Zusammenhange *τὰ κυριακά*, wie auch Ebrard thut (S. 968), so beweist wieder der patristische Sprachgebrauch, nach welchem die Evangelien seit Irenäus wohl *τὰ λόγια κυριακά* genannt werden, weil das Normgebende (Canonische) in ihnen eben die darin enthaltenen Herrenworte waren, keineswegs, daß man evangelische Erzählungen schlechthin so bezeichnen, oder gar eine zusammenhängende Geschichtserzählung eine Sammlung derselben nennen kann. Wenn Papias seine eigene Schrift *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* nannte, so beweist die Thatsache, daß in seinen Erläuterungen der Herrenworte auch Geschichtliches vorkam, gewiß nichts für diesen angeblichen Sprachgebrauch.

auf die Aussprüche Jesu ankam. Dafs diese aber, da Jesus unzweifelhaft aramäisch geredet, von dem Ohrenzeugen auch zuerst in ihrer Ursprache aufgezeichnet wurden, hat doch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Darüber aber, ob diese Schrift, die schon zu des Papias Zeit nicht mehr im Gebrauch war, durch eine eigentliche Uebersetzung oder durch eine freie Bearbeitung verdrängt worden, lässt sich aus seinen Worten natürlich gar nichts abnehmen.

Auch in andern Gegenden der Kirche wusste man von einer aramäischen Schrift des Apostel Matthäus. So erzählte man in Alexandrien, dafs Pantaenus auf seiner Missionsreise nach Indien (d. h. dem südlichen Arabien) dort das Evang. des Matthäus noch vorgefunden habe, wie es Bartholomäus einst in hebräischer (aramäischer) Sprache hingebracht und den dort gewonnenen Gläubigen hinterlassen habe (Vgl. Euseb. hist. eccl. V, 10). Diese Ueberlieferung, selbst ihre Richtigkeit vorausgesetzt, gewährt natürlich gar keine Sicherheit dafür, dafs jene aramäische Schrift wirklich die von Papias erwähnte gewesen ist; sie setzt aber ohne Zweifel voraus, dafs man in der Gegend, wo sie entstanden, es für eine Thatsache hielt, dafs der Apostel Matthäus eine aramäische Evangelienschrift hinterlassen habe, und diese Voraussetzung steht jedenfalls ganz unabhängig da von der Nachricht des Papias.¹⁾ Ebendasselbst bezeichnet es später Origenes als eine in seinen Kreisen stehende Ueberlieferung, dafs Matthäus für die Gläubigen aus dem Judenthum hebräisch geschrieben habe, und bezeichnet sein Evangelium ausdrücklich als das älteste (Vgl. Euseb. hist. eccl. VI, 25). Eher könnte Irenäus seine Kunde über die hebräische Abfassung der Matthäusschrift von Papias her haben, obwohl er die bestimmtere Angabe hinzufügt, dafs es geschrieben sei, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und die Kirche gründeten (Vgl. adv. haereses III, 1, 1. Euseb. h. e. V, 8). Liegt dieser Nachricht eine geschichtliche Erinnerung zum Grunde, so kann sich dieselbe nur auf die Apostelschrift selbst und nicht auf ein daraus entstandenes Evang. (Meyer, krit. exeg. Handb. über das Evang. des Mtth. 5. Aufl. Göttingen 1864, S. 23) beziehen, und gemeint ist dann die zweite Hälfte der sechziger Jahre, da, wenn Petrus und Paulus je in Rom zusammengewesen sind, dies nur in einer zweiten Gefangenschaft des Paulus stattgefunden haben kann, die jenseits der Neronischen Verfolgung liegt. Hienach betrachtet es denn auch Eusebius selbst (Vgl. hist. eccl. III, 24) als Thatsache, dafs Matthäus in seiner Muttersprache sein Evangelium geschrieben habe,²⁾ und fügt hinzu, dafs dies geschehen sei, als er Palä-

1) Wenn Hieronymus (de vir. illustr. c. 36) der offenbar aus Eusebius entlehnten Ueberlieferung hinzufügt, dafs Pantänus jene aramäische Schrift nach Alexandrien mitgebracht habe, so beruht das wohl einfach auf einem Mißverständniß der Schlussworte (*ἦν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸ δηλούμενον χρόνον*), welche sich offenbar darauf beziehen, dafs das Evang. in Indien bis auf die Ankunft des Pantänus erhalten sei. Denn darin grade lag ja das ganze Interesse jener Auffindungsgeschichte, dafs Pantänus eine Schrift, von der man in Alexandrien noch Kunde hatte, die aber hier, wie zu des Papias Zeit in Kleinasien, niemand mehr kannte, in Indien noch gesehen haben wollte.

2) Ueber ein angebliches Gegenzeugniß aus seiner Anm. zu Psalm 78, 2 vgl. Myr. a. a. O. S. 7.

stina verließ, um den Hebräern einen Ersatz seiner mündlichen Verkündigung zu hinterlassen. Euseb. selbst setzt zwar deshalb das Evang. in seinem Chronikon ins Jahr 41, aber die Voraussetzung, die dem zu Grunde zu liegen scheint, daß Matthäus bereits zur Zeit von Act. 12, 1. 2 Palästina verlassen habe, wird im Grunde durch hist. eccl. III, 5 selbst widerlegt und ist ebenso unbegründet, wie die, daß Matthäus zur Zeit von Gal. 1. 2 nicht mehr daselbst anwesend gewesen sei (Vgl. Myr, S. 23). Vielmehr ist es das Wahrscheinlichste, daß Matthäus erst nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges Palästina verließ, und so würde auch diese Nachricht auf dieselbe Zeit führen, wie die des Irenäus, welches völlig unabsichtliche Zusammentreffen allerdings sehr dafür spricht, daß beiden eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt.

Obwohl nun die Väter seit Irenäus unsern griechischen Matthäus kennen und als apostolische Schrift gebrauchen, so hat doch keiner von ihnen sich über das Verhältniß desselben zu der von ihnen erwähnten hebräischen Apostelschrift ausgelassen, und sie konnten es auch nicht, weil die letztere, von der man schon zu des Papias und Pantänus Zeit nur noch eine alte Kunde, aber keine Kenntniß mehr hatte, auch ihnen natürlich nie zu Gesichte gekommen war. Dagegen kannte man in Alexandrien sehr wohl das ohne Zweifel ursprünglich hebräisch geschriebene sog. Hebräerevangelium (*τὸ κατ' Ἑβραίων εὐαγγέλιον*), aus dem Euseb. bei Hegesipp noch hebräische Citate (Vgl. hist. eccl. IV, 22) und bei Papias eine Erzählung fand (Vgl. l. l. III, 39). Denn sowohl Clemens (Vgl. Strom. II, 9), als Origenes (Vgl. tract. VIII. in Mth. 19, 19, hom. XV in Ierem. 4) gebrauchen dasselbe, aber als eine ganz selbstständige Schrift, von deren Verwandtschaft mit unserm griechischen Matthäus wir nichts hören. Vielmehr führt Origenes sie nicht an, ohne im Unterschiede von dem canonischen Evang. ausdrücklich ihre Anerkennung anheimzustellen, und so will denn auch Eusebius (Vgl. hist. eccl. III, 25) ihre Zuzählung zu den Antilegomenen zwar noch zulassen, weil sie ja von anerkannten Kirchenlehrern gebraucht und auch zu seiner Zeit noch von den hebräischen Christen hochgeschätzt war, deutet aber selbst an, daß sie durch ihren Gebrauch bei den häretischen Ebjoniten (l. l. III, 27) verdächtig und darum werth war, in die dritte Klasse (der *ἄποια πάντα καὶ δυσσεβῆ*) verwiesen zu werden. Es scheint übrigens Eusebius das Buch selbst nicht mehr gekannt zu haben, da er von einer bei Ignatius (ad Smyrn. 3) angeführten Stelle, die Hieronymus mit Bestimmtheit auf das Hebräerevangelium zurückführt (Vgl. de vir. ill. cp. 16), nicht weiß, wo derselbe sie her habe (Vgl. hist. eccl. III, 36). Noch weniger kannte man die Schrift natürlich im Abendlande, und so begreift es sich, wie Irenäus dazu kommen konnte, den häretischen Ebjoniten den Gebrauch des Matthäusevang. zuzuschreiben (Vgl. adv. haer. I, 26, 2. III, 11, 7). Gebrauchten dieselben ein hebräisches Evang., so lag es nahe genug, dabei an das Apostelevangelium zu denken, von dem allein eine ursprünglich hebräische Abfassung überliefert war. Ist es doch nur die umgekehrte Reflexion, welche noch den Epiphanius leitet, wenn er von dem angeblich bei den Ebjoniten

gebrauchten Matthäusevangelium sagt, sie nannten es mit Recht *καθ' Εβραίους*, weil Matth. allein im N. T. ein hebräisches Evang. geschrieben habe (Vgl. haer. 30, 3). Allein Epiphanius kannte, wie seine ausführlichen Excerpte zeigen, jenes ebjonitische Hebräerevang., das sie nach haer. 30, 13 auch schlecht hin *ἐβραϊζόν* nannten, und bezeugt (ibid.) ausdrücklich von ihm, daß es keineswegs mit dem canonischen Matthäus identisch, sondern ein stark verfälschter und verstümmelter Matthäus sei. Ja, aus seinen Excerpten erhellt sogar, daß ihm keineswegs auch nur vorwiegend unser Matth. zum Grunde lag und daß es überhaupt erst auf Grund unsrer griechischen Evangelien entstanden sein kann.¹⁾

Erst Hieronymus, der über die hebräische Apostelschrift nach der Aussage des Origenes bei Euseb. (h. e. VI, 25) zu berichten scheint (Vgl. auch praef. ad Mth.), reflectirt auf die Frage, wer wohl den hebr. Matth. ins Griechische übersetzt habe, weiß aber auch nicht einmal eine Vermuthung darüber aufzustellen (Vgl. de vir. ill. cp. 3). Es erhellt aber aus der Art, wie er gleich im Folgenden den Uebersetzer, von dem er bemerkt, daß er die Citate nach dem Urtext und nicht nach den LXX gegeben habe, als evangelista bezeichnet, daß schon er sich die Uebersetzung wohl nicht als eine ganz unselbstständige Wiedergabe des aramäischen Originals gedacht hat. Dagegen war er, als er diese Schrift schrieb (392), noch überzeugt, daß der hebr. Urtext sich auf der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsaräa befinde und von den Nazaräern in dem syrischen Beröa gebraucht werde, ja, er will denselben sogar von letzteren zum Abschreiben erhalten haben. Er unterscheidet denselben aber aufs Deutlichste von dem evang. secund. Hebraeos, von dem er eben vorher gesagt hatte, daß er es jüngst ins Griech. und Lat. übersetzt habe (Cp. 2, vgl. Comm. ad Mich. 7, 6 aus demselben Jahre), was er doch kaum zu thun brauchte, wenn es nur die Ur-

1) Vgl. die Fragmente bei Hilgenfeld, *Novum testamentum extra canonem receptum*. fasc. IV. Lips. 1866, S. 33—38. Es erhellt aus diesen, wie vielfach darin unser Lucas benutzt war. Jesus tritt auf, dreißig Jahr alt (Luc. 3, 23), und erwähnt die Zwölf, die er selbst *ἀπόστολοι* nennt (6, 13) und unter denen der andre Simon *ὁ ζηλωτής* heisst (6, 15). In den Tagen Herodis, des Königs von Judäa (Luc. 1, 5), *ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα* (3, 2) tritt Johannes auf, der Sohn des Zacharias und der Elisabeth aus dem Geschlechte Aarons (1, 5), und tauft mit der Buftaufe (3, 3). Die Taufgeschichte wird ganz ähnlich eingeleitet, wie Luc. 3, 21, und hat aus v. 22 die *εἶδος περιστερᾶς*, sowie die Himmelsstimme in ihrer ersten Gestalt. Selbst in der Wiedergabe von Mth. 5, 25, 26 (haer. 27, 5) findet sich in der activischen Wendung (*βάλη σε*), die auch Iren. I, 25, 4 aus Carpocrates hat, ein Anklang an Luc. 12, 58, und ebenso in dem *οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες* (haer. 30, 14) ein Anklang an Luc. 8, 21. Vor Allem aber zeigt die Umbiegung des spezifisch lucanischen Spruchs Luc. 22, 15 in der haer. 30, 22 citirten Stelle, daß diese lucanischen Reminiscenzen nicht etwa aus mündlicher Tradition (Myr., S. 18) zu erklären sind. Selbst an Joh. 6, 1. 21, 1 erinnert die Bezeichnung des Genesarethsees als *λίμνη Τιβεριάδος*. Daß auch von Mth. der griechische Text zu Grunde liegt, zeigt die Umbildung des *ἀρχίδες* Mth. 3, 4 in *ἐγκρις ἐν ἑλαῶν*; denn wenn auch letzteres aus Exod. 16, 31 herrührt (Myr., S. 96 Anm.), so kann doch die Aehnlichkeit mit dem *ἀρχίς* nicht zufällig sein. Allerdings will nun das dem Epiph. bekannte Evang. im Namen der zwölf Apostel von Matthäus geschrieben sein; aber grade diese gewiss sehr späte tendentiöse Einführung beweist, daß dasselbe mit dem hebräischen Matth. oder dem evang. sec. apostolos identificirt sein will, ohne spezifisch mit ihm verwandt zu sein. Völlig werthlos ist die Notiz bei Theodoret (haer. fab. II.), nach welchem die eine Art von Ebjoniten das Hebräerevang., die andre den Matth. gebraucht haben soll; denn der erste Theil rührt, wie der Wortlaut zeigt, aus Eus. h. e. III, 27, der zweite aus Iren. her.

schrift des canonischen Matth. war. Auch erklärt er dies Hebräerevang. ausdrücklich für das von Origenes gebrauchte, dessen eines Citat unserm Matthäusevang. völlig fremd ist, während das andre eine ganz freie Ausmalung der Geschichte vom reichen Jüngling zeigt. Aber auch hinsichtlich jener vermeintlichen Exemplare des hebr. Matth. muß er sich später überzeugt haben, daß sie das nicht seien, wofür er sie gehalten; denn 415 bezeichnet er das auf der cäsaräensischen Bibliothek befindliche Buch als das evang. juxta Hebracos, das bei den Nazariern im Gebrauch sei, wie er auch sonst von ihm zu sagen pflegt (Vgl. Comm. ad Jes. 40, 8. ad Ezech. 24, 7), und fügt hinzu, daß es das evang. sec. apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum sei (adv. Pelag. III, 2). Es scheint mir klar, daß er dies gewissermaßen zur Entschuldigung seiner früheren Annahme in Betreff jenes Evangelienbuchs in Cäsarea hinzufügt. Mit dem angeblichen Beröenser Matthäus wird es ihm nicht anders gegangen sein. Hatte er denselben wirklich so flüchtig abgeschrieben, daß ihm seine durchgreifende Verschiedenheit von dem griechischen Matthäus entgangen war, was immerhin möglich, wenn er, wie wir sahen, den letzteren sich ohnehin als eine freiere Bearbeitung dachte, oder, was freilich wahrscheinlicher, hatte er ihn nur abschreiben lassen, jedenfalls hat er erst später auch diese Schrift genauer untersucht und wahrscheinlich ist sie es, von der er ad Mth. 12, 13 (im Jahre 398) sagt, er habe sie jüngst aus dem Hebräischen übersetzt und sie werde von den Meisten Matthaei authenticum genannt.¹⁾ Jedenfalls geht aus seinem Matthäuscommentar selbst aufs Deutlichste hervor, daß er ein hebräisches Original des Matthäus nicht gekannt hat, da er es nirgends zur Erklärung heranzieht.²⁾

Somit bleibt es dabei, daß die Ueberlieferung uns über das Verhältniß unsers griechischen Matthäus zu der hebr. Apostelschrift und also auch über die Beschaffenheit der letzteren nichts zu sagen weiß, was über die älteste Kunde, die wir durch Papias empfangen, hinausginge. Auch die Fragmente des bei den Nazariern gebräuchlichen Hebräerevang., die uns bei Hier. und sonst erhalten,

1) Man bezieht die Stelle zwar gewöhnlich auf das sonst von ihm erwähnte Hebräerevangelium, aber es ist doch auffallend, daß er hier diesen Namen, den er sonst im Matthäuscommentar (ad 6, 11. 27, 16) wiederholt braucht, nicht nennt, und daß, während er sonst immer nur den Nazariern den Gebrauch des Hebräerevang. zuschreibt, er hier sagt: *quo utuntur Nazaraei et Ebjonitae*. Von dem Hebräerevang. sagt er 392, daß er es jüngst ins Griechische und Lat. übersetzt habe, hier redet er nur von einer griech. Uebersetzung, die er wieder jüngst gemacht haben will, obwohl der Commentar sechs Jahre später geschrieben als die Schrift *de vir. ill.* Endlich sieht auch hier die Schlußbemerkung genau so nach einer entschuldigenden *Correctur* seiner früheren Aussage darüber aus, wie die über das Cäsaräensische Evangelium.

2) Ganz entscheidend ist, daß er bei der Erklärung des *ἐπιούσιος* 6, 11 wohl den betreffenden Ausdruck des Hebräerevang. anzieht, aber nicht sagt, was im hebr. Urtext gestanden habe. Wenn er in der ep. ad Hedib. zu Matth. 27, 1 sagt, ihm scheine der Evang. Matth., der das Evang. hebr. geschrieben, *non tam vespere dixisse quam sero*, der Uebersetzer aber, durch die Zweideutigkeit des Wortes getäuscht, *vespere* geschrieben zu haben, so liegt das Entscheidende allerdings nicht in dem *videtur*, wohl aber in dem *dixisse*. Hätte Hier. den hebr. Text gekannt, so würde er entweder das zweideutige Wort genannt, oder ausdrücklich gesagt haben, daß Matth. die *vox ambigua* im Sinne von *sero* genommen habe. Ein einziges Mal sagt er schlechtweg, Matth., der das Evang. geschrieben, habe 21, 9 gesetzt: *Osanna barrama* (ep. 20 ad Dam.), aber es kann dies nach dem Vorigen nur ein Rückschluß

führen durchaus nicht darauf, daß dasselbe in irgend einem näheren Verwandtschaftsverhältniß zu der hebräischen Apostelschrift stand. Mag es immerhin zweifelhaft bleiben, ob man die Deutung *filii magistri eorum* (bei Hier. ad Mtth. 27, 16) auf ein Mißverständniß des griechischen Acc. *Βασιλέων* zurückführen muß, so setzen doch die Fragmente unser griechisches Evangelium in seinem vollen Bestande ¹⁾ und wohl auch die andern canonischen Evangelien voraus; ²⁾ eine Reihe von Zügen finden in unserm Evang. gar keinen Anknüpfungspunkt, so künstlich sie auch Hilg. irgendwo unterzubringen gesucht hat, ³⁾ und nirgends können die

aus dem Hebräerevang. sein. Aehnlich verhält sichs mit der Bemerkung zu Matth. 2, 5 im Commentar, wo er das *Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* für einen Irrthum der Abschreiber hält und *Ἰούδα* lesen will. Denn wenn er vermuthet, daß dies ab evangelista primo editum, so ist damit nicht der Apostel Matthäus gemeint, sondern der unbekannte Verfasser des griechischen Matthäus, von dem er de vir. ill. ep. 3 sagt, daß er in den Citaten nicht den LXX, sondern dem Grundtext folge. Seine Berufung darauf, daß auch in ipso hebraico Judae zu lesen, geht gewiss nicht auf das A. T. (Vgl. Hilg., a. a. O. S. 20), da er ja darauf ausdrücklich erst nachher mit seinem denique et in ipso testimonio etc. eingeht. Es könnte vielmehr an sich sehr wohl der hebr. Grundtext gemeint sein (Vgl. de vir. ill. ep. 3: Porro ipsum hebraicum etc.); aber da er auf denselben sich sonst nicht beruft, wird auch hier nur das hebraicum evang. (Vgl. ad Eph. 5, 4), das er sonst überall anzieht, d. h. das Hebräerevang. gemeint sein.

1) So sehr sich Hilg. (a. a. O. S. 19. 20) nachzuweisen bemüht, daß die Geburtsgeschichte in dem von Hieron. benutzten Hebräerevang. noch nicht stand, so ist doch das Gegentheil aus seiner Anm. zu Matth. 2, 5 evident (Vgl. S. 7. Anm. 2), und wenn der Judenchrist, dessen Erklärung er zu Habac. 3, 3 mittheilt, die bethlehemitische Geburt Jesu voraussetzt, so bleibt es doch eine bloße Ausflucht, wenn Hilg. meint, daß er dieselbe aus den canonischen Evang. und nicht aus dem in seinen Kreisen gangbaren kannte. Auch die Thatsache, daß bei den Nazariern ein jeremianisches Apocryphum in Umlauf war, welches das Citat Matth. 27, 9. 10 wörtlich enthielt, weiß H., S. 30 nur aus ihrer Bekanntheit mit dem canonischen Evang. zu erklären, während doch ein bei ihnen gar nicht gebrauchtes Evang. gewiß nicht den Anlaß gegeben hätte, ein Citat desselben auf diese Weise verificiren zu wollen. Endlich setzt auch die Recension der Geschichte vom reichen Jüngling bei Orig. (tract. VIII in Matth.) die Grundlage unsers canonischen Matth. voraus, in dem allein Jesus *διδάσκαλε* schlechthin angeredet wird (19, 16) und auf das Gebot der Nächstenliebe provocirt (19, 19).

2) In der Taufgeschichte heisst es, daß Johannes baptizat in remissionem peccatorum (adv. Pelag. 3, 2), was sich nur Marc. 1, 4. Luc. 3, 3 findet, die nähere Characteristik des Barabbas (ad Matth. 27, 16) ist aus Marc. 15, 7. Luc. 23, 19. In der Wiedergabe von Matth. 18, 21. 22 (adv. Pelag. 3, 2) ist offenbar die Stelle harmonistisch mit Luc. 17, 4 verbunden (Bem. das septies in die), die Form des Gleichnisses von den Talenten (in der euseb. Theophaue, vgl. Hilg., S. 26) erinnert an Luc. 19, 13, da jeder Knecht nur ein Talent empfängt, und mischt offenbar einen Zug aus dem Gleichniß vom verlorenen Sohn (Luc. 15) ein, wie die Erzählung vom reichen Jüngling bei Origenes einen Zug aus Luc. 16 (*multi fratres tui filii Abrahæ amici sunt stercore, morientes prae fame*). Das älteste bei Ign. ad Smyrn. 3 erhaltene Stück schließt sich zweifellos an Luc. 24, 36. 37, die bei Papias angeführte Geschichte (Eus. h. e. III, 39) an Luc. 7, 37 an, und das in der Erscheinung vor Jacobus (de vir. ill. ep. 2) vorkommende Brodbrechen findet sich nur Luc. 24, 30. Wenn Hilg. in solchen Zügen die ursprüngliche Form des ältesten Evang. erhalten sehen will, so könnte dies doch höchstens bei dem *ἐν Ἱερουσαλὴμ* (Vgl. Tischendorf, not. cod. Sin. Lips. 1860, S. 58) aus Luc. 4, 9 zutreffen. Aber selbst an Johannes erinnert die zu Jesaja 11, 1 von Hier. mitgetheilte Taufgeschichte (Vgl. zu dem omnis fons spiritus das *ὅτι ἐκ μέτρου* Joh. 3, 34, zu dem requievit super eum das *ἐμεινεν ἐπ' αὐτόν* Joh. 1, 32), und nur Joh. 1, 43. 21, 15—17 findet sich das von Tisch. a. a. O. zu Matth. 16, 17. beigebrachte, von Origenes ad Matth. 19 bestätigte *τῆς Ἰωάννου*.

3) Dazu gehört vor Allem die sowohl von Origenes (in Jrem. 15, 4. in Joh. 2, 6), als von Hieron. (in Mich. 7, 6. in Jes. 49, 12) citirte Stelle, die weder mit der Versuchung, noch mit der Verklärung irgend etwas zu thun hat, ferner die von Hieron. ad Eph. 5, 4. Ezech. 18, 7 gebrachten Sprüche, sowie der in der Theophaue IV, 12 erhaltene (bei Hilg., S. 22), der von Clemens (Strom. II, 9) citirte und der von Tisch. zu Matth. 18, 22 beigebrachte Zusatz (Vgl. adv. Pelag. 3, 2).

aus ihm erhaltenen Züge unsern kanonischen Evang. gegenüber irgend auf Originalität Anspruch machen.¹⁾ Wir bleiben also für die Ermittlung der ältesten Apostelschrift und ihres Verhältnisses zu unserm ersten Evangelium lediglich auf die kritische Analyse des letzteren angewiesen. Ergiebt dieselbe nun, wie ich wiederholt nachzuweisen versucht (Vgl. Stud. und Krit. 1861. Jahrb. für deutsche Theol. 1864, 1. 1865, 2. Marcusevangel. 1872), daß der Evangelist das ganze geschichtliche Gerüst des Marcusevang. zu Grunde gelegt, und dasselbe in kunstvoller Weise mit den namentlich aus Spruchreihen bestehenden Stoffen einer andern Schrift auszubauen versucht hat, auf deren schlichtere Darstellung er oft selbst von den reicheren Ausführungen der Marcusschrift zurückgriff, so läßt diese Bevorzugung derselben allerdings darauf schließen, daß es eine Quelle ersten Ranges d. h. die Schrift eines Augenzeugen war, und wenn sie ohne pragmatischen Zusammenhang und biographische Vollständigkeit gewesen sein muß, da der Evangelist beides erst aus Marc. herzubachte, so entspricht dieselbe allerdings ganz dem Bilde, das wir durch Papias von jener ältesten Apostelschrift des Matthäus erhalten. War unser griechisches Evangelium also im Grunde nur eine Bearbeitung jenes hebräischen Matthäus, dessen Inhalt es in der Form einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu einem weiteren Lesekreise zugänglich und seinen Bedürfnissen entsprechender machte, so begreift sich, wie darüber jene alte Schrift selbst frühe verloren ging und ihre erweiterte und verbesserte Gestalt den Namen *κατὰ Ματθαῖον* erhielt. Unter diesem Namen wurde es von den späteren unsomehr fortgeführt, weil sie trotz der Kunde von der hebräischen (aramäischen) Abfassung der eigentlichen Apostelschrift, die schon von Papias erst wieder in Erinnerung gebracht wurde, nicht mehr im Stande waren, von dem Verhältniß unsers griechischen Evangeliums zu derselben eine bestimmtere Anschauung zu gewinnen.

1) Das *מדר* (in Matth. 6, 11) ist nicht die Grundlage, sondern, wie die Exegese zeigen wird, eine falsche Uebersetzung des *ἐπιούσιον*; das *Jojadae* (in Matth. 23, 35) ist nicht das Ursprüngliche, sondern eine vermeintliche Verbesserung, die doch ohne weitere Aenderung des Textes, welche Hier. nicht vorgefunden zu haben scheint, nur unpassend ist (s. d. Erklärung); das *ἡγήσατο καὶ ὡσεὶ καὶ χαίροσκατο* (Vgl. Tisch. zu Matth. 26, 74) ist eine künstliche Steigerung im Verhältniß zu v. 70. 72 und würde, wenn ursprünglich, nur beweisen, daß unser heutiger Text in v. 74 nach Mark. conformirt ist und daß das in den Tschens Marginalien verglichene *ἰουδαϊζόν* ganz auf dem Text unsres griech. Matth. beruht. Im Uebrigen hat Alles, was zuletzt noch Hilg. mit anerkennenswerthem Scharfsinn für die Ursprünglichkeit der eigenthümlichen Züge des Evang. beigebracht hat, auch nicht die geringste Ueberzeugungskraft. Daß der Mann mit der gelähmten Hand ein Maurer ist, der zum Bettler werden muß, wenn er sich nicht mehr durch seine Handarbeit ernähren kann (Hier. in Matth. 12, 13), daß der Reiche sich den Kopf kratzt und auf die in Schmutz und Hunger verkommenen Söhne Abrahams verwiesen wird, während er sein Haus voll Güter hat (Orig. tret. VIII in Matth.), sind doch augenscheinliche Ausmalungen. Die Verwandlung der Himmelsstimme bei der Taufe in die des Geistes selbst, der reflectirend sein Herabkommen auf Jesum motivirt, und der Weigerung des Täufers in eine Weigerung Jesu selbst (Hier. ad Jesaj. 11, 1), die Verwandlung des zerrissenen Vorhangs in die zerbrochene Oberschwelle (Hier. ad Matth. 27, 51) kann ich nur für durchaus sekundär halten. Ein Evang., das Jesum fast stehend als dominus (*ὁ κύριος*, wie nur bei Luc. und Joh.) bezeichnet (Orig. tret. VIII in Matth. Hier. de vir. ill. cp. 2, adv. Pelag. 3, 2, in Jesaj. 11, 1), das den Jacobus, den Bruder des Herrn, zum Apostel macht und ihm den Beinamen *ὁ ἀγαπῶς* giebt (de vir. ill. cp. 2), kann doch in der That keinen Anspruch machen, älter als unser Matthäus zu sein.

§. 2. Die Marcusquelle.

Die ganze Anlage unsers ersten Evangeliums erweist sich lediglich als eine weitere Ausführung des von Marcus gegebenen Grundrisses einer Darstellung der Geschichte Jesu. Nach der ihm eigenthümlichen Geburts- und Jugendgeschichte (Cp. 1. 2) lenkt der Evang. in die von Mrc. vorausgeschickte Vorgeschichte ein, indem er, wie dieser, auf eine allgemeine Schilderung von dem Auftreten und der Wirksamkeit des Täufers (3, 1 – 6) dessen Predigt (7—12) und dann die Taufe und Versuchung Jesu (3, 13—4, 11) folgen lässt. Er schließt aber diese Vorgeschichte, indem er mit dem Auftreten Jesu in Galiläa sofort die Berufung der vier Fischerapostel verknüpft (4, 12—22), welche Verknüpfung sich doch nur aus den Entstehungsverhältnissen des Mrc. hinreichend erklärt (Vgl. Mrc., S. 54).

Wenn nun Mrc. im ersten Theil seines Evang. (1, 14—45) ein Bild der frühesten erfolgreichen Wirksamkeit Jesu giebt, in welcher seine Lehr- und Heilthätigkeit noch überall eine empfängliche Aufnahme und ungetheilte Bewunderung fand (Vgl. Mrc., S. 22), so zeigt schon die Ueberschrift des ersten Haupttheils in unserm Evang. (4, 23. 24), wie der Evang. ganz dasselbe nur in größerem Stile versucht, indem er Cap. 5—7 ein Bild der Lehrthätigkeit Jesu, Cp. 8. 9 ein Bild seiner Heilthätigkeit giebt. Daß es ihm bei der sogen. Bergrede wirklich darauf ankommt, die Lehrweise Jesu zu schildern, erhellt auch daraus, daß er mit denselben Worten, mit denen Marcus den Eindruck des ersten Auftretens Jesu in der Synagoge zu Capharnaum characterisirt (1, 22), den Eindruck dieser Rede beschreibt (7, 28. 29). Ebenso erweitert er nun die Schilderung der Heilthätigkeit Jesu im zweiten Abschnitt zu einem Tableau der mannigfaltigsten Heilwunder. Natürlich findet hier auch die Heilung der Schwiegermutter Petri ihre Stelle und nur daraus, daß sich bei Mrc. an sie eine umfassendere Schilderung der Heilthätigkeit Jesu anschloß (Vgl. Mrc. 1, 29—34), erklärt sich, warum er hier schon eine allgemeine Reflexion darüber einschaltet, wie dieses Heilen bereits in der alttestamentlichen Weissagung als eine Hauptthätigkeit des Messias vorgesehen sei (8, 14—17). Dagegen war die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Capharnaum (Mrc. 1, 23—28) eben damit ausgefallen, daß an die Stelle des ersten lehrhaften Auftretens Jesu daselbst die Bergrede getreten war (Vgl. 7, 28. 29 mit Mrc. 1, 22). Da aber unter den Heilungen in Simons Haus insbesondere auch der Dämonischen gedacht war, die Jesus durch Austreiben der bösen Geister heilte (Mth. 8, 16 = Mrc. 1, 32—34), so lässt er nun als Exempel dieser Heilungsart die berühmteste derartige Dämonenaustreibung folgen, welche bei Mrc. erst viel später erzählt wird (8, 18—34). Da diese nun bei Gelegenheit einer Expedition an das östliche Ufer des Genesarethsees erfolgte, so tritt diese an die Stelle der ersten Rundreise von Capharnaum aus (Mrc. 1, 35—45), von der ohnehin außer den für den späteren Bearbeiter bereits ganz bedeutungslos gewordenen Details des Aufbruchs (v. 35—38) nur die Heilung eines Aussätzigen erzählt war; die unser Evang. schon gebracht hatte (8, 2—4). Mit der Rückkehr nach Capharnaum lenkt der Erzähler wieder

in den Gang seiner Marcusquelle zurück, die 2, 1—12 die Heilung eines Paralytischen erzählte (9, 1—8), und daraus erklärt sich, woher er die garnicht unter den Gesichtspunkt dieses Abschnitts passenden Verhandlungen bei dem auf die Berufung Levi's folgenden Zöllnergastmahl, die Mrc. aus sachlichen Motiven (Vgl. Mrc., S. 89. 93) hier anknüpft, mit aufnimmt (9, 9—17). Da aber bei Mrc. auf 2, 22 keine Heilungsgeschichte folgt, so vollendet der Evang. sein Tableau verschiedenartigster Heilungsgeschichten durch eine Reihe von Erzählungen, die sich bei Mrc. theils gar nicht, theils erst viel später finden (9, 18—34). Uebrigens gruppirt sich trotz dieser Erweiterung des Rahmens doch der ganze Abschnitt um zwei Tage in Capharnaum (8, 1—17. 9, 1—34), zwischen denen eine Reise liegt, wie der erste Theil des Marcusevangeliums, zu dem unser Evang. freilich mit Unrecht Mrc. 2, 1—22 hinzurechnete, wie er Mrc. 1, 14—20 bereits in die Vorgeschichte vorausgenommen hatte.

Auch der zweite Haupttheil, der durch eine gleiche Ueberschrift, wie 4, 23, markirt wird (9, 35), ist nichts anders als eine Zusammenfassung des zweiten Theils bei Mrc., der die rasch sich entwickelnde Opposition der herrschenden Richtungen im Volke, und des dritten, der die allmählig sich herausstellende Unempfänglichkeit des Volkes zeigt (Vgl. Mrc., S. 22), nur daß auch hier in größeren Zügen die Unempfänglichkeit und Feindschaft, auf die Jesus stiefs, in einem Gesamtbilde dargestellt wird (9, 35—14, 12). Warum der Evang. hier die Instructionsrede an die Zwölfe (Cp. 10), mit der Mrc. den entsprechenden Abschnitt schloß (6, 6—11), heraufnimmt, kann erst klar werden, wenn wir die eigenthümliche Umdeutung, welche dieselbe durch die von dem Bearbeiter herzugebrachte Erweiterung empfängt und welche die absichtsvolle Weglassung der Jüngerreise selbst (Mrc. 6, 12. 13) veranlasst hat, kennen gelernt. Nach den ebenfalls von ihm eingefügten Stücken des Cp. 11 setzt dann der Evang. in die Erzählung der beiden Sabbathconflicte ein, welche mit dem Mordbeschuß der Pharisäer enden (12, 1—14) und mit welchen nach seiner Auffassung der entsprechende Abschnitt des Mrc. begann (2, 23—3, 6). Wenn er auch hier den Nachweis von dem verheißungsmäßigen Verhalten Jesu im Streit mit seinen Gegnern (12, 15—21) mitten in den Abschnitt, welcher denselben schildert, einfügt (Vgl. 8, 17), so erklärt sich dies ausreichend nur daraus, daß, was bei Mrc. 3, 7—12 folgt, ihm den Anknüpfungspunkt dafür zu bieten schien. Mit Uebergang der Apostelwahl (Mrc. 3, 13—19), die 10, 1. 2 schon vorausgesetzt war, geht er dann zu Mrc. 3, 22 ff. über, zu der Vertheidigungsrede Jesu wider die pharisäische Verleumdung, analoge Stoffe hinzufügend (12, 22—45). Wenn dann noch die unter den Gesichtspunkt dieses Theils, wie er sich bei ihm gestaltet, offenbar gar nicht passende Anekdote von den Verwandten Jesu folgt, so erklärt sich dies wieder nur daraus, daß sie bei Mrc. auf die Vertheidigungsrede Jesu folgt, nur musste natürlich die Einleitung derselben (Mrc. 3, 20. 21), die ohnehin durch den aus sachlichen Gründen eingeschalteten Abschnitt v. 22—30 von der Geschichte selbst etwas unnatürlich getrennt ist, fort bleiben, weil sie über die aus-

fürlichen Reden 12, 22 — 45 hinüber unmöglich mehr auf 12, 46 — 50 bezogen werden konnte. Besonders deutlich tritt aber seine Abhängigkeit von Mrc. in Cap. 13 hervor; denn nicht nur verwendet er die Parabelrede genau wie dieser, um sie durch die eingeschaltete Erklärung Jesu über den Grund seines Parabelredens zum Zeichen der Unempfänglichkeit, die er in seinem Volke fand, zu stempeln (13, 10—17), sondern er hätte sie bei selbstständiger Anordnung dieses Theils offenbar mit 11, 16—24 verbinden müssen, wo direct von der Unempfänglichkeit des Volkes die Rede ist, wenn sie nicht bei Mrc. erst auf 3, 31—35 (= Mtth. 12, 46—50) gefolgt wäre. So geschieht es denn, daß auch hier der Nachweis über die verheißungsmäßige Art seines Parabellehrens an die Schlufsreflexion bei Mrc. 4, 33. 34 (= Mtth. 13, 34. 35) angeknüpft wird, obwohl er Jesum noch andre Parabeln sprechen lässt (v. 36—52). Wie er übrigens den Abschnitt Mrc. 4, 21—25 fortgelassen, weil er die darin enthaltenen Sprüche schon gebracht hatte, so mussten nun auch die Erzählungen 4, 35—5, 43 übergangen werden, die schon im ersten Theile dagewesen waren. So blieb nur noch die Synagogenszene in Nazareth übrig (13, 53—58), die er, da auch Mrc. 6, 1—13 antizipirt war, unmittelbar mit Mrc. 6, 14—29 verbindet, weil ihm die Erzählung von dem Schicksal des Täufers nach 17, 12 wie eine Weissagung auf die letzte Folge der Unempfänglichkeit und Feindschaft wider Jesum erschien, die dieser Theil geschildert hatte (14, 1—12). So greift er auch hier in den folgenden Theil bei Mrc. hinüber, wie er den Anfang des zweiten Theils (2, 1—12) in seinen ersten Theil herausgenommen hatte.

Im dritten Theile, der mit einer an 4, 24. 9, 36 erinnernden Schilderung von dem Zusammenströmen der Volksmassen beginnt (14, 13), folgt der Evang. völlig dem Faden des Mrc., indem er den vierten und fünften Theil desselben, von denen ohnehin jener auf diesen überleitet (Vgl. Mrc., S. 211. 281), in einen zusammenfasst, so daß nun für ihn zum leitenden Gesichtspunkt wird, wie Jesus inmitten seines das ganze Land umfassenden Wanderlebens sich immer mehr der Unterweisung seiner Jünger widmet.¹⁾ Eine Abweichung von Mrc. tritt erst im dritten Abschnitt ein, wo er an die Stelle der kleinen Heilungsgeschichte Mrc. 7, 32—37, die ohnehin nur im ersten Theile ihren Platz hätte finden können, eine umfassende Schilderung der Heilthätigkeit Jesu setzt (15, 30. 31), die ausdrücklich dazu dient, die Geschichte der Cananäerin mit der folgenden zweiten Speisung in einen bedeutungsvollen Zusammenhang zu bringen (15, 21—39).

1) Gewöhnlich läßt man zwar 19, 1 einen neuen Abschnitt beginnen; aber wenn Jesus hier den Schauplatz seiner Thätigkeit nach dem Süden verlegt, so zeigt ihn uns das erste Stück auf einer Expedition nach dem Ostufer des Sees (14, 13), das dritte auf einer Reise nach der Westgrenze des Landes (15, 21), das vierte im höchsten Norden (16, 13). Diese weiten Wanderungen bilden eben das Eigenthümliche des ganzen Zeitraums, den dieser Theil beschreibt, geben aber nirgends ein epochemachendes Moment ab für die Darstellung der Wirksamkeit Jesu und seiner Erlebnisse. Da Jesus aber 16, 21 bereits die Richtung nach Jerusalem nimmt und 19, 1 für immer Galiläa verläßt, so beginnt 20, 17 bereits das eigentliche Heraufziehen nach Jerusalem und daher schließt unser Theil, abweichend von Mrc., bereits mit 20, 16, wo auch die von dem Evang. hinzugefügte Parabel vom Lohn im Gottesreich einen passenden Abschluss der Jüngerunterweisungen bildet.

Eben so fällt die zweite dem Mrc. eigenthümliche Heilungsgeschichte (8, 22—26) fort, die auch in die Schilderung der Heilthätigkeit Jesu gehört hätte, weil bei unserm Evang. im vierten Abschnitt die Zeichenforderung und das Petrusbekenntniß sich bedeutungsvoll zusammenschließen (16, 1—20). Dagegen beginnt mit der ersten Leidensweissagung 16, 21 sichtlich ein neuer Abschnitt, der mit der Wiederholung derselben in 17, 23 sich abschließt. Im 6. Abschnitt (17, 24—18, 35) sind über der ganz eigenthümlichen Umgestaltung und Erweiterung der Jüngerrede bei Mrc. die Sprüche 9, 37—40. 49. 50, die ohnehin zum Theil von dem Evang. schon gebracht waren, weggefallen. Der Conflict mit den Pharisäern im letzten Abschnitt (19, 3—9), der aus Mrc. aufgenommen wird, würde natürlich nicht weniger wie der ganze zweite Abschnitt (15, 1—20) seine Stelle im zweiten Theile, der von der Opposition wider Jesum handelt, gefunden haben, wenn der Evangelist nicht in der Anordnung dieses ganzen Theiles von Mrc. abhängig wäre. Der vierte Theil beginnt nun sehr passend mit der Weissagung 20, 17—19, welche von vornherein feststellt, welches das Ende der nun darzustellenden Wirksamkeit in Jerusalem sein wird. Auch hier folgt der Evangelist ganz dem Faden des Mrc., nur daß er die Tempelreinigung gleich am Einzugstage erfolgen lässt und dadurch genöthigt wird, die Verfluchung des Feigenbaums und das Gespräch über sein Verdorren in eine Szene zusammenzuziehen, in der das letztere noch effectvoller hervortritt (21, 12—22), und daß er gleich den ersten Conflict mit den Hierarchen dramatisch steigert, indem er Jesum mit einer Parabeltrilogie, die in schöner Steigerung ihre Schuld und Strafe abmalt, denselben ihr Gericht verkünden lässt (21, 23—22, 14). Umsomehr fällt es auf, daß 21, 45. 46 die Schlußreflexion aus Mrc. 12, 12 aufgenommen wird, die nur bei Mrc., wo Jesus überhaupt nur eine Parabel spricht, ihre natürliche Stelle hat. Auch dem folgenden Stück (22, 15—46) hat der Evang. einen einheitlicheren Character und mehr dramatisches Leben gegeben. Nachdem nemlich die Pharisäer und Sadducäer mit ihren Fragen abgewiesen sind und ebenso der Gesetzesgelehrte, der hier ebenfalls in versucherischer Absicht auftritt, legt Jesus nun seinerseits den Gegnern eine Frage vor, welche sie zu beschämtem Stillschweigen verurtheilt, und bahnt sich so, zur Offensive übergehend, den Weg zu der großen Strafrede des Cp. 23, welche an die Stelle von Mrc. 12, 38—40 tritt und über der dann natürlich die kleine Anekdote Mrc. 12, 41—44, die diesen schönen pragmatischen Zusammenhang nur gestört hätte, wegfallen mußte. Der fünfte Theil erzählt dann ganz nach Mrc. die Leidensgeschichte; nur ein Zug wie Mrc. 14, 51. 52 hatte natürlich für den späteren Bearbeiter seine Bedeutung und wohl auch bereits seine Durchsichtigkeit verloren. Auch im Schluß des Evangeliums bildet die Erzählung Mrc. 16, 1—8 den eigentlichen Kern, um den sich die neuen Zuthaten unsers Evangelisten herumgruppieren.

So ist also mit Ausnahme einiger ganz kleiner Stücke, deren Uebergehung sich uns aufs Einfachste erklärt hat, der ganze Inhalt des Marcus in unser Evang. übergegangen und zwar in derselben Anordnung und Gruppierung, obwohl dieselbe

bei Mrc. keineswegs immer eine chronologische, sondern meist von schriftstellerischen Motiven geleitet ist, die unser Evang. oft aufnimmt und weiterführt, die ihm aber auch oft völlig fremd bleiben, wie er denn häufig die bei Mrc. lediglich sachlich zusammengereichten Erzählungen als zeitlich aufeinanderfolgende nimmt (Vgl. 9, 9. 14. 12, 9. 13, 1. 14, 12. 13. 19, 13. 22, 23). Damit ist denn auch jede Erklärung dieses Verwandtschaftsverhältnisses durch die mündliche Ueberlieferung ausgeschlossen, die weder zufällig den gesamten Inhalt des von Mrc. Aufgezeichneten unserm Evang. zuführen, noch die Ordnung so langer Erzählungsreihen fixiren konnte. Andererseits zeigte sich die ganze Anlage des ersten Evangeliums nicht nur wesentlich bedingt durch die des Mrc., sondern auch als eine Durchführung der letzteren in größerem Stil, die leicht die Abweichungen von jener (im ersten und zweiten Theil) erklärte und die hie und da durch seine Abhängigkeit von der Anordnung des Mrc. gestört wurde (Vgl. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 45. 46 und die Bemerkungen zu 9, 9 — 17. 12, 46 — 50. 15, 1 — 20. 19, 3 — 9). Dafs aber unserm Evang. die Erzählungsreihe des Mrc. vorliegt, erhellt aus der Art, wie er den zeitlichen Zusammenhang bei Mrc. schärfer markirt (12, 46. 18, 1) oder ihm pragmatische Motive unterzulegen sucht (4, 12. 12, 15. 16), wie er ausdrücklich den definitiven Abschied aus Galiläa notirt (19, 1) und aus der Thatsache, dafs Jesus Capharnaum zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit macht, eine förmliche Ansiedlung desselben in dieser Stadt erschliesst (4, 13. Vgl. 9, 1). Auch in der Wiedergabe des Einzelnen zeigt sich der reflectirende Bearbeiter. Wie er den Johannes von vorn herein als den Täufer einführt, so bestimmt er den Ort seines Auftretens näher (3, 1), den Simon und Levi nennt er gleich mit ihren späteren Beinamen (4, 18. 9, 9), alle Zwölf bezeichnet er bei ihrem ersten Auftreten als Apostel (10, 2) und den Reichen, der zu Jesu kommt, als einen Jüngling (19, 20), er nennt zuerst den Namen des Hohepriesters (26, 3. 57) und die Mutter der Zebedäiden (27, 56), er nennt den Namen und Titel des Pilatus (27, 2) und den genaueren des Herodes (14, 1), er bestimmt den von Jesu geweissagten Tod näher als Kreuzestod (20, 19), er bezeichnet den Denar als die Zinsmünze (22, 19) und das Wort vom Verwüstungsgreuel als danielisches (24, 15). Er ergänzt 8, 15. 16 die Art der Heilung, wie 12, 1 das Essen der Jünger, er motivirt das Schreien der Jünger (14, 26) und das Eingehen des Petrus in den Hof des Hohenpriesters (26, 58), er giebt den Zweck des Blutvergiessens an (26, 28) und den Gegenstand der Schlufsberatung des Sanhedrin (27, 1), er erläutert die Verspottungsszene näher (26, 68) und erklärt, woran man Petrus als Galiläer erkannte (26, 73), er reflectirt auf den Sinn des Wortes vom Sauerteig (16, 12) und ändert das *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* der Auferstehungsweissagung stehend ex eventu in *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (16, 21). Die Zahl der Anwesenden steigert er in beiden Speisungen, indem er Weiber und Kinder nicht mitgezählt sein lässt (14, 21. 15, 38), zu den Pharisäern fügt er die Sadducäer (16, 1, vgl. 3, 7), zu den Geboten, die Jesus dem Reichen vorhält, das Liebesgebot hinzu (19, 19), und steigert den spötti-

schen Königsaufputz durch Hinzufügung des Szepters (27, 29). Wie er in der Gethsemaneszene drei Gebetsacte schärfer zu unterscheiden sucht (26, 39. 42. 44), so auch die drei Verleugnungen des Petrus (26, 70. 72. 74); wie er die Hinweisung auf den Verrath zur directen Entlarvung des Verräthers steigert (26, 25), so die Szene vor Pilatus zu einer förmlichen Wahl zwischen Jesus und Barabbas (27, 17. 21); wie er in der Verklärungsgeschichte den Eindruck der Theophanie ausmalt (17, 6. 7), so in der Auferstehungsgeschichte die Erscheinung des Engels (28, 3. 4). Wie er die Verkündigung des Täufers ausdrücklich formulirt (3, 2), so den Verweis des Petrus (16, 22), die Zurückweisung des Judaskusses (26, 50) und das Verbot des Schwerdtziehens (26, 52—54. Vgl. die ähnlichen Züge 14, 18. 15, 15. 17, 9. 19, 18. 20, 26, 2. 15. 27. 66). Insbesondere zeigt sich der reflectirende Bearbeiter in der Art, wie er Worte oder Fragen der Jünger aus der folgenden Rede Jesu näher zu bestimmen sucht (Vgl. 9, 14. 13, 10. 17, 10. 19, 18, 1. 19, 3. 27. 24, 3). Lässt sich schon kein Grund absehen, warum Mrc. viele unserm Evang. eigenthümliche Stücke, die zum Theil zu seinen Intentionen vortrefflich passen, ausgeschlossen haben sollte, so noch weniger, warum er diese Detailzüge, die seiner alles so genau bestimmenden, erläuternden und motivirenden, seiner steigernden und dialogisirenden Weise so ganz entsprechen, übergangen haben sollte.

Die Detailexegese wird aber den Nachweis führen, daß jene Züge, die wir hier nur beispielsweise anführen, durchaus nicht vereinzelt dastehen, daß in den parallelen Abschnitten die eigenthümliche Mischung von wörtlicher Uebereinstimmung selbst in den unbedeutendsten Details des Ausdrucks, die weit über das Maß der Gleichförmigkeit hinausgeht, welche die mündliche Ueberlieferung erzeugen könnte, mit auffälligen Abweichungen sich nur aus einer schriftstellerischen Bearbeitung des Marcustextes erklärt, da sich die Motive der Auslassungen und Zusätze, der Umstellungen und Aenderungen überall noch leicht bei unserm Evang. nachweisen lassen. Namentlich die häufige Wiederkehr der gleichartigen Motive zeigt, daß es sich hier nicht um vereinzelte Abweichungen, wie sie auch die mündliche Ueberlieferung erzeugen konnte, sondern um schriftstellerische Bearbeitung handelt. Insbesondere prägt sich diese auch in der rein sprachlichen Behandlung des zu Grunde liegenden Textes aus, wo oft genug der schwierige Ausdruck vereinfacht, der einfache gesteigert, der unvollständige ergänzt ist. Vielfältig sind die Abweichungen des Textes keine andre, als welche die emendirten Handschriften überall im Unterschiede von den älteren Texten zeigen. Das bei Mrc. so oft als bekannt vorausgesetzte Subject oder Object wird ergänzt (Vgl. 9, 11. 14. 19, 12, 2. 14, 26. 35, 15, 38. 17, 9. 10, 19, 20. 26, 21, 1. 45, 22, 15. 26, 56. 63. 27, 15. 47. und: 19, 28. 21, 26. 33. 40. 22, 19. 26, 23), durch einen Genitiv oder sonstwie näher bestimmt (Vgl. 4, 21. 8, 15. 12, 9. 13. 15, 5. 19, 3. 21, 12. 26, 31. 50. 56. 61. 27, 27 und: 4, 18. 21. 16, 16. 17, 1. 21, 8. 9. 41. 26, 35. 27, 44. 59. 60), die Substantiva statt der Pronomina gesetzt (13, 34. 22, 28. 26, 26. 55. 27, 27), die Copula hinzugefügt (26, 22. 24) und elliptische

Ausdrücke vervollständigt (13, 19. 26, 33). In die Augen springt die Ergänzung von Zeit- und Ortbestimmungen (4, 21. 19, 1. 21, 17 — 19. 26, 36. 27, 55. 61 und besonders das immer wiederkehrende *τότε*), von Verbindungspartikeln (*δέ*: 9, 16. 16, 16. 19, 26. 28. 22, 25. 27. 29. 37. 26, 29. 27, 44. *μὲν* — *δέ*: 13, 32. 16, 14. *γάρ*: 12, 50. 24, 5. 6. 26, 10. 28. 28, 6. *οὖν*: 22, 21. 28. 27, 17), präpositionellen (18, 6. 20, 23. 26, 29. 33. 40. 45. 70. 27, 1. 27. 29. 42, besonders *ἐν ἑαυτ.*: 9, 21. 16, 7. 21, 38) und partizipialen Zusätzen (21, 38. 45. 26, 8. 10. 36. 57. 58. 73. 27, 27. 34. 48, besonders häufig *ἀποκριθεὶς* und *λέγων*), Steigerungsformeln (*μόνος* und *μόνον*: 12, 4. 14, 36. 21, 19. 24, 36, *πολύς*: 19, 2. 26, 47, und ähnliches: 21, 12. 26, 22. 75. 27, 14) und ausführlichere Glossen (12, 13. 14, 16. 16, 11. 23. 26, 31. 27, 37), wie sie überall auch die späteren Handschriften zeigen, die den vorliegenden Text freier wiedergeben.

Es kann nicht fehlen, daß bei dieser freien Bearbeitung eines gegebenen Textes häufig Unebenheiten und Unklarheiten der Darstellung dadurch entstehen, daß das aus ihm Beibehaltene mit dem Neuhinzugebrachten oder Geänderten nicht ganz stimmen will, wie im Einzelnen die Exegese vielfältig nachweisen wird. Dem entspricht die Erscheinung, daß Sprüche, die der Evang. bereits früher gebracht, von ihm, wenn er sie später bei Mrc. trifft, in dessen Zusammenhange noch einmal (und zwar meist nach seiner Fassung modificirt) aufgenommen werden (Vgl. 5, 32 mit 19, 9; 10, 38. 39 mit 16, 24. 25; 12, 39 mit 16, 4; 17, 20 mit 21, 21 und die ganze Spruchreihe 10, 17 — 22 mit 24, 9 — 14). Vor Allem aber muß bei einer Bearbeitung, die doch immer vielfach den Wortlaut ihrer Grundlage beibehielt, die Darstellungsweise, der Stil und Wortschatz einer Quelle, die grade hierin eine so ausgeprägte Eigenthümlichkeit hat (Vgl. Mrc. S. 25 — 27), immer noch durchblicken. Besonders in die Augen fällt dies bei dem Gebrauch des dem Mrc. so beliebten *ἐθύς*, zumal wenn es in dieser Form beibehalten wird (3, 16. 13, 20. 21), obwohl der Evang. selbstständig *εὐθέως* schreibt, bei dem *ἤρξατο*, das Mrc. 26mal, Mtth. unter 9 Malen sechsmal in Parallelen, dem *πολλά*, das Mrc. 11mal, Mtth. zweimal in Parallelen hat, dem abundanten *ἀπὸ μακρόθεν* (27, 55) und der wenigstens 21, 19. 27, 14 nachgebildeten Verdopplung der Negation. Das *ἦν* c. part. stammt wenigstens 7, 29. 19, 22. 26, 43. 27, 55 entschieden aus Mrc. und ebenso die diesem so beliebten Antithesen 7, 29. 13, 21. 34. 21, 21. 22, 16. Nur aus ihm ist das plastische *στάς* und *ἀναστάς* (20, 32. — 9, 9. 26, 62), *ἀναβλέψας* und *ἐμβλέψας* (14, 19. — 19, 26) und die dem Mrc. so geläufigen Composita von *πορεύεσθαι*: *εἰσπορ.* (15, 17), *ἐκπορ.* (3, 5. 15, 11. 18. 20, 29), *παραπορ.* (27, 39). Von augenfälligen Lieblingsausdrücken des Mrc. hat er sich angeeignet das *ἀρόωστος*, *ἐξουσία* (*ἔξουσιν*), *εὐαγγέλιον*, *μεθερμηνεύμενον*, *ἀγανακτεῖν*, *ἐπερωτᾶν*, *κηρύσσειν*, *προσκαλεῖσθαι*, *συνάγεσθαι πρὸς*, *φέρειν* mit seinen Comp. und das *κατ' ἰδίαν*, sowie die bloß in Parallelen vorkommenden *κόμη*, *καλὸν ἐστιν*, *καλῶς*, *κακῶς ἔχειν*, *καθώς*, *ἔξω* nach den Comp. mit *ἐξ*, *εἰς τὸν αἰῶνα*, *διαλογίζεσθαι*, *ἐκπλήρ-*

τεσθαι, ἐπιτιμᾶν, θεωρεῖν, ξηραίνειν, παραγγέλλειν, περιτιθέναι, σιωπᾶν, φωνεῖν. Hierher gehören auch die Latinismen φραγελλοῦν und πραιτώριον (27, 26. 27) und solche Ausdrücke, die zwar bei Mrc. nicht besonders häufig, aber doch wiederholt und bei Mtth. nur in Parallelen vorkommen, während sie sonst in den synoptischen Evang. meist gar nicht vorkommen, wo sie nicht etwa Luc. ebenfalls aus Mrc. hat (Vgl. das ἄγωμεν, ἀπαρνεῖσθαι, ἀποκαθιστάναι, ἐμπνύειν, ἐπιβάλλειν (ἐπιβλήμα), κοπάζειν, μέλει σοι, στρώννμι, τομᾶν, ἄζυμα, διωγμός, σινδών, στάχυς, περισσῶς).¹⁾ Schon durch diese Beobachtungen dürfte es, vorbehaltlich der Detailnachweisungen in der Exegese, hinlänglich erwiesen sein, daß unser erstes Evang. von Mrc. abhängig ist und den gesammten geschichtlichen Rahmen für seine Composition aus ihm entlehnt hat.

Daraus folgt aber von selbst, daß unser Evang. nicht von einem Augenzeugen herrühren kann, der sich unmöglich in solchem Maße von der Schrift eines Nichtaugenzeugen abhängig machen konnte, und am wenigsten von Mtthäus, dessen Berufungsgeschichte (9, 9) grade ganz aus Mrc. entlehnt ist. Dies wird aber vollends klar, wenn wir sehen, wie es so manche theils aus der Darstellung des Mrc. entstandene, theils von ihm bereits gebildete unrichtige Voraussetzungen über den Entwicklungsgang des Lebens Jesu nicht nur theilt, sondern sie zum Theil erst recht ausdrücklich hervortreten läßt.²⁾ Endlich aber erhellt, daß unsre Schrift auch nicht eine Uebersetzung aus dem Hebräischen ist (Vgl. noch Myr, S. 8); eine griechische Schrift, die sich von dem Texte des griechischen Mrc. so abhängig zeigt, wie die unsrige, kann nur ursprünglich griechisch geschrieben sein.

1) Hierher gehört auch das πνεύματα ἀκάθαρα (10, 1), das Marc. allein in gewöhnlicher Erzählung hat, während es sonst nur Matth. 12, 43 = Luc. 11, 24 in rhetorischer Absicht gebraucht wird, wie ähnlich das bei Marc. technisch gewordene *κηρύσσειν* Matth. 10, 27 = Luc. 12, 3. Das bei Marc. soüberaus häufige *ὅτι* recit. kommt völlig sicher nur 26, 72. 74. 75. 27, 43, darunter zweimal in Parallelen vor.

2) Die bei Marc. mehr unwillkürlich aus den Bedingungen seiner Composition sich ergebende Verlegung des Amtsantritts Jesu auf den Zeitpunkt, wo sein Gewährsmann in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat (Vgl. Marc., S. 54), hat unser Evang. erst zur feststehenden Voraussetzung seiner Darstellung gemacht (4, 17); die Vorstellung von einer Wiederholung der Speisungsgeschichte, die sich für Marc. aus der ihm vorliegenden doppelten Ueberlieferung von derselben ergab (Vgl. Marc., S. 222), hat er unmittelbar als Thatsache aufgenommen; der bei Marc. entstehende, aber durch 10, 1 noch keineswegs begründete Schein einer directen Festreise von Galiläa nach Jerusalem, ist durch die Art, wie er diese Reise schon 16, 21 ins Auge gefaßt und 19, 1 angetreten werden läßt, noch erheblich verstärkt; die nach 23, 37 offenbar irrige Voraussetzung, daß Jesus zum ersten Male seit seinem öffentlichen Auftreten die Hauptstadt betritt, die in Marc. 11, 11 noch nicht liegt (Vgl. Marc., S. 368), aber durch seine ganze Darstellung sehr nahegelegt wird, hat der Evang. 21, 10 ausdrücklich geltend gemacht. Damit hängt zusammen, daß er mit Marc. die Tempelreinigung auf den letzten Festbesuch (ja sogar auf den Einzugsstag) verlegt, wodurch erst die falsche Vorstellung, als sei der Einzug direct von Jericho aus erfolgt, verfestigt und die letzte Spur des richtigen Sachverhalts (Marc. 11, 11) verwischt wird. Auch die Salbungsgeschichte wird erst durch die Art, wie er den sachlichen Zusammenhang bei Marc. als zeitlichen faßt, direct auf den zweiten Tag vor dem Passah verlegt (26, 2. 6). Mit Marc. hat er die Parabel von den rebellischen Weingärtnern, deren richtige Deutung er noch 21, 43 aufbewahrt, unrichtig auf die Hierarchen bezogen. Durch die Aufnahme von Marc. 14, 12 (Matth. 26, 17) hat auch er die irrige Voraussetzung eingeführt, daß das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ein gesetzliches Passahmahl gewesen sei, und, durch Marc. 16, 7 verführt, die Erscheinungen des Aufstandes vor seinen Jüngern ausschließlich nach Galiläa verlegt (28, 16).

§ 3. Die apostolische Quelle.

Schon in der Vorgeschichte zeigt sich, daß unser Evang. außer Mrc. noch eine zweite Quelle benutzt hat, indem er statt des kurzen Täuferworts Mrc. 1, 7. 8 eine ausführliche Rede des Täufers bringt, in welcher dies Wort offenbar in seinem ursprünglichen Zusammenhange vorkommt, und statt der kurzen Hinweisung auf die Versuchungsgeschichte Mrc. 1, 12. 13 eine ausführliche Darstellung der drei Versuchungen sammt den Worten, mit denen Jesus dieselben zurückwies. Jene findet sich fast wörtlich, diese in einer offenbar auf derselben Grundlage ruhenden Bearbeitung in dem von unserm Evangelium vollständig unabhängigen (Vgl. Jahrb. 1865, S. 320 ff.) Lucasevangelium; sie können daher, da dort die sprachliche Uebereinstimmung zu groß ist, um beide aus der mündlichen Ueberlieferung abzuleiten, und hier die Abweichungen beider Rezensionen von der gemeinsamen Grundlage sich leicht aus schriftstellerischen Motiven erklären, nur aus einer von beiden benutzten griechischen Quelle herrühren. Aus derselben Quelle rührt aber die sogen. Bergrede her, durch welche der Evang. Cp. 5—7 ein umfassendes Bild der Lehrweise Jesu giebt, da die Grundlage derselben ebenfalls noch Luc. 6, wenn auch stark verkürzt, erhalten. Es ergibt sich aber durch eine Analyse dieser Rede, daß der noch auf kritischem Wege herstellbaren Grundlage der Rede aus dieser Quelle vielfach verwandte Sprüche und Spruchreihen sinnvoll eingefügt sind, welche sichtlich den ursprünglichen Zusammenhang unterbrechen, deren originaler Zusammenhang aber sich ebenfalls noch bei Luc. nachweisen läßt und die daher derselben Quelle entstammen (Vgl. besonders 6, 7—15. 7, 7—11 mit Luc. 11, 1—13; 6, 19—34 mit Luc. 12, 22—34; aber auch 5, 13—16. 25. 26. 6, 22—24. 7, 13. 14. 22. 23). Daraus folgt denn, daß unser Evang. bewusst die Absicht verfolgt, die in dieser Quelle aufbehaltenen Redestoffe, die dort darum noch durch keinen geschichtlichen Faden verbunden gewesen sein können, zu wohlgeordneten größeren Redecompositionen zusammenzufügen und so dem auf Grund des Marcus gewonnenen Schema der Lebensgeschichte Jesu einzuordnen. Daß diese Rede ihrer Grundlage nach aus einer schriftlichen Quelle herrührt, zeigt deutlich schon die Art, wie die aus ihr überkommene Angabe des Auditoriums (5, 1. 2) nicht recht stimmt mit den von dem Evang. ausdrücklich zu Zuhörern herbeigeführten Volksmassen (4, 25. 7, 28). Von der Instructionsrede, mit welcher der Evang. seinen zweiten Theil eröffnet, bot ihm Mrc. nur einzelne Sprüche dar (6, 8—11), er vervollständigte dieselbe nach einer Rede, die, wenn auch unter andrer Adresse, noch Luc. 10 vorliegt. Daß er dieselbe einer schriftlichen Quelle entnahm, erhellt daraus, daß seine Einschaltung, durch welche er der ursprünglichen Bestimmung der Rede entgegen ihr die Beziehung auf die künftige Apostelmission gegeben und deren Elemente sich ebenfalls noch Luc. 12 in ihrem ursprünglichen Zusammenhange erhalten finden (Vgl. Mtth. 10, 17—39), einen festgeschlossenen Zusammenhang unterbricht, was nur schwach durch die Umstellung von v. 16 verdeckt ist. Den Schluß der Rede, wie sie Luc. 10 vorliegt, sowie Theile der sich daranschließenden Worte, die Jesus bei der

Rückkehr der Jünger gesprochen, hat der Evang., seiner Anordnung des zweiten Theils entsprechend, im zweiten Theile des Cp. 11 verwerthet, indem er die bei Gelegenheit der Täuferbotschaft gesprochene Rede dazwischenschiebt, die sich großentheils fast wörtlich noch Luc. 7 aus derselben Quelle erhalten findet. (Ueber das Verhältniß von Luc. 7, 29. 30 zu der Parabel Mtth. 21, 28 — 32 vgl. die Ausleg.) Ebenso hat er Cp. 12 die Vertheidigungsrede wider die pharisäische Verleumdung (Mrc. 3, 22 ff.) nicht nur aus seiner zweiten Quelle erweitert, sondern mit einer nach Luc. 11 dort in unmittelbarer Nähe stehenden Rede verbunden, die er als Antwort auf eine böswillige Zeichenforderung auffasst. Aus der Luc. 11 benutzten Quelle stammen auch die Weherufe der großen Strafrede Cp. 23, die der Evang. auf Anlass von Mrc. 12, 38 sämmtlich an die Schriftgelehrten und Pharisäer adressirt, obwohl sie, wie Luc. zeigt und ihr Inhalt ergiebt, sich auf verschiedene Personen beziehen. Auch hier finden sich übrigens verwandte Stoffe eingefügt (23, 8 — 12), von denen nur noch einzelnes Luc. 22, 26. 14, 11 erhalten ist. Die letzte dieser großen Redecompositionen ist dadurch entstanden, daß der Evang. mit der Parusierede der Quelle, wie sie ihm bereits erweitert bei Mrc. vorlag, eine Reihe andrer eschatologischer Redestücke aus derselben verbunden hat, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhange noch Luc. 12. 17 oder, anders verwendet, Luc. 19 erhalten sind und dort keineswegs alle sich direct auf die Parusie beziehen.

Hat man aber diese Quelle mittelst der unserm Evangelium mit Luc. gemeinsamen, von ihm zu größeren Redecompositionen verarbeiteten Stoffe einmal entdeckt, so läßt sich dieselbe durch kritische Analyse auch da nachweisen, wo sie bei Luc. nicht mehr oder nur noch sehr bruchstückweise erhalten ist. So erweisen sich die 12, 3 — 8 aufgenommenen Sprüche über die Heilighaltung des Sabbath dadurch als einer schriftlichen Quelle entstammend, daß ihr Fortgang zu dem aus Mrc. entlehnten Anlaß des ersten (12, 1) durchaus nicht passen will. So erweist sich die Urform der Parabel vom Unkraut, auf welche der Evang. von der Umbildung derselben bei Mrc. zurückgeht (13, 24 — 30), dadurch als der schriftlichen Quelle entnommen, daß die eigene Deutung des Evangelisten (13, 36 — 43) sichtlich die eigentliche Pointe dieser Parabel nicht trifft und ebensowenig die 13, 49. 50 an v. 47. 48 angefügte. Dann aber wird auch diese Quelle bereits eine Parabelrede gehabt haben, zu der noch die drei Parabeln 13, 44 — 48 gehören, da sich nur so erklärt, warum der Evang. nach dem aus Mrc. entnommenen Abschluß v. 34. 35 (Vgl. § 2) das Parabellehren Jesu fortsetzt. Dagegen findet sich die von Mrc. herzugebrachte Parabel vom Senfkorn Luc. 13 noch in ursprünglicherer Form und zwar verbunden mit der vom Sauerteig, wird also in dem dort erhaltenen Zusammenhange der Quelle ihren Platz gehabt haben, woher unser Evangelist nun die vom Sauerteig entlehnt um die Siebenzahl seiner Parabeln vollzumachen. Das Petrusbekenntniß bei Mrc. 8, 29 giebt dem Evang. Gelegenheit, die damit schon in der Quelle verbundene Petrusverheißung einzuschalten (16, 16 — 19). Vor Allem aber ist es Cp. 18, wo der

Evangelist von den in der Parallele bei Mrc. 9 benutzten Sprüchen auf den Eingang der Demuthsrede (18, 3), sowie auf die Aergernißsrede der Quelle zurückgreift und letztere, von der Luc. 17, 1—4 nur dürftige Fragmente erhalten sind, vollständig reproduziert (v. 6—35). Daß in diesem Zusammenhange auch das Gleichniß vom verlorenen Schaf (18, 12—14) ursprünglich seine Stellung hatte, zeigt die Art, wie der Evang. nur mit völliger Umbiegung seines Sinnes es seinem durch die aus Mrc. entlehnte Szene mit dem Kinde (18, 2) beherrschten Zusammenhange angepasst hat (Vgl. v. 10. 14). Auf ein anderes Stück jener Demuthsrede der Quelle, die theilweise noch Luc. 22 erhalten, ist der Evangelist durch die Benutzung derselben bei Mrc. 10, 29—31 zurückgeführt (19, 28—20, 16), während er die ihr ebenfalls angehörigen Sprüche Mrc. 10, 42—45 offenbar nicht erkannt und daher ganz in der Fassung des Mrc. gegeben hat (20, 25—28). Nur selten hat der Evang. einzelne Sprüche der Quelle, die sich noch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange bei Luc. nachweisen lassen, in seine Geschichtserzählung eingeflochten (8, 11. 12. 15, 14). Daß aber eine solche ihm schriftlich vorlag, erhellt vor allem daraus, daß er auch Sprüche, die er bereits nach Mrc. gebracht hat, wiederholt, wo sie ihm in dem ursprünglichen Zusammenhange der Quelle nochmals begegnen (Vgl. 20, 16 mit 19, 30; 23, 11 mit 20, 26; 24, 26 mit 24, 23; 25, 13 mit 24, 42; 25, 29 mit 13, 12), oder obwohl er sie erinnerungsmäßig bereits anticipirt hat (Vgl. 6, 32 mit 6, 8; 12, 7 mit 9, 13; 18, 18 mit 16, 19; 18, 35 mit 6, 15).¹⁾

Es erhellt hieraus, daß die neben Mrc. benutzte Quelle hauptsächlich Redestoffe enthielt, deren ursprünglicher Zusammenhang sich noch überwiegend bei Luc. erhalten hat, während sie bei Matth. theils zu größeren Redecompositionen zusammengefügt, theils an die aus Mrc. entlehnte Geschichtserzählung angeknüpft oder sonst aus sachlichen Gründen frei verwandt erscheinen.²⁾ Dagegen ergibt die kritische Vergleichung der Texte in den parallelen Abschnitten, daß die Fassung im ersten Evang. ganz überwiegend die ursprüngliche ist, während sich die Motive der Abweichung von der gemeinsamen Grundlage bei Luc. meist noch leicht nachweisen lassen, womit vollkommen übereinstimmt, daß unser Evang. auch die nach Mrc. mitgetheilten Worte Jesu, deren ursprüngliche Form wir noch

1) Dahin gehört auch 18, 8. 9 vgl. mit 5, 29. 30, obwohl diese Sprüche aus Marc. entlehnt scheinen (Vgl. Jahrb. 1864, S. 102); ganz anders ist dagegen 11, 24 vgl. mit 10, 15, wo der Evang. ein Stück der Aussendungsrede losgetrennt hat, um es seinem Pragmatismus gemäß in Cp. 11 als selbstständigen Ausspruch Jesu über die Erfolge seiner Thätigkeit zu bringen. Grade umgekehrt aber hat der Evang. Sprüche, die er in ihrem ursprünglichen Zusammenhange gebracht, nachher noch einmal erinnerungsmäßig wiederholt (Vgl. 3, 10 mit 7, 19; 5, 34 mit 23, 22; 3, 7 mit 23, 33).

2) So erscheint die Rede Luc. 13, 23—30 in Matth. 7, 13. 14. 22. 23. 8, 11. 12 zertheilt, die Rede, von der Luc. 22, 24—30 nur ein Bruchstück erhalten, auf Anlaß des Marc. in 18, 1. 3. 19, 28—20, 16. 20, 25—28. 23, 8—12 vertheilt. Umgekehrt freilich hat auch Luc. das Schlußstück der Weherufe, das in die von ihm Luc. 11, 37. 38 gezeichnete Situation gar nicht hineinpasste, an 13, 33 angeknüpft und namentlich die Parabel vom verlorenen Schaf, indem er sie mit der vom verlorenen Sohn verband (Cp. 15), ihrem ursprünglichen Zusammenhang entfremdet.

direct vor uns haben, ungemein treu wiedergegeben hat (Vgl. z. B. 9, 12—17. 13, 19—23. 21, 23—27. 22, 15—32). Nur dadurch daß manche Sprüche in einen andern Zusammenhang hineingearbeitet wurden, musste ihre ursprüngliche Beziehung zuweilen verdunkelt und ihre ursprüngliche Fassung modificirt werden; allein daß trotzdem so oft noch der ursprüngliche Sinn hindurchscheint und für die Exegese der Schein einer gewissen Amphibolie entsteht, zeigt nur, daß der Wortlaut immer noch im Wesentlichen erhalten und nicht zu Gunsten des durch den neuen Zusammenhang ihm aufgedrungenen Sinnes vollständig umgeschmolzen ist (Vgl. z. B. 5, 25. 26. 29. 30. 13, 16. 17. 18, 12—14 und insbesondere die Parabel 22, 1—14, wo trotz der falschen Beziehung auf die Hierarchen und der dadurch im ersten Theile herbeigeführten Zusätze durch die Erhaltung des zu dieser Beziehung gar nicht passenden zweiten Theils der ursprüngliche Sinn derselben unzweifelhaft gemacht ist). Eingreifender musste die Urgestalt vieler Sprüche und Reden freilich dadurch geändert werden, daß unserm Evangelisten neben der Fassung dieser Quelle auch eine meist sehr freie Bearbeitung und Umformung derselben bei Mrc. vorlag, wie wir schon bei den sogenannten Doubletten sahen, daß derselbe Spruch an der Stelle, wo er in der Parallele mit Mrc. vorkommt, meistens ganz wesentlich nach dessen Fassung modificirt erscheint (Vgl. § 2). Bei einem Stücke wie 22, 35—40 lag es freilich im Interesse seines Pragmatismus, daß er von der freien Verarbeitung des Mrc. ganz abstrahirte und völlig auf die ursprüngliche Form, von der sich Spuren noch in der ebenfalls sehr freien Bearbeitung Luc. 10 zeigen, zurückgriff, meist aber hat der Evang. sich doch die in der Bearbeitung des Mrc. eigenthümlichen Züge nicht entgehen lassen und so eine eigenthümliche Textmischung erzeugt (Vgl. 10, 9—13. 12, 3. 4. 18, 6—9. 19, 29). In der einzigen größeren Rede, die Mrc. aufbehalten, ist er fast überall auf den ursprünglichen Text zurückgegangen, doch nicht ohne alle Zusätze des Mrc. (13, 7. 9—13. 21—23. 28. 32. 33) mit aufzunehmen, und so hat er namentlich die ausmalenden oder allegorisirenden Züge, die Mrc. den Parabeln eingeflochten, als willkommene Bereicherung der Bilderrede aufgenommen, obwohl er auch hier vielfach auf das Ursprüngliche zurückgeht.¹⁾ So entsteht die bekannte Erscheinung, welche die Kritik von jeher verwirrt und zu den entgegengesetzten Hypothesen verleitet hat, daß unser erstes Evangelium, das nach § 2 sich im Großen und Ganzen von Marcus abhängig zeigt, in den Redestücken, die es mit Mrc. gemein hat, vielfach einen ursprünglicheren Text hat. Dieselbe erklärt sich aber einfach

1) Während 12, 25. 31. 32 eine vollständige Textmischung zeigen, erscheint die Parabel v. 29 so vollständig nach Marc. 3, 27 umgegossen, daß die Urform (Luc. 11, 21. 22) kaum mehr zu erkennen ist, und ebenso ist durch die Aufnahme aller ausmalenden Züge des Marc. in 13, 3—9 die ursprüngliche Form (Luc. 8, 5—8) fast ganz verwischt. Dagegen ist in der Parabel 21, 33—42 nur der Schluß nach Marc. vollständig umgegossen und dennoch aus der Urgestalt der Schlusspruch aufbehalten (v. 43), obwohl die darin gegebene Deutung offenbar der durch jene Umbildung intendirten und durch den Zusammenhang bei Marc. geforderten widerspricht. Ein interessantes Beispiel einer völligen Textmischung aus der Urgestalt (Luc. 13, 19) und ihrer freien Umbildung bei Marc. (4, 30—32) zeigt die Parabel Matth. 13, 31. 32.

daraus, daß schon Mrc. die Quelle, aus der unser Evang. den größten Theil seiner Redestoffe entlehnt, gekannt, aber nur sehr fragmentarisch benutzt und das Entlehnte meist in freier Bearbeitung wiedergegeben hat, weshalb unser Evang. überall, wo in ihm die Redestoffe derselben vollständiger und treuer wiedergegeben sind, ihm gegenüber ursprünglicher erscheint.

Die dem ersten und dritten Evang. gemeinsame Quelle enthielt aber auch Erzählungsstücke, wie die ausgeführte Versuchungsgeschichte (4, 1—11), der Hauptmann von Capharnaum (8, 5—13) und die Dämonenaustreibung (9, 32—34 = Luc. 11, 14. 15) hinlänglich beweist, wenn man nicht die unhaltbare Urmarcushypothese (Vgl. Marcus, Einl. § 4) zu Hilfe rufen will. Aus ihr schöpfte unser Evang. in seinem ersten Theile die Heilung des Aussätzigen (8, 2—4), deren Voranstellung unter den Heilungsgeschichten des zweiten Abschnittes sich sonst nicht erklären ließe, ebenso die Geschichte von der Expedition auf das Ostufer (8, 18—34), weil die Aufnahme des dem Gesichtspunkte dieses Theiles vollständig fremden Stücks v. 19—22, das nach Luc. 9, 57—60 in unsrer Quelle stand, sich nur daraus erklärt, daß es ihm dort mit dieser Geschichte verbunden vorlag, sowie die Todtenerweckungsgeschichte (9, 18—25), von denen allen Mrc. eine ungleich reicher ausgeführte Darstellung bringt, aus welcher unser Evang. doch nur zwei kleine scheinbar kaum entbehrliche Züge (8, 26. 9, 21) und eine sehr frei behandelte geographische Notiz (8, 28) aufnimmt. Auch sonst giebt es aber eine Reihe von Erzählungsstücken, die in unserm Evang. eine kürzere Recension zeigen, während sie bei Mrc. viel reicher ausgeführt sind. Die Annahme, daß wir hier eine Verkürzung der Marcusdarstellung haben, scheitert daran, daß sich ein Motiv einer solchen nirgends nachweisen und daß sich nicht erklären läßt, wie unser Evang. trotz des steten Wiedereinlenkens in den gegebenen Text nach starken Auslassungen doch nirgends eine Unebenheit der Darstellung oder einen Mangel an Motivirung, vielmehr eine klare, in sich geschlossene, fließende Erzählungsform zeigt, wovon das einzige Beispiel einer wirklichen Verkürzung der Marcuserzählung (14, 6—13) augenfällig das grade Gegentheil zeigt. Es muß also die kürzere Erzählung die ursprüngliche sein, die Mrc. aus der unserm Evang. vorliegenden schriftlichen Quelle entnommen, aber sehr frei verarbeitet hat, (Vgl. das Nähere in m. Mrcevang.). Daß nun der erste Evang. auch da, wo ihm nach dem Gange seiner Composition (Vgl. § 2) offenbar die reichere Marcusdarstellung vorlag, entweder ganz auf die Urform der Erzählung zurückgreift (Vgl. 9, 1—8. 14, 15—21. 15, 21—28) oder doch nur einzelne Züge aus Mrc. mitaufnimmt,¹⁾

1) So entsteht auch hier im Texte unsers Evang. jene Mischung des Ursprünglichen und Secundären (Vgl. S. 21), die sich am klarsten zeigt, wo der geschichtliche Rahmen, in den die in ihrer Urform erhaltene Erzählung eingefügt, offenbar aus Marc. entlehnt ist (Vgl. 14, 13. 14. 22. 23; 15, 21. 29; 17, 1. 2. 9—14. 19; 26, 6. 14) oder dicht neben dem Ursprünglichen bei der Aufnahme eines Zuges aus Marc. sich die bearbeitende Hand des Evangelisten zeigt. So in der Anekdote von den Verwandten Jesu (12, 49) in der Verklärungsgeschichte (17, 4. 8), in der Heilung des Mondsüchtigen, wo nur in der Schlusswendung sich der Einfluß des Marc. zeigt (17, 18. 19), während hier grade auf seine reiche Ausführung vollständig verzichtet ist, und in der Salbungsgeschichte (26, 8. 13). Auch in der Taufgeschichte ist es doch,

zeigt deutlich, daß ihm diese Quelle doch zuletzt höheren Werthes als seine Marcusquelle ist (Vgl. S. 9) und daß er ihren Inhalt in seiner Schrift speziell hat aufbewahren wollen.

Daß diese Erzählungsstücke aus derselben schriftlichen Quelle herrühren, wie die oben besprochenen Redestoffe, ist bei denen evident, welche nur im ersten und dritten Evang. erhalten sind. Aber auch diejenigen, deren Ursprung zunächst nur durch die kritische Vergleichung des Matthäus- und Marcustextes ermittelt ist, erweisen sich als derselben Quelle angehörig dadurch, daß, wie in meinem Marcusevang. gezeigt, vielfach bei Mtth. und Luc. gegen Mrc., oder selbst bei letzterem allein das Ursprüngliche erhalten ist. Der Beweis dafür vollendet sich endlich dadurch, daß ein eigenthümlicher Sprachcharacter und Wortvorrath durch alle ihre zuzuweisenden Stücke hindurchgeht, dessen Nachweis freilich dadurch erschwert ist, daß eine von all unsern drei Evangelisten benutzte Quelle natürlich auch auf ihre selbstständige Darstellungsweise einen bedeutenden Einfluss geübt und als die älteste Evangelienchrift gewissermaßen den Grundtypus der evangelistischen Schriftstellerei abgegeben hat. So ist das καὶ ἰδοὺ, womit die Quelle das Auftreten neuer Personen oder neue Acte in der Erzählung einführt, vom ersten und dritten Evang. gleich häufig nachgeahmt, die feierliche Einleitung mancher Aussprüche durch ἀμὴν λέγω ὑμῖν (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν) auch von Marcus.¹⁾ Ebenso ist die in der Quelle so häufige Form der Seligpreisungen von Mtth. und Luc., die der Weherufe auch von Mrc. (14, 21) nachgeahmt. Insbesondere liebt es unser Evang., gewisse signifiante Ausdrücke der Quelle (ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὀλιγόπιστοι, γεννήματα ἐχθρῶν) auch selbstständig zu wiederholen. Mit Luc. theilt er die Vorliebe für das in der Quelle so häufige πορεύεσθαι, ἄξιος, ἕτερος, ἔμπροσθεν, mit Mrc. die wohl in der Quelle ursprüngliche Bezeichnung der Besessenen als δαιμονιζόμενοι, das προσκυνεῖν, σκανδαλίζεσθαι (Vgl. σκάνδαλον) und das dem Mrc. besonders beliebt gewordene ἐπάγειν, sowie die Nachbildung des οὕτως ἐστίν (ἐσται) der Quelle. Auch Mrc. für sich hat sichtlich 10, 21 das in der Quelle sehr häufige Bild vom θησανρός, 6, 34 das der πρόβατα und 9, 43 das πῦρ ἄσβεστον (Mtth. 3, 12) nachgebildet. Auf dies Eindringen des Sprachgebrauchs der Quelle in den Mrc. reduciren sich, soweit sie überhaupt etwas beweisen können, alle

abgesehen von der Anknüpfung, nur ein einzelner Zug (3, 16), durch dessen Herübernahme die Darstellung einen so seltsam unklaren Mischcharacter erhalten hat, der nothwendig auf die Combination zweier verschiedener Quellen führt. Indem der Evangelist 20, 29—34 mehrfach von Marc. 10, 46—52 auf die dort sichtlich benutzte Erzählung der andern Quelle zurückgreift, die er bereits 9, 27—31 nach derselben gebracht hat, und indem er die 9, 32—34 anticipirte Dämonenaustreibung 12, 22—24, wo er ihr im Zusammenhange dieser Quelle begegnete, wenn auch in freier Bearbeitung, noch einmal wiederholt, entstehen zwei interessante Erzählungsdoubletten, die den oben besprochenen Spruchdoubletten ganz analog sind.

1) Doch scheint das die Copula einschließende ἰδοὺ (Matth. 3, 17. 7, 4. 11, 8. 19. 12, 41. 42. 24, 26) der Quelle ausschließlich eigenthümlich; vielleicht auch das καὶ λέγω ὑμῖν, das höchstens Luc. 12, 5 nachgeahmt und dem καὶ, τίς (Matth. 9, 28. 15, 27), καὶ ὁ πατήρ (11, 26) entspricht, während das einfache καὶ (13, 51. 17, 25. 21, 16) nur von der Hand des Evangl. herrührt. Auch die in der Quelle so häufigen Fragen mit οὐχί sind von Matth. und Luc. nachgeahmt.

die Erscheinungen, aus denen Zeller (Theol. Jahrb. 1843, S. 528 ff.) auf eine Abhängigkeit des Mrc. von unserm Matth. geschlossen hat.

Einer der eigenthümlichsten Ausdrücke der Quelle ist die Bezeichnung Gottes als *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, dessen Ursprung aus ihr durch Mrc. 11, 25. 26, Luc. 11, 13 (Vgl. auch Luc. 6, 35 mit Mth. 5, 45) vollkommen sicher gestellt ist, entsprechend dem pluralischen *οὐρανοί*, das die Quelle noch stets gebraucht, wo nicht der Gegensatz zu *γῆ* den Sing. fordert oder ausdrücklich das Firmament gemeint ist, wie in dem ebenfalls ihr eigenthümlichen *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*. Dagegen gebrauchen Mrc. und Luc. schon ganz überwiegend den Sing. und unser Evangelist hält wenigstens jene Unterscheidung nicht mehr fest. Eigenthümlich ist ihr ferner die Bezeichnung der Schriftgelehrten als *νομικοί* (Mth. 22, 35. Lc. 7, 30. 11, 45. 46. 52. 14, 3), die gewiß in ihr noch häufiger war und in unserm Evang. nur durch das bei Mrc. gebräuchliche *γραμματεῖς* verdrängt ist, die Bezeichnung der Hölle als *γέεννα*, der Frommen des A. T.'s als *δίκαιοι* (13, 17. 23, 29. 35. Vgl. 10, 41), der Heiden als *ἐθνικοί* (5, 47. 6, 7. 18, 17), der Wüste durch *ἡ ἔρημος* (4, 1. 11, 7. 24, 26), wofür Mrc., wo er selbstständig schreibt, *ἐρημος τόπος* oder *ἐρημία*, Luc. *αἱ ἔρημοι* hat, und die Namensform *Ἰερουσαλὴμ* (Mth. 23, 37 = Luc. 13, 34), wofür unser Evang. regelmässig *Ἰερουσόλυμα* hat. Eigenthümlich ist ihr das *ὅμοιος* und *-οὖν* in der Einleitung der Parabeln, das Mrc. 4, 30. 12, 31 nur aus ihr hat, das so häufige *οἱ ἄνθρωποι* und *ἄνθρωπος* mit einem appositionellen Substantiv, wie 11, 19. 13, 24 und öfter. Das in ihr ganz gangbare *ἀγαθός* wird Mrc. 10, 17. 18 selbst von Christo ausdrücklich abgelehnt, das in ihr besonders häufige *συνάγειν* kommt bei Mrc. nur medial vor. Eine Reihe von Worten, die in ihr wiederholt vorkommen, finden sich außer den Parallelstellen in den synopt. Evang. oder im ganzen N. T. nicht mehr; so *ἀγιάζειν*, *ἀμφιεννύναι*, *ἀποδημεῖν* (nur noch Lc. 15, 3), *ἀποκρίπτειν*, *ἀφανίζειν*, *βρέχειν* (*βροχή*), *διορύσσειν*, *διψᾶν*, *ἐκριζῶν*, *ἐμπίπτειν*, *καθιστάναι*, *μεταμέλестαι* (nur noch 27, 3), *κοπιᾶν* und *προσδοκᾶν* (nur noch bei Luc.), *χορῆζειν*, oder die Substantiva *ἀλώπηξ*, *ἀμπελὼν*, *ἀνάπανσις* (Vgl. 11, 28 *ἀναπαύειν*, während Mrc. nur das Med. hat), *ἀντίδικος*, *ἀποθήκη*, *βοθρὸς*, *δυσμαί*, *ἐργάτης*, *θῆλημα Θεοῦ* (Mth. 26, 42. Lc. 22, 42 ist nur Nachbildung von Mth. 6, 10), *οἱ κεκλημένοι* (die Gäste), *κλέπτης*, *κριτής*, *μισθός*, *τάλαντον*, *φορτίον* (*φορτίζειν*), endlich Worte, wie *ἀνεκτός* (*ἀνέχεσθαι* 17, 17), *ἄμα*, *ἐνεκεν*, *ποσάκις*. Besonders geläufig ist ihr das Bild vom Fruchtbäum (Bem. das *καρπὸν ποιεῖν*), und charakteristisch sind ihr außer den schon oben genannten Ausdrücken solche, die zwar auch sonst vorkommen, aber bei ihr besonders häufig. So das *ἀποδιδόναι*, *ἀποστέλλειν*, *ἐκκόπτειν*, *ἐλεεῖν*, *θεᾶσθαι*, *θερίζειν* (*-σμός*, *-στής*, *θῆρος*), *κλείειν*, *κρούειν*, *κρύπτειν*, *μεριμνᾶν*, *μεταβαίνειν*, *νομίζειν*, *συλλέγειν*, *χρονίζειν*, die Substantive *ἀκάνθαι*, *ἐνδυμα*, *θησανρός*, oder *καλός*, *πονηρός*, *φρόνιμος*, *ὄσος*, *πλείων*, *ὥσάντως* und *ὥσπερ*. Ganz eigen sind ihr die Phrasen *εἰπεῖν κατὰ τιος* (5, 11. 12, 32) und *συναίρειν τὸν λόγον* (18, 23. 24. 25, 19) und sehr merk-

würdig, daß Luc. 11, 5—8. 11 (Mtth. 7, 9) 14, 5 (Mtth. 12, 11) 12, 42. 43 (Mtth. 24, 45. 46) 17, 7. 8 dieselbe Anakoluthie vorkommt, veranlasst durch eine der Quelle auch sonst geläufige Fragewendung. Zahlreiche andre Uebereinstimmungen im Ausdruck der aus der Quelle stammenden Abschnitte wird die Exegese notiren. Besonders evident wird aber die Benutzung der beiden verschiedenen Quellen in unserm Evangelium, wenn dasselbe Wort anders in einem aus dieser Quelle stammenden Abschnitt gebraucht wird, wie in einem aus Mrc. entlehnten. So das *ἐξομολογεῖσθαι* 11, 25, vgl. mit 3, 6; *ἀνατέλλειν* 5, 45 mit 13, 6; *ἀνιστάναι* 12, 41 mit 9, 9. 26, 62.; *ἀπέχειν* 6, 2. 5. 16 mit 15, 8; *ἀρνεῖσθαι* 10, 33 mit 26, 70. 72, *ἀσθενής* 25, 43. 44 mit 26, 41, *ὀρύσσειν* 25, 18 mit 21, 33. Das *ἀφιέναι*, das in der Quelle nur: zulassen, überlassen heißt, kommt nach Mrc. häufig im Sinne von: verlassen vor. Umgekehrt heißen die *ἀρχαῖοι* der Quelle (5, 21. 33) nach Mrc. *πρεσβύτεροι* (15, 2), und statt des *ἀνακλινεσθαι* der Quelle (8, 11. 14, 19) steht nach Mrc. 9, 10. 26, 20 *ἀνακεισθαι* und 9, 10. 14, 9 *συνανακεῖσθαι* (doch vgl. auch 22, 10. 11. 26, 7). Die Quelle schreibt *ἔνοχος* c. dat. (5, 22. 23), während 26, 66 nach Mrc. der Genit. dabei steht.

Die somit nachgewiesene zweite Quelle unsers Evangeliums, die sich vorwiegend als eine Sammlung von Redestoffen ohne geschichtlichen Zusammenhang darstellt, ist nun ohne Zweifel die alte Matthäusschrift, von der die Ueberlieferung seit Papias berichtet. Natürlich lag dieselbe unserm Evang., wie dem Luc., bereits in einer griechischen Uebersetzung vor, da nur aus einer solchen sich die sprachliche Uebereinstimmung der Parallelen erklärt. Allerdings läßt sich der Beweis dafür, daß die ermittelte griechische Quelle die Uebersetzung einer aramäischen Schrift war, nicht mit Sicherheit führen, da auch das Griechisch selbstständig schreibender Judenchristen eine stark hebraisirende oder aramaisirende Färbung zeigt. Doch tritt dieselbe immerhin in dem eigenthümlichen *ἰδοὺ* und *καὶ ἰδοὺ*, in Worten wie *γένενα*, *οὐρανοί*, in der Namensform *Ἰερουσαλήμ*, sowie in der ganzen unperiodischen Diction und vielen Einzelheiten, auf welche die Exegese hinweisen wird, hier besonders klar zu Tage. Die einzige Andeutung aber, welche die Quelle selbst 24, 15 über den Zeitpunkt ihrer Abfassung giebt, stimmt vollkommen mit dem überein, was die Ueberlieferung über den Ursprung der Matthäusschrift sagt (§ 1, S. 4. 5). Das *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω* nemlich, das schon Mrc. in der Quelle las (Vgl. Mrc., S. 422 Anm.), kann in ihr nur den Sinn gehabt haben, daß es die Leser mahnen sollte, Angesichts des von Jesu geweissagten Vorzeichens der letzten Katastrophe die daran geknüpfte Aufforderung zu erfüllen. Grade nach den ersten glücklichen Erfolgen der jüdischen Revolution, als sich der Siegestaumel des ganzen Volkes bemächtigte, lag es nahe, daß die noch in Palästina anwesenden Apostel die Zeichen der Zeit erkannten, die der Herr für das Hereinbrechen des Gerichts über Israel angegeben. Verliefs damals, also etwa im Jahre 66 Matthäus mit ihnen das Land, um sich zu den Heiden zu wenden (Euseb. hist. eccl. 3, 5), so wird die alte Ueberlieferung

Recht haben, die ihn damals für die Gemeinden, in deren Mitte er so lange gewirkt, aufzeichnen ließ, was er ihnen bis dahin mündlich verkündet (ibid. 3, 24). Dann aber ergriff er die Gelegenheit, bei der Mittheilung der Rede 24, 15. 16 die Gläubigen daran zu erinnern, daß auch für sie der von Jesu in Aussicht genommene Zeitpunkt der Flucht gekommen sei. Wenn also Eusebius 3, 5 von einer Weissagung erzählt, die den Häuptern der jerusalemischen Gemeinde durch Offenbarung geworden und sie zur Flucht nach Pella veranlasst habe, so wird dies nicht ein „fliegendes Blatt“ oder eine „Apokalypse“ gewesen sein, wie sie die moderne Kritik aus Mth. 24 auszuschneiden sucht, sondern wir erkennen in dieser Nachricht nur den sagenhaften Nachhall der Thatsache, daß im Jahre 67 jene älteste Evangelienschrift erschien und durch die in der zeitgeschichtlichen Situation unmißverständliche Einschaltung in 24, 15 zur Flucht mahnte. Auf diese Zeit führt, wie wir § 1 S. 4 sahen, auch die Nachricht des Irenäus über die Abfassungszeit unsers Evangeliums und eine in ihr entstandene Schrift konnte sehr wohl schon im Jahre 69 oder 70 dem zu Rom schreibenden Marcus (Vgl. Mrc., S. 4) bekannt sein.

Diese apostolische Quelle womöglich in ihrem Wortlaut aus ihren uns vorliegenden Bearbeitungen wiederherzustellen, wird immer die wichtigste Aufgabe der evangelischen Quellenkritik bleiben, und für eine, wenn auch natürlich nur annähernde, Lösung derselben liegen die Verhältnisse in der That ungewöhnlich günstig. Da unser erstes und drittes Evangelium zwei von einander unabhängige Schriften sind, so haben wir überall, wo sie, unabhängig von Marc., zusammenreffen, den Bestand der älteren von ihnen gemeinsam benutzten Quelle, deren Gestalt nach dem einfachen kritischen Grundsatz herzustellen ist, daß die Fassung, deren Ursprung sich aus den einfachsten Motiven erklären läßt, als die secundäre gelten muß. Steht unser erstes Evangelium in schriftstellerischer Abhängigkeit vom zweiten (§ 2), so liegt ihm überall, wo es trotzdem eine ursprünglichere Darstellung als Mrc. zeigt, dieselbe Quelle zu Grunde, die es nur treuer erhalten hat, während Mrc. sie freier bearbeitet. Tritt hier noch Lucas hinzu und zeigt Abweichungen von Marc., die entweder mit Matth. übereinstimmen oder dem Marcustext gegenüber sich als ursprünglicher erweisen, oder hat Mrc., wie die schriftstellerische Uebereinstimmung im Ausdruck zeigt, Einzelnes aus den Redestücken der apostolischen Quelle entnommen, die bei Mth. und Luc. noch vollständiger erhalten sind, so haben wir in beiden Fällen eine dreifache Bearbeitung der Quelle vor uns, aus der sich die Gestalt des zu Grunde liegenden Textes noch im Wesentlichen muß ermitteln lassen. Erscheint hier auch zuweilen der Sachbestand dadurch etwas verdunkelt, daß der erste und dritte Evang. zugleich die Bearbeitung des betreffenden Stückes bei Marc. gekannt und benutzt haben, so kann dies doch oft auch dazu beitragen, daß die Urform deutlicher sich aus der Bearbeitung herauslösen läßt. Solche Abschnitte endlich, die der erste oder dritte Evang. allein erhalten hat, die aber entweder mit Stücken der apostolischen Quelle untrennbar zusammengehören oder nach Inhalt und Form

ihnen aufs Engste verwandt sind, lassen sich wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit der Quelle zuzählen, zumal wenn sich ein einfacher Grund zeigt, weshalb sie in dem andern Evangelium weggefallen sind, oder ihre Fassung noch deutlich die Bearbeitung von einer schriftlichen Grundlage unterscheiden lässt. Im Allgemeinen hat nach Allem, was wir über seine Composition beobachtet haben, das erste Evang. das Präjudiz für sich, den Text der Quelle treuer und vollständiger erhalten zu haben. Ja, die Gestalt derselben bei Luc. erscheint zuweilen so sekundär und trümmerhaft, daß der Gedanke nahe liegt, die Quelle habe ihm bereits in einer secundären Bearbeitung vorgelegen. Allein theils schiebt eine solche Hilfshypothese das Problem nur um eine Stufe weiter zurück, theils lässt sich die Hand des Bearbeiters vielfach so deutlich als die des dritten Evang. und Verfassers der Acta erkennen, daß diese Hypothese aufgegeben werden muß. Da unser Evangelist die der Quelle entlehnten Stoffe zu größeren Redeganzheiten zu gruppieren gesucht oder seinem auf Mrc. sich gründenden Pragmatismus eingereiht hat, so wird er nur in einzelnen Fällen, wo er von Mrc. abweicht, für die Reihenfolge derselben in der Quelle einen Anhaltspunkt ergeben. Vielmehr wird dafür in erster Linie von Lucas auszugehen sein, wo ohnehin, wie wir gesehen, die einzelnen Spruchreihen und Redegruppen noch in ihrer ursprünglichen Sonderung erhalten sind. Zwar beruht auch die Composition des dritten Evang. wesentlich auf Mrc., in dessen Context er nur gelegentlich Stücke aus der apostolischen Quelle pragmatisirend einschaltet (Vgl. 19, 11—27. 22, 24—30). Aber er hat an zwei Punkten umfangreichere Einschaltungen gemacht, um darin die von Mrc. gar nicht oder nur unzureichend benutzten Stoffe der apostolischen Quelle unterzubringen, nemlich zuerst in dem Abschnitt 6, 20—8, 8 und sodann in dem sogen. Reisebericht 9, 51—18, 14. Allerdings finden sich hier auch manche aus einer andern (wahrscheinlich schriftlichen) Quelle entlehnte Stoffe dazwischen geschoben oder den Stücken der Quelle angehängt (10, 38—42. 13, 10—17. 15, 11—32. 16, 19—31. 17, 11—19. 18, 9—14), und da Luc. auch einzelne Umstellungen mit der Reihenfolge des Mrc. vornimmt, deren Absicht sich noch deutlich erkennen lässt, so können immerhin, namentlich durch die Quelle veranlasst, welcher seine Zusätze entnommen sind, auch Umstellungen vorgekommen sein; aber nicht nur steht es ganz fest, daß die in der ersten Einschaltung nachgetragenen Stücke in der Quelle vor den in der zweiten benutzten gestanden haben, sondern, wo nicht ein deutlicher Zweck seiner eine Umstellung bewirkenden Anordnung sichtbar ist, werden wir bei der durch ihn gebotenen Reihenfolge stehen bleiben müssen. Endlich wird auch Marcus, soweit bei ihm die Anordnung der Stoffe nicht durch seine schriftstellerischen Gesichtspunkte (Vgl. Mrc. Einl. § 5) bedingt ist, für die Ermittlung der Reihenfolge zu Rathe gezogen werden können. Hiernach erscheint der Versuch nicht aussichtslos, sich ein Bild von der Gestalt der apostolischen Quelle zu entwerfen, so sehr dasselbe in vielen Punkten nur auf einen mehr oder weniger hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann. Die nähere Begründung desselben muss natürlich der Detailexegeese überlassen bleiben.

Nach den oben entwickelten Grundsätzen ergibt sich als zweifellos, daß die Quelle mit den *λόγια* des Täufers (Mtth. 3, 7—12. Luc. 3, 7—9. 16. 17) begann, die dann natürlich auch durch irgend ein Wort über das Auftreten desselben eingeführt sein mussten (Vgl. zu Mtth. 3, 1). Daran schloß sich jene ältere Darstellung der Taufe Jesu, die namentlich durch das Wort, womit Jesus sein Begehren nach derselben rechtfertigte, und durch die im Gesicht an den Täufer ergehende Himmelsstimme sich characterisirt (Vgl. Jahrb. 1865, 2. S. 353. 54, Mrc., S. 49), und die ausführlichere Versuchungsgeschichte (Mtth. 4, 1—11. Luc. 4, 1—13), in der es der Quelle vor Allem auf die Worte, mit welchen Jesus die Anmuthungen des Teufels zurückwies, ankam (Vgl. Jahrb. a. a. O. S. 354. Mrc., S. 51). Könnte es hienach scheinen, als habe auch sie schon eine zusammenhängende Geschichtserzählung beabsichtigt, während doch gewiß in der Ueberlieferung Taufe und Versuchung von jeher verbunden wurden, so schwindet auch dieser Schein, wenn wir sehen, wie die Quelle dann sofort, ohne von dem Amtsantritt Jesu oder der Sammlung von Jüngern durch ihn erzählt zu haben, ihn auf den Berg steigen und dort die Rede halten liefs, in der sich Jesus seinen Anhängern gegenüber über sein Verhältniß zum mosaischen Gesetz aussprach. Denn daß diese Rede das Erste war, was die Quelle aus seiner Wirksamkeit mittheilte, erhellt sowohl aus der Art, wie sie der erste Evangelist Cp. 5—7 als erstes Beispiel seiner Lehrweise einführt, als daraus, daß sie das erste Stück in der ersten Einschaltung des Lucas (6, 20—49) bildet. Wir werden freilich weder in der vielfach erweiterten Bearbeitung unsers Evang. noch in der stark verkürzten des Lucas die Urgestalt dieser Rede wiederfinden, sondern dieselbe durch eine kritische Analyse beider Bearbeitungen herstellen müssen, deren Richtigkeit sich sofort daran erproben wird, daß dann die Einheitlichkeit der Rede und ihre geschichtlichen Beziehungen ins klarste Licht treten. Wir begegnen nun am Schlusse dieser Bergrede zum ersten Male jener Uebergangsformel (Mtth. 7, 28), die, weil sich Luc. 7, 1 offenbar als Wiedergabe derselben verräth und weil ihre periodische Wiederkehr im ersten Evang. sich aus der inneren Oeconomie desselben nicht erklären läßt (Vgl. Stud. und Krit. 1861, S. 75), nothwendig schon in der Quelle gestanden haben muß und dort den Uebergang von einem gröfseren Redestück zu einem Erzählungsstück markirte. Welches dieses aber war, ergibt sich daraus, daß der erste Evang. die Reihe seiner Heilungsgeschichten mit der vom Aussätzigen begann (8, 2—4), die auch Marcus 1, 40—45 als erstes Stück aus dieser Quelle aufgenommen hat (Vgl. Jahrb. 1865, S. 336. Mrc., S. 71). Offenbar war es nicht nur das Wort, mit welchem Jesus diese Heilung vollzog (8, 3), sondern vor Allem das, womit er thatsächlich seine conservative Stellung zur gesetzlichen Ordnung bewährte (8, 4), nachdem er dieselbe in der Bergrede prinzipiell ausgesprochen, was dieser Erzählung ihre Stellung unmittelbar nach derselben verschaffte. Ihr folgte nach Mtth. 8, 5—13, wie nach Luc. 7, 1—10, der Hauptmann von Capharnaum mit dem Worte, welches dem Glauben die Heilung verhiefs (8, 10. 13. Vgl. Jahrb. 1865, S. 330), und, da sich die schrift-

stellerischen Motive, aus denen der erste Evang. die dazwischenstehenden Heilungsgeschichten anreihet, noch überall wahrnehmen lassen, die Todtenerweckung (Mtth. 9, 18—25. Vgl. Jhrb. 1865, S. 346. Mrc., S. 182), die strenggenommen nicht in diese Reihe gehört.¹⁾ Fand in der Quelle diese Erzählung schon wegen des Wortes an die Blutflüssige, das ihrem Glauben die Heilung verhieß (9, 22, vgl. mit 8, 13) Aufnahme, so brachte sie nun noch das wunderbare Wort Jesu, das gleichsam den Tod in Schlaf verwandelte (9, 24).

Das zweite grössere Redestück der Quelle begann, da Mtth. 10 nur aus Gründen, die in der Composition des ersten Evang. liegen, vorgeschoben ist, nach Mtth. 11, 2—19, sowie nach Luc. 7, 18—35, mit der Täuferbotschaft. An die Antwort Jesu schloß sich, wie beide Evangelien zeigen, eine Rede Jesu an das Volk, die, wenn zwischen Mtth. v. 15 und v. 16, wie wir aus Luc. 7, 29. 30 (= Mtth. 21, 31. 32) zu beweisen versuchen werden, die Parabel Mtth. 21, 28—30 ausgefallen, mit zwei von Jesu selbst gedeuteten Gleichnissen schloß. An diese Rede muß sich, da Luc. 7, 36—8, 3 offenbar eine Einschaltung des Evang. aus andrer Ueberlieferung ist, sofort die Parabelrede angeschlossen haben, deren erstes Stück noch Luc. 8, 4—8 aus der apostol. Quelle entlehnt ist. Bei Mrc., dem unser Evang. folgt, hat diese Rede nur aus Gründen, die in der Anlage seiner Composition liegen (Vgl. Mrc., S. 135), in Cp. 4 eine scheinbar spätere Stellung erhalten. Da die beiden Parabeln Mtth. 13, 31—33 nur aus Anlaß von Mrc. 4, 30—32 eingeschaltet sind, so bestand die Rede ursprünglich aus fünf Parabeln, in denen Jesus in klarem Gedankenfortschritt, dessen geschichtliche Beziehungen noch deutlich genug hervortreten, über die Art, wie er das Gottesreich gründen wolle, und zum Schlusse in einem ebenfalls parabolischen Wort über den Grund seines Parabellehrens sich aussprach. Ist jenes aber der geschichtliche Zweck der Parabelrede, so ist auch klar, warum die Quelle dieselbe auf das Urtheil Jesu über die mit der Art seines Auftretens unzufriednen Volksmassen folgen liefs, da er sie in dieser Rede eben über dieselbe zu verständigen suchte. Zum zweiten Male begegnen wir nun der Uebergangsformel 13, 53, welche hier zu der Erzählung von der Expedition nach dem Ostufer (Vgl. Jhrb. 1865, S. 341—45. 332) überleitete. Mrc. knüpft dieselbe nemlich in einer Weise zeitlich genau an den Schluß der Parabelrede (Vgl. Mrc., S. 137. 66), welche aus seiner Composition nicht erklärlich wäre, wenn ihm diese zeitliche Verknüpfung beider nicht in seiner Quelle gegeben war; und daß der erste Evang. sie lediglich aus sachlichen Gründen heraufgenommen, liegt auf der Hand. Die Quelle

1) Die Art, wie sie der erste Evangelist nach Capharnaum versetzt, erklärt sich nur daraus, daß sie schon in der Quelle auf den Hauptmann von Capharnaum folgte und so ebendasselbst spielte. Auch Marc., der nur durch den sachlichen Gesichtspunkt, unter den er sie stellt, bewogen ist, sie viel später zu bringen, scheint sie dorthin zu versetzen, und Lucas, der die viel ausgeführtere Darstellung des Marc. bringen wollte, ersetzt sie in seiner Einschaltung (7, 11—17) durch eine analoge Geschichte aus andrer Ueberlieferung. Ich hoffe aber zu zeigen, wie schon die Quelle die Hinweisung Jesu auf die Jesajastelle in dem in der Quelle gleichfolgenden Wort 11, 5 ausdrücklich durch eine Beziehung auf Wunderthaten, wie die Reinigung des Aussätzigen und die Todtenerweckung, die sie bereits erzählt hatte, ergänzte.

wollte mit dieser Erzählung zuerst die beiden denkwürdigen Worte Jesu (8, 20. 22. Vgl. Luc. 9, 58. 60) aufbewahren, die nur in der Situation, in der sie gesprochen, ganz zu verstehen waren, die Erzählung selbst aber drehte sich um das wunderbare Wort, in dem die Ohrenzeugen seine Herrschaft über die Natur wahrzunehmen glaubten (8, 26. 27), und um das Machtwort, mit dem er die Dämonen austrieb (8, 32). An die Erwähnung der Heimkehr von dieser Expedition scheint sich, wie in unserm ersten Evang., die Heilung des Gichtbrüchigen (9, 1—8. Vgl. Jahrb., S. 337. Marc., S. 76) angeschlossen zu haben.

Das dritte gröfsere Redestück der Quelle begann die Aussendungsrede, welche Luc. als erstes Hauptstück seiner zweiten Einschaltung unmittelbar nach den Sprüchen Luc. 9, 57—60 (= Mth. 8, 19—22) bringt, wenn auch mit geänderter Adresse (10, 2—16). Wir werden zeigen, wie derselben der Abschnitt Mth. 10, 17—39 eben so fremd ist, wie ihr die vom ersten Evang. nach 11, 21—24 verpflanzten Sprüche angehört haben müssen (Luc. 10, 12—15), weil nur sie den dritten Evang. bewegen konnten, mit dieser Rede die aufsergaliläische Wirksamkeit Jesu zu eröffnen. Da sich hieran nach Luc. 10, 17—20 sofort die Worte an die rückkehrenden Jünger anschlossen, so kann die Uebergangsformel Mth. 11, 1 hier nicht an ihrer richtigen Stelle stehen, sondern erst am Schlusse nach weiter daran geschlossenen Jüngeranweisungen gestanden haben. Hier allein nemlich kann, wie schon Holtzmann, S. 147 sah, an die Seligpreisung der Zwölf (Luc. 10, 21—24 = Mth. 11, 25—30. 13, 16. 17) sich der Rangstreit und die Rede Jesu über das demüthige Dienen und den Lohn im Gottesreich angeschlossen haben, die Luc. für die Geschichte des letzten Mahles aufgespart hat (22, 24—30).¹⁾ Dann folgten das Gebet des Herrn und die Ermahnungen zum rechten Beten, die Mth. in die Bergrede verpflanzt hat (6, 9—13. 7, 7—11), nur ohne die Parabel, die doch, wie wir zeigen werden, im engsten Zusammenhange mit den folgenden Sprüchen steht (11, 1—13). Hier also kann die Quelle erst mit Mth. 11, 1 von den Jüngerunterweisungen zu den folgenden Erzählungen übergegangen sein, von denen die beiden ersten nur die thatsächliche Illustration zu der Verheissung der Gebetserhörung bildeten. Es waren dies die Geschichte vom cananäischen Weibe (Mth. 15, 22—28, Vgl. Jahrb. 1865, S. 331), welche Marc.

1) Es ist diese Rede neben der Aussendungsrede die einzige, die in der Quelle an die Zwölf speziell gerichtet war, wie Luc. 22, 30 (= Matth. 19, 28) zeigt, weshalb auch Marc. seine Reminiscenzen daran (9, 33—35. 10, 28—31. 42—45) ausdrücklich vor diesen gesprochen sein läßt und namentlich den Rangstreit selbst 9, 33 nach Capharnaum versetzt, von wo nach der Quelle Jesus die Jünger ausgesandt und wo er also die rückkehrenden empfangen zu haben scheint. Hierher hat auch Matth. noch ihren Eingang versetzt (18, 3), während, wie ich zu zeigen hoffe, der weitere Uebergang zu Luc. 22, 25—27 (bei Matth. nach Marc. erhalten in 20, 25—27) nach 23, 8. 9 versprengt ist. An Luc. 22, 27 schloß sich dann die Parabel Luc. 14, 8—11 an, deren Schlusspruch noch Matth. 23, 12 erhalten ist (Vgl. z. d. St.) und die den Uebergang zu der Verheissung Luc. 22, 29. 30 bildet, die Matth., wieder durch Marc. 10, 28 ff. veranlaßt, in ihrem vollständigen Zusammenhange sammt der Schlussparabel 19, 27—20, 16 gebracht hat. An die Stelle dieser Rede hat Luc. wieder ein ähnliches Stück, aber aus der apostol. Quelle, gesetzt (10, 25—37), das auch die dienende Liebe empfiehlt, dem er aber ein Pendant aus eigner Ueberlieferung hinzugefügt hat, welches ihr gegenüber das Hören des Worts als das Eine, was Noth thut, characterisirt (10, 38—42).

und ihm nach unser Mtth. rein aus sachlichen Gründen seinem Cap. 7 eingereiht hat (Vgl. Mrc., S. 254), und die schon formell so ähnliche Blindenheilung (9, 27—30, vgl. Jahrb. a. a. O. S. 335). Dafs diese aber in der Quelle mit Luc. 11, 14. 15 verbunden war, zeigt noch deutlich Mtth. 9, 32—34.

Diese Dämonenaustreibung bildete aber schon in der Quelle die Einleitung zu der Vertheidigungsrede Jesu wider den Vorwurf der Teufelsgenossenschaft, welche den vierten grofsen Redeabschnitt eröffnet. Ihr folgte in der Quelle die Rede wider die Zeichenforderer, die sich, wie jene, aus Mtth. 12. Luc. 11 noch vollständig herstellen lässt, und zwischen ihnen stand die Anekdote von den Verwandten Jesu, die Luc., da er sie nach Mrc. schon gebracht, wieder durch ein verwandtes Stück (11, 27. 28) ersetzt hat (Vgl. Jahrb. 1865, S. 326. 27. Mrc., S. 133). Auf Luc. 11, 36 müssen nun in der Quelle das von Luc. bereits antizipirte Stück (Luc. 10, 25—37), das Mtth. 22, 35—40 nur theilweise erhalten ist, und wahrscheinlich noch vor demselben die Sprüche über die rechte Art der Sabbathfeier (Mtth. 12, 3—8) gestanden haben, die Luc. nachdem er 6, 3—5 aus Mrc. gebracht, natürlich wegliefs, zusammen mit der Sabbathheilung der apostolischen Quelle, die er 14, 1—6 (Vgl. Mtth. 12, 10—12) seinem Pragmatismus zu Liebe eingereiht hat. Doch lässt sich die Stellung dieser beiden Stücke immerhin am wenigsten sicher bestimmen. Jedenfalls aber folgte dann die grofse Strafrede Luc. 11, 39—52, die Mtth. auf Anlafs von Mrc. 12, 38—40 erst Cp. 23 bringt und die noch Mrc. nach 12, 28—34 in nahem Zusammenhange mit Luc. 10, 25—37 gelesen haben mufs. Den Schluss dieser Strafrede (Mtth. 23, 37—39), die sich ebenfalls in ihrer Urgestalt noch vollkommen herstellen lässt, hat Luc., da er in die v. 37. 38 gezeichnete Situation unmöglich hineinpasste, abgeschnitten, um ihn 13, 34. 35 mit einem analogen Ausspruch zu verbinden. Die Quelle aber, die hier zusammenstellte, was sie von Erinnerungen an die Conflicte Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aufbewahrte, knüpfte an die Weissagung in 11, 49 nun noch eine Rede an die Jünger, welche im Hinblick auf die auch ihnen drohenden Verfolgungen vor Menschenfurcht warnte und mit der Verheifsung göttlichen Beistandes sie tröstete (Luc. 12, 2—12 = Mtth. 10, 17—33). Da unser Evang. das letzte Redestück dieses Abschnitts in die Aussendungsrede verflochten hat, erklärt sich, wie die auf dasselbe folgende Uebergangsformel verloren gegangen oder vielmehr, mit der Schlussformel des vorigen Abschnitts verschmolzen, am Schlusse der Aussendungsrede (11, 1) erscheint. Mit einer solchen mufs nemlich die Quelle hier zu der von Luc. bereits nach Mrc. gebrachten Speisungsgeschichte übergegangen sein, die dort bereits mit einem Rückzuge Jesu begann (Vgl. Jahrb. 1865, S. 347. Mrc., S. 226. 27), wie ein solcher nur nach den im vorigen geschilderten Conflicten mit der herrschenden Partei motivirt erscheint. Es war dies vielleicht die einzige Geschichte, die nicht sowohl um des Wortes Jesu Mtth. 14, 16 willen (obwohl sie in der Urrelation wesentlich auf die Erfüllung desselben herauskommt), als um der wunderbaren Machtthat Jesu selbst willen in die Quelle aufgenommen war.

Um so mehr wird mit ihr aufs Engste die Geschichte zusammengehören, die Luc. 12, 13—21 folgt und die dann ihrerseits zu der, wie wir zeigen werden, unauflöslich mit ihr verbundenen Jüngerrede v. 22—34 überleitete, welche den fünften großen Abschnitt eröffnete und welche unser Matthäus seiner Bergrede einverleibte (6, 19—34). An die Erwähnung der himmlischen Schätze und der beständigen Richtung des Herzens auf dieselben schloß nun die Quelle wieder eine kleine Parabelrede, welche die von Jesu geforderte Wachsamkeit und stete Bereitschaft im Dienst des Herrn durch den Hinweis auf die unvermuthete Wiederkunft desselben und die dabei abzulegende Rechenschaft als die wahre Klugheit characterisirte. Denn wir werden zeigen, wie Luc. 12, 35—36 nur der Ueberrest der Parabel von den zehn Jungfrauen ist (Vgl. zu Mth. 25, 13) und wie die die Schlufsgnome derselben erläuternden folgenden Verse (37. 38) zu dem noch Mth. 24, 43—51 erhaltenen Schlufs der Rede (Luc. 12, 39—48) überleiteten. Unmöglich aber kann die Art, wie Luc. 12, 49 die Rede plötzlich eine ganz neue Wendung nimmt, ursprünglich sein, und da Luc. die letzte Parabel im Vorigen speziell auf eine Frage des Petrus (v. 41) und damit auf seine besondere Rangstellung bezieht, so liegt die Vermuthung nahe, daß hier in der Quelle die Verheißung an Petrus stand, die mit dem Petrusbekenntniß, das seine Einleitung bildete (Mth. 16, 13—18), bei Luc., der dieses bereits nach Mrc. gebracht hatte, fortfallen musste. Haben wir demnach hier in der Quelle das Original des Abschnittes Mrc. 8, 27—30, so bildete für die dortige erste Leidensverkündigung Jesu (8, 31—33) die erste Leidensverkündigung unsrer Quelle (Luc. 12, 49. 50) die Grundlage, und daran schlossen sich vielleicht die Worte, welche der Einschaltung Luc. 22, 35—38 zu Grunde liegen. Denn jedenfalls folgte, wie bei Mrc. 8, 34—9, 1, auch hier eine Leidensverkündigung an die Jünger (Luc. 12, 51. 52), die im ersten Evang., wie die gleichen im vorigen Abschnitt, in die Aussendungsrede verflochten erscheint (10, 34—36). Die kleine in ihren geschichtlichen Beziehungen noch so durchsichtige Volksrede 12, 54—59 (Vgl. Mth. 16, 2. 3. 5, 25. 26) bildete dann den Uebergang zu gelegentlichen Ermahnungen an das Volk, die wahrscheinlich mit der Parabel vom Feigenbaum abschlossen (13, 1—9). Da die Sabbathheilung Luc. 13, 10—17 aus einer andern Ueberlieferung stammt, knüpften sich daran zwei Parabeln, welche die Bestimmung des Gottesreichs für das ganze Volk aussprachen (Luc. 13, 18—21, von unserm Evang. mit Mrc. nach Mth. 13 versetzt), und dann eine ernste Warnung, welche auf den Ausschlufs Vieler vom Gottesreich und die Berufung der Heiden hinweist (13, 23—29. Vgl. Mth. 7, 13. 14. 22. 23. 8, 11. 12). Darauf folgten, an die in der Anekdote 13, 31—33 enthaltene Leidensverkündigung angeknüpft, die direct den Uebergang des Gottesreichs von den Juden zu den Heiden weissagenden Parabeln von den rebellischen Weingärtnern und vom großen Gastmahl (14, 15—24), dessen nur bei Matth. (22, 1—14) erhaltener zweiter Theil zu der Volksrede überleitete, in welcher Jesus die ernstesten Anforderungen der Jüngerschaft darlegte (Luc. 14, 25—35. Vgl. Matth. 10, 37—39. 5, 13.

Mrc. 8, 34. 35).¹⁾ Endlich bildeten die beiden Gleichnisse vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9) und von den anvertrauten Pfunden (s. u. Anm. 1), welche die rechte Klugheit und Treue in der Benutzung des irdischen Gutes lehren und in die Spruchreihe Luc. 16, 10—13 (Vgl. zu Mth. 6, 24) auslaufen, den Uebergang zu der Rede vom Aergerniß (Luc. 17, 1—4), die der erste Evang. auf Anlaß von Mrc. 9, 42 in Mth. 18, 6—35 vollständig wiedergegeben hat. Von da leitete die Uebergangsformel Mth. 19, 1, wie der davon Luc. 9, 28 noch erhaltene Rest zeigt, zu der Verklärungsgeschichte über, die schon in der Quelle mit der Heilung des Mondstüchtigen verbunden war (Vgl. Jahrb. 1865, S. 350 ff. Mrc., S. 294 ff.). Wenn jene als Seitenstück zur Taufgeschichte schon wegen der Gottesstimme Mth. 17, 5 nicht fehlen durfte, so diese wegen des bedeutsamen Schlußwortes Mth. 17, 20, das, da Luc. die Geschichte selbst nach Mrc. schon Cp. 9 gebracht hatte, allein noch Luc. 17, 6 erhalten ist.

An die Parabel 17, 7—10, die wenigstens ihrer Grundlage nach der Quelle angehören dürfte, da sie namentlich im Eingange den Sprachcharacter derselben sehr deutlich zeigt, schloß sich nun das sechste grössere Redestück und hier dürfte die Ermahnung zu einer Liebe, die nicht nach Vergeltung trachtet, ihre Stelle gefunden haben, wie sie die Grundlage von Luc. 14, 12—14 bildet, und die Grundlage von Mth. 25, 31—46, welche im letzten Gericht der barmherzigen Liebesübung den höchsten Lohn versprach. Hier brachte denn auch die Quelle die erste directe Erwähnung der Wiederkunft, die in Luc. 12, 35—48 nur in parabolischen Bildern angedeutet war, und daran schlossen sich dann, da Luc. 17, 11—19 offenbar aus einer andern Ueberlieferung stammt, die beiden grossen Parusiereden, die unser Evang. in Mth. 24 zusammengearbeitet hat, von denen die eine nach Mrc. 13 von beiden Evangelisten an den Schluß der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu versetzt ist, die andre sich nach Luc. 17, 20(22)—18, 8 noch vollständig herstellen läßt. Dann leitete die Quelle mit der letzten Uebergangsformel (Mth. 26, 1) zu der Salbungsgeschichte über (Vgl. Jahrb. 1865, S. 356. Mrc., S. 441), welche mit dem auf sein Begräbniß vorausweisenden Worte Jesu (26, 12) den Schluß des Ganzen bildete.

Es erhellt hieraus, daß die Kirchenväter mit vollem Recht in unserm griechischen Matthäus immer noch die alte Apostelschrift sahen, die ihrem wesent-

1) Daß Luc. 13, 34—44, 11 anderwärts seinen Platz in der Quelle hatte, haben wir bereits gesehen, und dasselbe wird von 14, 12—14 gelten, da dieses Stück ebenfalls nur wegen der v. 1 gesetzten Situation hier eingeschoben ist. Diese Situation hat aber Luc. eben wegen der Parabel vom Gastmahl erfunden, die also jedenfalls hier stand und die, wie noch aus unserm Matth. erhellt, in der Quelle das Pendant zu dem Gleichniß von den rebellischen Winzern bildete, das beide mit Marc. in die Geschichte der letzten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem verflochten. In Cp. 15 hat Lucas zwei Parabeln der apostolischen Quelle, die in ihr eine ganz andre Beziehung hatten (Vgl. zu Matth. 18, 14), mit der vom verlorenen Sohne verbunden, die er nach anderer Ueberlieferung bringt, und ähnlich Cp. 16 die vom ungerechten Haushalter mit dem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus. Letztere scheint aber nur an die Stelle des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden getreten zu sein, das Lucas 19, 12—27 seinem Pragmatismus zu Liebe einficht, während es unser Evang. in seine große Parusierede verarbeitet hat (25, 14—30), obwohl es mit der Parusie gar nichts zu

lichen Inhalte nach in denselben übergegangen ist,¹⁾ während Luc. zwar Einiges mehr aus ihr erhalten, aber Vieles auch gar nicht und Vieles so verkürzt und verarbeitet gegeben hat, daß kaum mehr die zu Grunde liegende Quelle erkannt werden konnte. Ebenso klar ist, wie eine Schrift, deren Hauptabsicht so sichtlich auf die Erhaltung und Sammlung der Aussprüche Jesu gerichtet war, in der die eingestreuten skizzenhaften Erzählungen fast sämtlich nur den geschichtlichen Rahmen für einzelne wichtige Aussprüche Jesu bildeten, ihrem Hauptinhalt nach als eine Zusammenstellung der *λόγια νογια* characterisirt werden konnte. (Vgl. § 1). Nur die gangbare Bezeichnung derselben als eine Rede- oder Spruchsammlung wird als irreführend aufgegeben werden müssen; denn den eigentlichen Reden, die sich in klarem Gedankenfortschritt um ein bestimmtes Thema drehen oder sich auf einen bestimmten geschichtlichen Anlaß beziehen, stehen doch auch häufig nur locker verbundene Spruchreihen und Parabelgruppen zur Seite, in denen ebensogut schon der älteste Concipient Verwandtes zusammengestellt haben kann; ganz aphoristische einzelne Sprüche oder Parabeln aber, von deren Zusammenstellung man sich ohnehin kaum eine rechte Vorstellung machen kann, lassen sich nirgend mit Sicherheit in ihr nachweisen, da auch Sprüche, wie Mtth. 5, 7—9. 23. 24. 7, 6. 15, 13, soweit sie in der Quelle standen, leicht in irgend eine Spruchreihe oder Rede verflochten gewesen sein können. Ebenso setzt das, was wir von Papias über diese Schrift hören, durchaus nicht voraus, daß dieselbe eine völlig plan- und ordnungslose Zusammenhäufung der Redestoffe gewesen ist. Rührt dieselbe von einem Ohrenzeugen her, so muß die Reihenfolge der größeren Reden, sowie die Verbindung einzelner Redestücke unter sich oder mit kleineren Erzählungen auf bestimmter Erinnerung beruhen, und hier dienten offenbar die die einzelnen Abschnitte der Schrift theilenden Erzählungsgruppen, soweit dieselben meist einzelne hervorragende Ereignisse des Lebens

thun hat. Ueber die in der Einleitung zu dem Gleichniß 16, 19—31 verarbeiteten Sprüche der apostol. Quelle vgl. zu Matth. 11, 15.

1) Sicher ausgefallen ist, abgesehen von vereinzelt Sprüchen, nur die geschichtliche Einleitung der Sprüche vom Gebet (Luc. 11, 1), der Spruchreihe vom Sorgen und Schätzensammeln (12, 13—21) und vielleicht die der zweiten Parusiere (17, 20—22), sowie einige mit solchen Spruchreihen verbundene Parabeln (11, 5—8. 14, 28—33), weil der Evang. dieselben in größere Reden hineinverflochten hat. Ferner die Rede an die rückkehrenden Jünger (10, 17—20), da bei ihm nach seiner Auffassung der Aussendungsrede das wirkliche Ausgehen und also auch die Rückkehr der Jünger wegfallen mußte, sowie die Anekdoten 13, 1—5. 31—33, für die er in dem seiner Darstellung zu Grunde liegenden geschichtlichen Gerüst des Marc. keine Stelle fand. Mit Luc. 13, 1—5 fiel aber auch die daran geschlossene Parabel v. 6—9 fort. Ueber der directeren Leidensverkündigung aus Marc. (Mtth 16, 21—23) ist die dunklere indirecte Luc. 12, 49. 50, über der folgenden Jüngerrede (Mtth. 16, 24—28) die Weissagung an die Jünger fortgefallen, welche die Grundlage von Luc. 22, 35. 36 bildet. Von dem Parabelpaar Luc. 15, 3—10 ist die zweite Hälfte weggefallen, weil sie zu der Beziehung, die der Evang., durch Marc. veranlaßt, der ersten gab (Vgl. zu Matth. 18, 10. 14), nicht paßte; und aus ganz gleichem Grunde die zweite Hälfte von Luc. 17, 26—30 und die mit der Parabel von den Talenten verbundene vom ungerechten Haushalter (16, 1—9). Ebenso fand Luc. 12, 37. 38 in seiner Verarbeitung des betreffenden Abschnitts, die Stücke Luc. 17, 7—10. 14, 22—24 im Zusammenhange mit seiner Verarbeitung von Matth. 25, 35—46 und die Parabel 10, 30—37 neben seiner Verwendung des Stücks, zu dem sie gehört (wenn sie aus der Quelle stammt), keine Stelle mehr.

Jesu enthalten, dem Verfasser selbst bereits zur zeitlichen Orientirung. Anderes dagegen, das nicht mehr in der Erinnerung irgend wie zeitlich fixirt werden konnte, musste nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengereiht werden, und so entstanden Verbindungen wie die des Aussätzigen mit der Bergrede, der Cananäerin mit den Sprüchen vom Gebet, oder Gruppen wie die Jüngerreden im 3., die Streitreden im 4., die eschatologischen Reden im 6. Abschnitt und ähnliches. Diese sachliche Anordnung, durch die manche Redestücke, wie z. B. die große Strafrede Luc. 11, offenbar als zu früh gestellt erscheinen, war aber schon dadurch herbeigeführt, daß die Schrift überhaupt keine zusammenhängende Geschichtsdarstellung enthielt und darum die letzte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und die sogen. Leidensgeschichte, die ohne eine solche gar nicht berührt werden konnten und in die zeitlich so manches hineingehörte, in ihr gar keine Stelle fanden. Dies hing übrigens auch wohl damit zusammen, daß diese Schrift, wie schon die älteste Nachricht über ihre Entstehung andeutet, aus der mündlichen apostolischen Ueberlieferung hervorwuchs und diese ihr Gepräge in Jerusalem erhielt, wo man natürlich die dort vor Aller Augen geschehenen Dinge nicht erst erzählen durfte. Gewiß hat sich die abgeschliffene Form vieler jener kurzen Erzählungsstücke schon bei der mündlichen Verkündigung der Apostel in den engeren Kreisen der Gläubigen, die doch wohl vorwiegend auf die lehrhaften Pointen derselben gerichtet war, festgestellt; in ihr hat sich auf Grund gemeinsamer Erinnerung die Form auch längerer Reden erhalten, in ihr ist gewiß schon manches sachlich verwandte so zusammengefügt, wie unsre Evangelisten es in ihrer Quelle lasen und wie wir es noch aus ihren Bearbeitungen reconstruiren können. Umsomehr bleibt diese Schrift, in deren richtiger Erkenntniß das Wesen der Eichhornschen Urevangeliumshypothese, wie der Gieseler'schen Traditionshypothese zu seinem Rechte kommt (Vgl. Mrc., S. 16), für uns eine Quelle ersten Ranges, deren Bestand und Gestalt zu ermitteln eine der wichtigsten Aufgaben der Evangelienkritik sein muß.

§ 4. Der griechische Matthäus.

Unser erstes Evang. beginnt mit einem Geschlechtsregister, welches durchweg darauf angelegt ist zu zeigen, daß Jesus der aus dem Samen Abrahams stammende Davidide sei, in welchem nach der göttlichen Leitung des davidischen Hauses das seit dem Exil untergegangene Königthum desselben wiederhergestellt werden musste (1, 1—17). Da nun aber nach 1, 16 Jesus nicht der leibliche Sohn des Davididen Joseph, sondern nur der Sohn seiner Ehegattin war, so zeigt 1, 18—25, wie er der Verheißung gemäß (1, 22. 23) von dieser im Stande der Jungfräuschaft geboren, aber erst nachdem Joseph sie auf ausdrücklichen göttlichen Befehl trotz ihrer Schwangerschaft heimgeführt, so daß er von vornherein als sein rechtmäßiger Sohn und als Erbe der auf seinem Hause ruhenden Verheißung adoptirt war. Wir erfahren sodann, wie dem auf Grund der Weis-

sagung (2, 5. 6) in Bethlehern geborenen Königs-kinde von den heidnischen Weisen gebulldigt (2, 1—12), wie dasselbe von dem derzeitigen Könige seines Volks verfolgt und nur durch wunderbare göttliche Fügungen errettet ist (2, 13—18), wie beides schon in der Weissagung vorgesehen (Vgl. v. 15. 17. 18). Der Schlufs des Cap. zeigt endlich in offenbar apologetischer Weise, wie es kam, dafs das Königs-kind nicht in der alten Königsstadt, sondern, ebenfalls der Weissagung gemäfs (Vgl. v. 23), in dem verachteten galiläischen Nazareth aufwuchs. Diese Geburts- und Kindheitsgeschichte, die unser Evang. der Vorgeschichte des Mrc. voraufschickt, kann gleichsam als das Programm seiner Schrift betrachtet werden. Dieselbe will Jesum als den verheifsenen König Israels d. h. als den Messias darstellen, dessen Schicksale von Anfang an der Weissagung entsprochen haben, zugleich aber klarlegen, wie schon die Geschichte seiner Kindheit es vorangedeutet habe, dafs er von den Obersten seines Volks verfolgt, dagegen von den fernen Heiden als Messias anerkannt sei. Daher lässt der Evang. auch sofort in der weiteren Vorgeschichte den Täufer die Nähe des (von ihm zu errichtenden) Reiches verkündigen (3, 2) und die herrschenden Hauptrichtungen im Volk, die nachmals sein Verhalten gegen Jesum bestimmten, von vornherein als grundverderbt charakterisiren (3, 7). Das Auftreten Jesu in der Nordmark des Landes motivirt er nicht nur wieder durch eine Prophetenstelle, sondern deutet in derselben an, wie grade den am meisten mit Heiden durchsetzten Landestheilen zuerst das Licht des messianischen Heiles aufging (4, 14—16). Indem dann Jesus mit der frohen Botschaft vom Reiche auftritt (4, 23), die selbst die Bewohner des benachbarten Heidenlandes herbeizieht und von Jesu geheilt werden lässt (v. 24), gestaltet der Evang. die erste Rede, die er aus der apostolischen Quelle bringt, durch seine Erweiterungen zu einer umfassenden (freilich die alttestamentliche im vollen Umfange bestätigenden, vgl. 5, 17. 7, 12) Gesetzgebung für das von dem Messias zu gründende Reich (Cp. 5—7) und weist auch die im Folgenden geschilderte Heilthätigkeit des Messias als eine in der Weissagung bereits vorgesehene nach (8, 17). Dabei unterlässt er nicht, gleich in die zweite seiner Heilungsgeschichten einen Ausspruch Jesu einzuschalten, der prophetisch auf die Berufung der Heiden und die Verwerfung Israels hinweist (v. 11. 12). Indem der Evang. an die Spitze seines zweiten Theils die Aussendungsrede stellt und dieselbe auf die spätere Apostelmission bezieht (Vgl. S. 18), gewinnt er nicht nur eine Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie Jesus ursprünglich dieselbe ausschliesslich für das Volk der Verheifsung bestimmt habe (10, 5. 6), sondern gestaltet dieselbe auch durch die Einschaltung der Weissagungen über das künftige Jüngerschicksal (10, 17—39) selbst zu einer Weissagung von der Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus und seine Sache im Volke fand, wie sie der ganze Theil in ihrem Beginne schildert. Indem er aber das Verhalten Jesu dieser Feindschaft gegenüber als der Weissagung entsprechend charakterisirt (12, 17 ff.), unterlässt er nicht, auch hier mit dem Prophetenwort auf die schließliche Theilnahme der Heiden am Heil hinzuweisen (v. 21). Dagegen wird die Verstockung des Volkes 13, 14. 15

als eine Erfüllung eines Prophetenworts dargestellt und ebenso die derselben entsprechende parabolische Lehrweise Jesu (13, 35); der Acker, auf dem die Saat des Evangeliums gestreut wird, wird nun nicht mehr als das Volk Israel, sondern als die Welt bezeichnet (13, 38) und der Theil mit der Ermordung des Täufers geschlossen (Vgl. S. 12), die ebenfalls nach 17, 12 prophetisch auf das Endschicksal Jesu hinweist.

Ist somit die Verstockung des Volks, dem das Heil ursprünglich bestimmt war, entschieden, so wird es nun im dritten Theil die Hauptaufgabe Jesu, durch die Unterweisung der Jünger den Grund zu legen und die Ordnungen festzustellen für seine Gemeinde, in der sich nunmehr zunächst das Reich des Messias verwirklichen soll, das in der Gesamtheit des Volks keine Stätte mehr findet. Da von nun an der Evangelist ganz dem Faden des Mrc. folgt, können sich die eigenthümlichen Gesichtspunkte desselben nur in den dem Texte desselben eingefügten Zusätzen zeigen. Da fällt aber sofort die bedeutsame Rolle auf, welche Petrus als der Apostel, der nachmals den entscheidenden Schritt zur Sammlung der Messiasgemeinde aus der Volksgemeinde Israels thun sollte, in diesen Zusätzen spielt. Gleich im ersten Stück schaltet der Evang. in die Geschichte von der Ueberrfahrt nach der Speisung einen Zug ein, der diesen Jünger in seiner ganzen Eigenthümlichkeit uns vor Augen führt und zugleich zeigt, woher allein ihm die Kraft zur Ausrichtung seiner großen Aufgabe gegeben werden kann (14, 28—31). Auch im zweiten Abschnitt ist es Petrus, der Jesum zu dem für die spätere Gemeinde so wichtigen Ausspruch über die rechte Anwendung der alttestamentlichen Reinigkeitsgesetze provoziert (15, 15), welcher bei unserm Evang. durch die Einschaltung v. 13. 14 eine noch prinzipiellere Bedeutung empfängt. Im dritten Abschnitt ist besonders charakteristisch, daß der Evang. sich scheut, Jesum das heidnische Gebiet betreten zu lassen (15, 21—29) und ausdrücklich andeutet, wie durch die Gewährung der Bitte der Heidin, der gegenüber er seine Bestimmung für Israel nachdrücklich wahrte (15, 24), das Volk Israel in keiner Weise im Vollgenuß des ihm zugedachten Heils verkürzt sei (Vgl. 15, 29—31 und dazu S. 12). Nachdem aber im folgenden Abschnitt, der den Höhepunkt des Theils bildet, noch einmal die Feindseligkeit der herrschenden Parteien (16, 1, vgl. 3, 7), vor deren Irrlehre (16, 12) Jesus seine Jünger warnen muss, gezeigt und constatirt ist, wie das Volk im Großen und Ganzen für die eigentliche Bedeutung seiner Erscheinung kein Verständniß hat (16, 14), bringt der Evang. aus der apostol. Quelle die Verheißung an Petrus, wonach Jesus auf ihn seine Gemeinde gründen will und ihm (nach der Fassung des Evang.) die Leitung derselben übergibt (16, 18. 19). Im fünften Abschnitt, dessen Mittelpunkt die Verklärungsgeschichte bildet, spielte schon in seinen beiden Quellen Petrus eine hervorragende Rolle (16, 22. 23. 17, 1. 4), im sechsten aber hat er wieder eine Erzählung eingeschaltet, in welcher Petrus als das anerkannte Haupt des Jungerkreises erscheint und eine Belehrung über eine für die Zukunft der Gemeinde entscheidende Frage empfängt (17, 24—27). Auch in der großen Rede des Cp. 18

handelt es sich um wichtige Vorschriften für das Leben der Gemeinde (18, 17), in der sich das Gottesreich verwirklicht, wie der Evang. selbst durch seine Fassung der Frage in 18, 1 andeutet, und zu der letzten derselben giebt wieder eine Frage des Petrus Anlaß (18, 21), wie im siebenten Abschnitt zu der Besprechung des letzten Hauptthemas (19, 27). Auch in dem Zusatz 19, 10—12 handelt es sich darum, wie die Interessen des Gottesreichs unter Umständen selbst fordern können, auf die gottgesetzte Ordnung des Ehestandes zu verzichten.

Im vierten Haupttheil wird der Einzug in Jerusalem und der Jubelruf der Kinder als die Erfüllung einer Prophetenstelle nachgewiesen (21, 4. 5. 21, 16). In der gesteigerten Conflictszene mit den Hierarchen wird 21, 43 auf den Uebergang des Gottesreichs von den Juden zu den Heiden und 22, 7 in durchsichtiger Allegorie auf die Zerstörung Jerusalems hingewiesen. Die Leidensgeschichte des fünften Theils beginnt mit einer Weissagung Jesu auf seinen bevorstehenden Ausgang (26, 2); in der Erzählung vom Verrath des Judas (v. 15) klingt bereits die Prophetenstelle an, deren Erfüllung nachher eingehend am Ende des Jüngers nachgewiesen wird (27, 3—10); in der Gefangennehmung Jesu wird wiederholt auf die Erfüllung der Weissagung hingewiesen (26, 54. 56) und 27, 34. 43 die Erfüllung von Prophetenworten angedeutet. Die Zusätze 27, 19. 24 zeigen die heidnische Gattin des Pilatus besorgt um die Rettung Jesu und diesen selbst die Blutschuld von sich ablehnend, während das Volk, von seinen Führern aufgewiegelt, in rasender Verblendung die von Jesu 23, 35 gedrohte Strafe für dieselbe auf sein Haupt herabrufft (27, 25). Vor Allem aber zeigt die Geschichte von den Grabeswächtern (27, 62—66. 28, 11—15), wie die Häupter des Volks, die dasselbe zur Feindschaft gegen Jesum verführt, nun auch noch durch den letzten grössten Betrug den Eindruck des Auferstehungswunders zu paralyisiren suchen. Endlich erscheint der erhöhte Christus seinen Jüngern als der König Himmels und der Erde und verheißt ihnen seine bleibende Gnadengegenwart (28, 16—20). Der als der Erbe des Königthums in Israel Angekündigte (Cp. 1) ist also, nachdem er von dem durch seine Autoritäten verführten Volke verworfen und getödtet, zur Rechten Gottes erhöht, und zwar nicht der König Israels, aber der messianische Weltherrscher geworden, der seine Boten nicht mehr, wie er es anfänglich beabsichtigt (10, 5. Vgl. 15, 24), zu Israel, sondern, wie er es 24, 14. 26, 13 bereits vorangedeutet, zu allen Völkern sendet (28, 19). Er ist durch das ganze Evangelium erwiesen als der verheißene König Israels, in dem sich die Weissagung erfüllt hat; er hat sein Reich gegründet, aber durch die Schuld des Volkes ist es gekommen, daß dasselbe von Israel genommen und den Heiden gegeben ist (21, 43).

Sind dies die lehrhaften Grundgedanken des Evang., die überall in den ihm eigenthümlichen Zügen hervortreten, so erhellt, daß die gewöhnliche Zweckbestimmung desselben, wonach es den Beweis für die Messianität Jesu führen soll, nicht ausreicht; denn Judenchristen glauben ja als solche an seine Messianität, und die Absicht, noch ungläubige Juden für den Messiasglauben zu gewinnen

(Vgl. noch Holtzmann, S. 382), so wenig sie sicher bei solchen Schriften auszuschließen ist, kann doch immer bei einem Evang., das so tief in die Details der Lehre Jesu eingeht, nur einen Nebenzweck gebildet haben. Es muß also, ähnlich wie beim Marcusevang. (Vgl. Mrc., S. 23), ein besondrer Anlaß in den Zeitverhältnissen gelegen haben, welcher eine Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu als ein Bedürfnis erscheinen ließ. Dieses konnte aber nie dringender gefühlt werden als zu der Zeit, wo der Untergang des jüdischen Staates und seiner Hauptstadt alle nationalen Hoffnungen, die sich für die Judenchristen immer noch an die Messianität Jesu geknüpft hatten, zertrümmerte. Mochte schon die Thatsache, daß der Messiasglaube unter den Völkern umher gepredigt wurde und dort einen Anklang fand, wie er ihn in Israel nie gefunden, und so die Heiden vor Israel der messianischen Segnungen theilhaftig werden ließ, ihnen schweren Anstoß bereitet haben, so mußte derselbe jetzt seinen Höhepunkt erreichen. Denn was sie auch in Jesu gefunden und von ihm empfangen haben mochten, der Messias Israels schien der nicht sein zu können, der so wenig der Verheißung gemäß die in Israel vollendete Theokratie zum heiligen Centralpunkte aller Weltvölker gemacht hatte, daß vielmehr im unmittelbaren Zusammenhange mit seinem Auftreten die Katastrophe hereingebrochen war, die Israel von Gott verlassen und von den Heiden zertreten gezeigt hatte. Erhellte aber aus der Darstellung unsers Evang., daß dieser Ausgang der Geschichte Israels lediglich durch das von seinen Autoritäten verführte Volk verschuldet und von Jesu selbst klar vorausgesehen und verkündigt war, so war dieser Anstoß freilich gehoben. Aber dabei blieb es, daß das von der Weissagung in Aussicht genommene Ziel damit vereitelt war; zu einer irdischen Verwirklichung des Gottesreichs in den Formen der nationalen Theokratie war es nicht gekommen und konnte es nach dieser Katastrophe nicht mehr kommen. Dies ist der einfache Grund, weshalb unser Evang. an die Stelle des von Jesu verkündigten Gottesreichs das Himmereich d. h. die volle Verwirklichung desselben im Jenseits (Vgl. zu 3, 2) setzt, und im Diesseits die Verwirklichung desselben nur in der Form der *ἐκκλησία* (Vgl. den dritten Theil) in Aussicht nimmt.

Aber es handelte sich nicht bloß um die Rechtfertigung der scheinbar der Weissagung widersprechenden Form der Verheißungserfüllung, sondern auch ebenso um die Frage, wie es mit der göttlichen Ordnung des alttestamentlichen Gesetzes werden solle. Hatte schon bisher gewiß durch den Verkehr der Judenchristen mit den Heidenchristen sich unwillkürlich die Abrogation mancher gesetzlichen Observanz vollzogen, so machte ja der Untergang des jüdischen Staates und der Fall des Tempels einem großen Theile der gesetzlichen Ordnung ein Ende und schien so zerstörend in die Heiligthümer Israels einzugreifen, die doch der Messias für immer zu sichern gekommen war. Daher das sichtliche Interesse des Evang. hervorzuheben, wie Jesus das Gesetz in seinem ganzen Umfange anerkannt (5, 17), selbst die orthodoxe Gesetzeslehre als solche zur Nachachtung empfohlen (23, 2. 3) und nur die pharisäischen Traditionen verworfen habe

(15, 13); wie er die Opferdarbringung (5, 23) und die stricteste Sabbathobervanz (24, 20) bei den Seinen vorausgesetzt, die priesterlichen Prärogative gewahrt (8, 4. 23, 23) und die Tempelsteuer entrichtet habe (17, 27). Allein er hat nicht nur eine andre Erfüllung des Gesetzes gelehrt, als die buchstbende Schriftgelehrsamkeit (5, 20); er hat sich auch das Recht zugesprochen, den Seinen eine Erfüllung des Sabbathgesetzes zu gestatten, welche dem Buchstaben des Gesetzes gegenüber als Profanation des Sabbath bezeichnet werden konnte (12, 5. 8), und die Sprüche 15, 11. 17—20 erhalten wenigstens in der Fassung unsers Evang. unzweifelhaft eine gewisse Antithese gegen die Speise- und Reinigkeitsgesetze des Alten Bundes. Nach ihm also hat Jesus von vornherein nur eine solche Gültigkeit des Gesetzes in Aussicht genommen, welche durch den Wegfall einzelner gesetzlichen Ordnungen nicht tangirt wurde. Nun hat aber Jesus, an dessen Person ohnehin der messiasglubige Jude mehr hat als an dem Tempelinstitut (12, 6), selbst den Untergang des Tempels geweissagt (24, 2) und also die Abrogation des ganzen damit zusammenhängenden Cultus vorausgesehen (Vgl. auch 17, 26). Nicht umsonst aber weist das Evang. wiederholt darauf hin, wie Jesus das Liebesgebot für das Grfste im Gesetz erklärte (22, 40. Vgl. 7, 12. 23, 23) und darauf verwies, daß schon die alttestamentliche Schrift dasselbe höher gewerthet habe als den Opferdienst (9, 13. 12, 7), der mit dem Tempel dahinfiel. Wie es also die theilweise Nichterfüllung der Weissagung rechtfertigen will, so rechtfertigt es auch die theilweise Abrogation des Gesetzes, die Jesus nicht gewollt, von der er aber vorausgesehen, daß sie durch die Schuld des Volkes werde herbeigeführt werden. Freilich kennt er auch eine prinzipielle *ἀνομία*, die er bereits von Jesu bekämpft sein lässt (7, 22. 23. 13, 41. 24, 11. 12);¹⁾ aber nicht die Gebote des mosaischen Gesetzes lässt Jesus durch seine Jünger den Völkern auferlegen, sondern seine Gebote (28, 20), die freilich nur die rechte Erfüllung des im Gesetz geoffenbarten Gotteswillens sicherstellen wollen (5, 17—20. 48). Wie in der Apokalypse und im Jacobusbrief (Vgl. m. bibl. Theol. § 135, a. 52, a) sind es die mit den ewigen Gottesgeboten wesentlich identischen Gebote Christi, in deren Erfüllung der Evang. das alttestamentliche Ideal der Gerechtigkeit durch den Messias unter Juden und Heiden verwirklicht findet, und in diesem Sinne sucht er unter den schweren Erfahrungen der Zeit den Glauben an ihn als den Erfüller des Gesetzes und der Propheten neu zu stärken und zu beleben.

Daß aber unser Evang. nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, erhellt aus 22, 7, wo es unzweifelhaft auf diese Thatsache hinweist, wenn auch die Art, wie die Weissagung 24, 29 noch völlig unverändert reproduzirt wird, zeigt, daß es nur unmittelbar nach dieser Katastrophe geschrieben sein kann. Wenn

1) Daß er dabei nicht an die paulinische Gesetzesabrogation denkt, zeigt, abgesehen von allem vorher Dargelegten, daß mit dem Zunehmen dieser *ἀνομία* die Liebe erkaltet (24, 12), die Paulus nicht anders, wie Jesus, für das Hauptgebot erklärt hat, und daß er ihr nicht die Befolgung des Gesetzes, sondern die Erfüllung des göttlichen Willens entgegensetzt, wie er ihn gelehrt hat (7, 21). Nicht nach Gesetzeswerken wird im Gericht vergolten, sondern nach dem Verhalten, worin sich die rechte Jüngerschaft bewährt (16, 27, vgl. mit v. 24. 25), und nach der barmherzigen Liebesübung (25, 31—46).

man auf eine Reihe von Stellen hingewiesen hat, welche den Bestand des jüdischen Volkslebens und des Tempelcultus voraussetzen (5, 23. 35. 8, 4. 15, 5. 23, 2. 16—21), so rühren diese sämtlich aus der ältesten Quelle her und beweisen überhaupt nur die Geschichtlichkeit der dort überlieferten Worte Jesu. Eine Erzählung, wie 17, 24—27, behielt ihr Interesse auch nach dem Falle des Tempels, nur dafs sie freilich da nicht erst erdichtet werden konnte. Nach 23, 35 war der Tod des nach der Eroberung von Gamala ermordeten Baruch noch im frischen Andenken; die nach 28, 19 von Jesu verordnete Heidenmission war bereits im vollen Zuge und näherte sich ihrem Ziele, das sie noch vor dem Ende erreichen musste (24, 14); es war bereits eine Verfolgung eingetreten, in welcher der Haß der Heiden gegen die Christen als solche sich entladen hatte (24, 9), ohne Zweifel die neronische, die den geschichtlichen Hintergrund der Apokalypse bildet. Dafs der Verf. mit diesem Buche bekannt ist, kann nach 24, 30 nicht bezweifelt werden (Vgl. auch 24, 31. 22, 2. 3. 13, 42. 50). Auch das 10, 23 Jesu in den Mund gelegte Weissagungswort, obwohl es ausdrücklich unter Voraussetzungen gesprochen gedacht ist, die sich nach 28, 19 geändert hatten, behielt immerhin noch seine Wahrheit. Kam der Herr jetzt, wie denn sein Kommen nach 24, 29 unmittelbar bevorstand, so war immerhin die Mission innerhalb Palästinas noch nicht vollendet, vielleicht hatten noch nicht einmal alle Apostel das Land verlassen, und jedenfalls lebten noch manche von ihnen, wie der Herr es 16, 28 vorhergesagt hatte.

Dafs unser Evang. von keinem Apostel herrührt, erkannten wir schon aus der Art, wie es sich von dem Werk eines Apostelschülers abhängig zeigt (§ 2) und wie es die in der apostolischen Quelle überlieferten Stoffe frei verarbeitet. Wenn der Evangelist Spruchreihen, deren ursprüngliche Selbstständigkeit und geschichtliche Veranlassung wir noch aus andern Quellen nachweisen können, kunstvoll in andere Reden hineinverflecht, so kann er diese Worte nicht selbst gehört haben, da sie ihm dann mit ihrer geschichtlichen Veranlassung unlösbar verknüpft sein mussten (Vgl. z. B. die Verflechtung des Herrengebets in die Bergrede, die Verflechtung der beiden Parusiereden und die Umdeutung der Aussendungsrede durch die Einschaltung von 10, 17—39). Ein Ohrenzeuge konnte nicht Sprüchen, wie 5, 25. 26. 13, 16. 17, oder Parabeln, wie 18, 10—14. 25, 14—30, eine so augenfällig unrichtige Beziehung geben, wie dieselbe sie in seinem Zusammenhange erhalten, er konnte nicht wiederholt und sogar dicht hintereinander (24, 23. 26) Sprüche bringen, die doch nur Variationen desselben Ausspruchs Jesu sind, er konnte nicht in die Parabeln allegorisirende Züge verflechten und ihnen eine allegorisirende Deutung geben, die ihrem ursprünglichen Sinne völlig fremd waren (Vgl. z. B. die Parabel vom Unkraut und vom Gastmahl), oder in Sprüche, wie 7, 22. 23. 24, 11. 12 deutliche Beziehungen auf spätere Zeitverhältnisse hineinlegen (Vgl. auch 23, 35). Der Verfasser ist aber nicht nur kein Apostel, er steht auch sichtlich in keinem directen Zusammenhange mehr mit dem Kreise der Augen- und Ohrenzeugen. Man mag über die Geschichtlichkeit der

Ueberlieferungen aus der Vorgeschichte, die ihm eigenthümlich sind, noch so günstig urtheilen; daß sie nicht in Kreisen gesammelt sind, die den Lebensverhältnissen Jesu nahe standen, zeigt seine zu Tage liegende Unbekanntschaft damit, daß das galiläische Nazareth der ursprüngliche Wohnsitz der Eltern Jesu war (2, 22. 23). Ebenso wenig kann der Evang., der von der Erscheinung Jesu vor den Frauen nur den völlig farblosen Bericht 28, 9. 10 gibt und die vor den Jüngern vollends in ein Gesamtbild zusammenfasst, das gar nicht in strengem Sinne ein geschichtlicher Bericht sein will (28, 16—20), noch mit den Zeugen der Auferstehung Jesu verkehrt haben. Wie wäre es auch sonst denkbar, daß er den aus seinen schriftlichen Quellen entlehnten Stoffen so wenig Neues und Zuverlässiges hinzuzufügen wusste? Da sind zuerst die beiden Petrusgeschichten (14, 28—31. 17, 24—27), deren erste, ohnehin dem Originalbericht des Petruschülers von dem Ereigniß, bei dem sie vorgefallen sein soll, völlig fremd, den dringenden Verdacht erweckt, ursprünglich als eine Allegorie auf den wankenden Glauben des verleugnenden Petrus gemeint gewesen zu sein, deren andre mit einem Worte Jesu schließt, das offenbar in der Ueberlieferung bereits eine seinem contextgemäßen Originalsinn fast entgegengesetzte Fassung erhalten hat. Die Erzählung über das Ende des Judas lehnt sich eingestandenermaßen an die Deutung eines Ortsnamens (27, 8), wie die von der Grabeswache an das jüdische Gerede vom Leichendiebstahl (28, 15), die von ihm herzugebrachten Wunderzeichen beim Tode Jesu führen auf angebliche Geistererscheinungen (27, 53) zurück; alle diese Züge tragen also den ausgeprägten Character volksthümlicher Ueberlieferungen. Andre, wie das Händewaschen des Pilatus und der Traum seiner Gattin (27, 19. 24) waren wenigstens nicht bei den Augenzeugen des Lebens Jesu zu erfragen. Nur die Kehrseite dieses völligen Mangels an Nachrichten aus erster Hand ist es, wenn der Verf. vielfältig die Marcusdarstellung reflexionsmäßig zu verbessern oder auszuführen sucht (Vgl. § 2). So durchsichtig die Motive sind, aus denen sich die Verdoppelung der Gaderener und des Blinden von Jericho, die Zusammenziehung der Feigenbaumgeschichte und die Vereinfachung der Mahlbestellung, die kunstvollere Gliederung der Gethsemane- und Verleugnungszone, die dramatisirende Steigerung der Entlarvung des Verräthers und der Szene vor Pilatus erklärt, irgend eine selbstständige Ueberlieferung kann eben solchen Aenderungen nicht zu Grunde liegen. Am eclatantesten tritt dies aber hervor, wenn der Evang. nicht nach anderweitigen Nachrichten, sondern lediglich nach der Voraussetzung, daß die alttestamentliche Weissagung buchstäblich erfüllt sein müsse, die Erzählung ergänzt oder berichtigt (21, 2—7. 26, 15. 27, 34. 43) und wenn er Weissagungsworte *ex eventu* umgestaltet (16, 21 c. prll. 23, 35). Ja, nicht einmal eine auf augenzeugenschaftlicher Ueberlieferung ruhende lebendige Anschauung von den Verhältnissen besitzt der Verf., wenn er aus einer Zeitangabe des Mrc. geschichtlich undenkbbare Motive erschließt (4, 12. 12, 15. 16) oder, die sachliche Folge bei Mrc. für die zeitliche nehmend, sich einen offenbaren Anachronismus zu Schulden kommen lässt (14, 12. 13).

Udenkbar ist aber, daß ein in Palästina oder seiner näheren Umgebung lebender Schriftsteller ums Jahr 70 nicht noch in engerem Zusammenhange mit der Ueberlieferung der Augenzeugen stehen sollte. Die gangbare Annahme, daß der Verfasser ein Palästinenser war, wird also aufgegeben werden müssen.¹⁾ Und in der That läßt sich die von jeher als ungeschichtlich erkannte Zusammenstellung der Pharisäer und Sadducäer (3, 7. 16, 1) bei einem solchen schwer begreifen und ebensowenig, daß er nach seiner Aenderung 15, 1 offenbar nicht mehr versteht, woher Marcus 7, 1 grade nur die Schriftgelehrten von Jerusalem gekommen sein läßt. Von einer selbstständigen Kenntniß des heiligen Landes wäre die Erwähnung von Magadan (15, 39) die einzige Spur, die wir nur leider gar nicht mehr verificiren können. Ob ihm die Identität des Rama der Prophetenstelle (2, 18) mit dem Arimathia des Marc. (27, 57) klar war, ist doch sehr zweifelhaft, seine Erwähnung der Wüste Judäas (3, 1) ist mindestens sehr mißverständlich, seine Vertauschung von Gerasa mit Gadara (8, 28) zeigt gewiß nicht von genauer Kenntniß der Oertlichkeit und die Art, wie er Palästina als ἡ γῆ ἐξέλινη bezeichnet (9, 26. 31), spricht gewiß nicht dafür, daß er selbst ein Palästinenser war.²⁾ Dann aber werden auch die Leser, für die das Evang. geschrieben ist, zunächst in der Diaspora zu suchen sein. Dagegen spricht natürlich nicht, daß das Verständniß des (ohnehin bei den Juden üblichen) Namens Ἰησοῦς vorausgesetzt wird (1, 21), dessen Bedeutung doch wohl jedem Gläubigen aus der Beschneidung deutlich gemacht wurde, zumal dicht daneben der Name Immanuel erklärt wird (1, 23), wie 27, 33 der Name Golgotha, und 27, 46 sogar der ganze Psalmspruch gedolmetscht wird.³⁾ Wir werden also an griechischredende Juden zu denken haben, und wenn die Art, wie die Namen Nazareth (2, 23), Gethsemane (26, 36) und Golgotha (27, 33) eingeführt werden, zeigt, daß diese

1) Freilich beruht auch die Annahme, daß er im Ostjordanlande schrieb (Vgl. noch Holtzm., S. 415) auf einer unzweifelhaft falschen Erklärung von 19, 1; aber daß er Jerusalem die heilige Stadt nennt (4, 5. 27, 53), daß er den Namen des Hohenpriesters und des Procurator kennt, daß er ein schriftgelehrter Jude war, der, wie wir sehen werden, das A. T. im Urtext las, kann natürlich auch nicht für seine palästinensische Abkunft beweisen.

2) Bem. noch seine Fassung von 21, 2, die mindestens zeigt, daß er das von Marc. vorausgesetzte Verhältniß der beiden Orte nicht richtig auffaßte, die Weglassung von Marc. 11, 16 und des πᾶσι τοῖς ἑβραίοις v. 17, die deutlich zeigt, daß ihm die ganz bestimmte Beziehung dieser Worte auf die Localität im Vorhof der Heiden und der Gebrauch, auf den sich jener Detailzug bezieht, unbekannt war, die Aenderung von Marc. 15, 16 (Vgl. 27, 27), die offenbar zeigt, daß ihm die Beschreibung der Localität bei Marc. nicht mehr durchsichtig war, und die Aenderung der Wetterzeichen in 16, 2. 3, die doch in der Quelle (Luc. 12, 54. 55) wohl die in Palästina üblichen waren.

3) Die Verweisung auf die Abhängigkeit von Marc. bei den beiden letzten Stellen genügt doch nicht ganz. So gut der Evang. Marc. 7, 3. 4 und die Erläuterung der προτι τῶν ἀνέμων Marc. 14, 12 wegließ, weil seinen Lesern die jüdischen Reinigungs- und Passabgebräuche hinlänglich bekannt waren, und die für seine Leser unnöthige Bemerkung über die Auferstehungsleugnung der Sadducäer (Marc. 12, 18) in eine Angabe des Streitpunkts umschmolz (Mth. 22, 23), so gut hätte er auch diese Dolmetschungen weglassen können, wenn sie seine Leser nicht gebraucht hätten. Daß aber 2, 23 nur für Kenner der prophetischen Ausdrucksweise verständlich war (Holtzm., S. 384), gilt natürlich nur von dem, der dem Verf. seine Beweisführung nachrechnen wollte, aber nicht von Lesern, die sich einfach das Resultat seiner schriftgelehrten Forschung gesagt sein ließen.

Lokalitäten den Lesern nicht ohne weiteres bekannt sind, und wenn dieselben der Erläuterung eines Gebrauchs, wie des 27, 15 erwähnten, bedürfen, so können sie nicht für palästinensische gehalten werden. Dazu kommt, daß die offenbare Polemik gegen einen durch eine falsche Prophetie unterstützten Libertinismus (7, 11. 12), wie er nach 24, 11. 12 von Jesu geweissagt und 13, 41 mit dem Gerichte bedroht wird, genau gegen die in der Apokalypse, sowie im Judasbrief und 2. Petri bekämpfte Erscheinung gerichtet ist (Vgl. bibl. Theol. § 112, b. d. § 113, a. § 128, d. § 135, a. Anm. 4. § 136, c.) und voraussetzt, daß die judenchristlichen Leser im Verkehr mit heidenchristlichen Kreisen standen, in denen die paulinische Freiheitslehre zu solchen Ausschreitungen gemißbraucht wurde, was selbstverständlich nur in der Diaspora der Fall gewesen sein kann.

Schon hieraus ergibt sich, daß unser Evang. nur eine originalgriechische Schrift sein kann,¹⁾ wie aus ihrer schriftstellerischen Abhängigkeit von dem griechischen Marcusevang. (§ 2) und einer griech. Uebersetzung der apostol. Quelle (§ 3) ohnehin evident ist. Das wird denn weiter dadurch bestätigt, daß der Evang. in den ihm eigenthümlichen Abschnitten bei der Wiedergabe alttestamentlicher Stellen sichtlich die LXX kennt und gebraucht.²⁾ Und zwar thut er dies nicht nur, wo er durch die schon bei Mrc. 4, 12 ihm vorliegende Anspielung auf Jesaj. 6, 9. 10 in der Form der LXX dazu veranlasst wurde, sich ebenderselben anzuschließen (13, 14. 15), sondern auch in ganz selbstständigen Citationen, wie 1, 23. 2, 18. 4, 15. 16. 12, 21. 21, 5; ja auf die Citate 13, 35. 21, 16 konnte er nur von der ihm bekannten Uebersetzung der LXX aus kommen. Andererseits zeigt sich unser Evangelist dadurch als einen Schriftgelehrten, daß er vielfach in seinen Citaten von der gangbaren Uebersetzung auf den Urtext zurückgeht, ja ein Citat, wie 2, 6, ist durchaus selbstständig nach demselben wiedergegeben, und auf manche

1) Den Beweis dafür hätte man freilich nicht auf die Dolmetschung aramäischer Worte stützen sollen, wie 1, 23. 27, 33. 46, die ja auch Zusatz des Uebersetzers sein könnte, noch auf etliche Wortspiele (6, 16. 21, 41. 24, 7) oder echt griechische Wortbildungen (6, 7. Vgl. noch Holtzm., S. 269), die nur für eine Freiheit der Uebersetzung beweisen würden, wie sie immer bei der griechischen Wiedergabe der von Jesu aramäisch gesprochenen Worte angenommen werden muß, wenn man nicht Worte, die zu den ächtesten Ueberlieferungen gehören, für ganz frei erfundene erklären will; denn nur 21, 41 wird unter den oben angeführten Stellen von der Hand des Evang. herrühren. Vor Allem aber sollte man die wunderliche Berufung auf das weibliche Geschlecht des hebr. יְהוָה ruhen lassen (Vgl. noch Hilgenfeld, Zeitschrift f. w. Th. 1867, S. 315), da ja das θεοῦ πατρὸς ἡγίου Matth. 1, 18 weder männlichen Geschlechts ist, noch männliche Funktionen ausübt.

2) Hierbei kommen natürlich nicht nur die Citate in den pragmatischen Nachweisungen der Weissagungserfüllung, sondern auch die Zusätze des Evangelisten in Worten Jesu, wie 13, 14. 15. 21, 16, in Betracht. Dagegen folgen die aus Marc. oder der Uebersetzung der apostol. Quelle entlehnten Citate selbstverständlich den LXX, da beide durchweg nach den LXX citirten mit Ausnahme von Marc. 14, 27 (Matth. 26, 31) und Luc. 7, 27 (Matth. 11, 10), wo die Uebersetzung der LXX dem von dem Spruche gemachten Gebrauch nicht entspricht (Vgl. auch das ἐν in Matth. 22, 37 = Luc. 10, 27 und dazu Marc., S. 401. Anm.). Hier handelt es sich aber nicht um Benutzung des Grundtextes, sondern um selbstständige Wiedergabe des aramäischen Wortes Jesu entweder durch Petrus, wenn er die Herrenworte in Gegenwart des Marc. anführte, oder durch den Uebersetzer der aramäischen Quelle (Vgl. Marc., S. 41 Anm. S. 454 Anm.). Hienach ist die oft nicht ganz correcte, weil auf unrichtiger Quellenscheidung beruhende Unterscheidung der Citate in unserm Evangelium zu berichtigen.

Allegationen, wie 2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—20. 27, 9. 10, konnte er nur vom Urtext aus kommen. An sich nun stand es auch einem Uebersetzer frei, die Citate seiner Vorlage entweder nach den LXX wiederzugeben oder den in ihr gebrauchten hebr. Grundtext (resp. dessen aramäische Uebersetzung) selbstständig zu übersetzen. Allein die Stellen, auf die der Verf. nur von den LXX aus kommen konnte, sowie die, in welchen nur seine Uebersetzung des Urtextes die Allegation möglich machte (Vgl. 8, 17. 13, 35^b), beweisen unzweifelhaft, daß unser Evang. eine griechische Originalschrift ist. Wie aber die Thatsache, daß nur in den Zusätzen des Evang. sich eine selbstständige Bearbeitung des Grundtextes zeigt, dieselben von den aus seinen Quellen herrührenden Abschnitten unterscheiden lehrt, so wird diese Scheidung auch bestätigt durch den durch sie hindurchgehenden eigenthümlichen Sprachcharacter. Von einem Schriftsteller, der seine Citate mit so stereotypen Formeln einführt (Vgl. 1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 27, 9), läßt sich nur erwarten, daß er auch sonst durch die gleichmäßige Wiederholung gewisser Wendungen seine Hand erkennbar machen werde. Es hängt noch mit den dem Evang. eigenthümlichen lehrhaften Gesichtspunkten zusammen, wenn er (mit Ausnahme von 6, 33. 12, 28. 21, 31. 43, wo der Ausdruck seiner Quellen stehn geblieben) das Gottesreich stehend als ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bezeichnet, und zuweilen als das Reich Christi (Vgl. 13, 41. 16, 28. 20, 21 und dazu m. bibl. Theol. § 138, c.). Ferner gehören der späteren apostolischen Lehrsprache an: das nur bei ihm vorkommende παρουσία (24, 3. 37. 39), συντέλεια τοῦ αἰῶνος (13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 10), ὁ αἰὼν οὗτος-μέλλον (12, 32. Vgl. Mrc. 10, 30: ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, Luc. 20, 35 ὁ αἰὼν ἐκεῖνος), ὁ πονηρὸς vom Teufel (13, 19. 38, ganz anders in der Quelle: 5, 37. 39. 6, 13), ὁ κόσμος im paulin.-johanneischen Sinne (5, 14. 13, 38. 18, 7, in der Quelle nur im physischen Sinne) und ἡ γῆ von den Erdbewohnern (5, 13), τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (4, 23. 9, 35. 24, 14. Vgl. 13, 19), ἀνομία im technischen Sinn von 7, 23. 13, 41. 24, 12 (ganz anders in der Quelle: 23, 28). Bem. außerdem feierliche Bezeichnungen, wie ὁ Θεὸς ὁ ζῶν (16, 16. 26, 63) und ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος (neben dem und statt des ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς der Quelle: 5, 48. 6, 14. 26. 32. 15, 13. 18, 35. 23, 9), ἄγγελος κυρίου (1, 24. 2, 13. 19. 28, 2), ἡ ἁγία πόλις (4, 5. 27, 53) für Jerusalem, das der Verf. selbstständig nur noch mit dem griechischen Ἱεροσόλυμα statt des Ἱερουσαλήμ der Quelle (Mtth. 23, 37) bezeichnet, οἱ ἅγιοι (27, 52) von den alttestamentlichen Frommen, die in der Quelle οἱ δίκαιοι heißen, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (8, 12. 13, 38), οἱ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ von dem Synedrium (21, 23. 26, 3. 47. 27, 1. Vgl. v. 3. 12. 20. 28, 11. 12) neben dem aus Mrc. aufgenommenen dreigliedrigen Ausdruck (Vgl. 16, 21. 26, 57 und andere Modificationen nach Marcus: 20, 18. 27, 41). Von Lieblingsworten des Evangelisten fällt besonders in die Augen das monotone τότε, das gegen 60 Mal an Stelle jeder Verbindungspartikel die Erzählung fortführt, das λέγων (לֵאמֹר), das nicht nur einige 30mal mit verb. dic., sondern gegen 50mal mit andern Verbis verbunden wird, das einige 50mal wiederkehrende

προσέρχεσθαι und insbesondere das bloß ausmalende προσελθών, das einige 30 Mal vorkommende pluralische ὄχλοι (Bem. insbesondere ὄχλοι πολλοί: 4, 25. 8, 1. 12, 15. 13, 2. 15, 30. 19, 2), das ἀποκρίνεσθαι im weiteren Sinne des hebr. תָּקַן (wie 11, 25) und insbesondere das gegen 50 Mal vorkommende ἀποκριθεὶς, ἀνακρίειν und λεγόμενος.¹⁾ Characteristisch sind ihm die Formeln τί σοι (ὑμῖν) δοκεῖ; (17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42. 26, 66), συμβοίλιον λαμβάνειν (12, 14. 22, 15. 27, 1. 7. 28, 12), κατ' ὄναρ (1, 20. 2, 12. 13. 19. 22. 27, 19), ποιεῖν ὡς (1, 24. 21, 6. 26, 19. 28, 15. Vgl. 20, 15), μέχρι (ἕως) τῆς σήμερον (11, 23. 27, 8. 28, 15), ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (11, 25. 12, 1. 14, 1), sowie solche Ausdrücke, die wenigstens wiederholt bei ihm, sonst aber in den synoptischen Evang. oder im ganzen N. T. nicht mehr vorkommen, wie διστάζειν, ἐξετάζειν, καταποντίζεσθαι, μεταίρειν, συντάττειν, προῖα, ψευδομαρτυρ, οἰκιακός, ἀθῆος, ἰνατί, ἄραγε und ἄπαρτι (Vgl. auch das ἐστάθη 2, 9. 27, 11). Besonders deutlich tritt die Hand des Evang. da zu Tage, wo seine eigne Ausdrucksweise sich ausdrücklich von der seinen Quellen entlehnten unterscheidet. Während die apostol. Quelle προσφέρειν δῶρον nur vom Opfern braucht (5, 23. 24. 8, 4), braucht der Evang. es auch anders (2, 11), während μαλακός dort „weich“ heisst (11, 8), braucht der Evang. μαλακία wiederholt von Krankheiten (4, 23. 9, 35. 10, 1). Das ἀποστρέφειν der Quelle (5, 42) ist ganz anders vom Evang. gebraucht 26, 52. 27, 3, ebenso das ὁμολογεῖν (10, 32) in 7, 23. 14, 7, das ὀνειδίξειν (5, 11) in 11, 20, das ῥαπίζειν (5, 39) in 26, 67, das τελεῖν (7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) in 10, 23. 17, 24, das ἰσχύειν (5, 13. Vgl. Luc. 13, 24. 14, 29. 30) in 8, 28, wo auch das παρελθεῖν, wie 26, 39. 42 nach Marc. und anders als 5, 18. 14, 15. 24, 34. 35 steht, das μαθητεῖν (13, 52) in 27, 57. 28, 19, das περισσεῖν (5, 20. 14, 20) in 13, 12. 25, 29, das in der Quelle so häufige φαίνεσθαι völlig anders 1, 20. 2, 7. 13. 19. 24, 30 von himmlischen Erscheinungen, auch wohl das εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ (3, 9. 9, 3) in 21, 38. Ebenso das ἱκανός der Quelle (3, 11. 8, 8) in 28, 12, das in ihr so häufige θησαυρός in 2, 11, vielleicht auch das Ἰουδαία der Quelle (24, 16) in 2, 1. 5. 22. 3, 1. Das ὄθεν, das die Quelle 12, 44. 25, 24. 26 local braucht, gebraucht der Evang. logisch 14, 7, das ἐφ' ὅσον (25, 40) zeitlich (9, 15). Das dem σεισμός (8, 24. 24, 7) entsprechende σείειν braucht der Evang. auch bildlich, das κατοι-

1) Das τότε kommt schon in den Reden der Quelle sehr häufig vor, und vielleicht schon ganz in der Art, wie es unserm Evang. so geläufig geworden: 12, 45 (Luc. 11, 26), 22, 8 (Luc. 14, 21), Luc. 13, 26. 21, 10. Ganz eigenthümlich ist unserm Evang. das ἀπὸ τότε (4, 17. 16, 21. 26, 16). Das προσέρχεσθαι kommt natürlich in der Quelle ebenfalls schon vor, aber das προσελθούσα nur (9, 20 = Luc. 8, 44) und keineswegs bloß ausmalend. Das singulare ὄχλος ist wohl überall aus Marc., wie das λέγων c. dat. 21, 2, da der Evang. gerade im Unterschiede von den andern Evangelien stets das absolute λέγων hat; das ἀνακρίειν und λεγόμενος findet sich je einmal auch bei Marc. (Vgl. 3, 7. 15, 7). letzteres in etwas anderem Sinne, wie ersteres in der Quelle (Mtth. 9, 24). Absichtlich nicht aufgeführt ist das ἐρρέθη, das 5, 21—43 aus der Quelle herrührt, während das ὡθέν nur in den schon erwähnten Citationsformeln vorkommt, und das συνάγειν, das im Activ meist aus der Quelle, im Med. meist aus Marc. herrührt. Von anderen Ausdrücken, die schon in seinen Quellen vorkommen, aber unserm Evang. besonders beliebt sind, bem. noch μέλλειν, προσφέρειν, τάχος (—qñ), ὅστις, ὅπως, οὕτως, ἐκεῖθεν, ἐπάνω (ganz anders Marc. 14, 5), σφόδρα, λίαν und das διατί.

κεῖν (12, 45. 23, 21) kommt bei ihm nur in der eigenthümlichen Verbindung mit εἰς vor (2, 23. 4, 13), die seine Bedeutung wesentlich ändert, und die passive Wendung des ὁμοιοῦσθαι rührt wohl überall von seiner Hand her (6, 8. 7, 24. 26. 13, 24. 18, 23. 22, 2. 25, 1). Während die Quelle ἀργύριον hat (25, 18. 27) hat der Evang. sechsmal ἀργύρια (Vgl. 10, 9: ἄργυρος), das in der Quelle wohl ausnahmslos nachstehende ἐκεῖνος hat der Evang., vielleicht nach Mrc., mehrfach vorangestellt. Während der Evang. nach Mrc. διδασχῇ von der Lehrweise braucht (7, 29. 22, 33), braucht er es selbstständig vom Inhalte der Lehre (16, 12), ebenso αἰτία 19, 3. 10 anders als 27, 37 nach Mrc., ἀλήθ 26, 3. 58 anders als 26, 69 nach Mrc., ἐμπαίζειν 2, 16 anders als 20, 19. 27, 29. 31. 41 nach Mrc. Nach Mrc. schreibt er σπλaxχνίζεσθαι mit ἐπὶ c. Acc. 15, 32, anders selbstständig 9, 36. 14, 14, mit Mrc. und der Quelle περιάγειν c. Acc. (9, 35. 23, 15), während er es intrans. braucht (4, 23). Statt des ἀναστῆναι des Mrc. hat er stehend ἐγερθῆναι, das er nur einmal nach Mrc. mit ἐκ verbindet (17, 9).

Daß ein Schriftsteller, wie unser Evang., eine Menge von Ausdrücken dem A. T. (meist durch Vermittlung der LXX) entlehnt, ist leicht begreiflich und wird die Detaillexegese vielfach nachweisen. Im Uebrigen hat sein Stil nur wenig Characteristisches, was bei der starken Abhängigkeit von seinen Quellen nicht auffallen kann. Er zeigt eine gewisse Vorliebe für den Gen. absol. (namentlich vor ἰδοὺ) und gebraucht ihn vielfach auch da, wo sein Subject im Hauptsatz als Dat. wiederkehrt. Das Particip, das er überhaupt häufig in den Text des Mrc. einführt, um die Rede periodischer zu gestalten, stellt er gern dem Subject voran, nicht selten auch den Genitiv vor das Substantiv, von dem er abhängt, oder er trennt ihn von demselben durch die Copula. Während das Adverb. mit gewissen stehenden Ausnahmen, zu denen besonders die Ortsadverbia gehören, wenn nicht ein besondrer Nachdruck auf ihnen liegt, gewöhnlich dem Verb. finit. vorangeht, folgt es, wo nicht (wie immer bei οὗτος) ein besondrer Nachdruck darauf liegt, dem Imperativ. Das Praesens hist. wechselt sehr zufällig mit dem Aor., auch das schon in seiner Quelle häufige Imperf. braucht er nicht selten und lange nicht so correct als Mrc., sondern oft rein als erzählendes Tempus. Sehr häufig aber ersetzt er auch das Praes. oder Imp. des Mrc. durch den Aorist. Wenn Mrc. so häufig das Subject ergänzen läßt, so liebt er es wenigstens durch ὁ δέ, οἱ δέ anzudeuten. Selbstständig schreibend setzt er, wenigstens im Hauptsatz, wo nicht besondre Gründe des Nachdrucks eine andre Wortstellung verlangen, das Subject voran, während er es mit Mrc. und der apostol. Quelle meist nachstellt. Asyndeta liebt er namentlich bei raschen Wechselreden oder wo eine Zeitbestimmung, wie τότε, πάλιν, ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ. (τ. καιρ.), an der Spitze des Satzes steht, sonst schreitet die Erzählung fast ebenso constant mit δέ fort, wie bei Mrc. mit καί, das er überaus häufig in δέ verwandelt. Bemerkenswerth ist seine Vorliebe für die Praepos. ἀπό (1, 24. 3, 4. 8, 1. 27, 64. 28, 7), das er so oft an die Stelle des ἐκ bei Mrc. setzt (3, 16. 14, 2. 17, 18. 21, 8. 24, 1. Vgl. 16, 21). Aus

allem erhellt, daß sich die Bearbeitung des Evang. noch deutlich genug von den ihm vorliegenden Quellen abhebt, und daß auch hiedurch die Auffassung des griechischen Matthäus als einer Zusammenarbeitung des apostolischen Matthäus mit unserm Marcusevangelium sich bestätigt.

§ 5. Kritische Rückblicke.

Die im Vorigen entwickelte Anschauung von dem Ursprung und der Beschaffenheit des ersten Evangeliums steht im schärfsten Widerspruch mit der von der Tübinger Schule erneuerten Griesbachschen Hypothese, welche in Marcus eine Bearbeitung der beiden andern Synoptiker sieht und, da sie auch die Eigenthümlichkeit des Lucas hauptsächlich nach seinem Unterschiede von Matthäus bemifst, in diesem das relativ älteste Evangelium findet. Dieser Standpunkt wird neuerdings am Energischsten von Keim (Geschichte Jesu von Nazara. Zürich. 1867—72) vertreten und in seiner Darstellung des Lebens Jesu durchgeführt. Aber im Grunde ist es doch nicht unser erstes Evang., das bei Keim die Grundlage der folgenden Evangelienliteratur bildet; denn, um es dazu zu machen, muß erst eine Reihe von Zusätzen, welche von der Hand eines späteren Uebersetzers herrühren sollen (I, S. 61. 62), ausgeschieden werden, und zu ihnen gehört beispielsweise nichts geringeres als der Haupttheil der zwei ersten Capitel. In der That sind auch die meisten dieser Stücke der Art, daß in ihnen sich die Hand des Evangelisten theils durchweg, theils in der Verarbeitung älterer Stoffe (die auch K. nicht ausgeschlossen haben will, vgl. S. 69. Anm.) besonders augenfällig zeigt. Nun zeigt aber schon die sprachliche Analyse (Vgl. § 4), wie die Hand des Verfassers dieser Stücke durch das ganze Evangelium hin vielfältig sichtbar wird, und wenn Keim selbst sagt, daß der Bearbeiter gewissenhafter Weise lediglich auf den Grundüberzeugungen des Evangeliums weiterbaue, nur die alten Gesichtspunkte verstärke (S. 69), so ist damit zugestanden, daß auch sachlich dieser sogenannte Uebersetzer sich von dem Bearbeiter der übrigen im Evangelium benutzten Stoffe d. h. von dem Evangelisten nicht unterscheide. So führen schon die Zugeständnisse Keim's dazu, daß unser erstes Evangelium, wie es nun einmal vorliegt, durchweg eine sekundäre Bildung ist.

Und welches sind seine Quellen? Nehmen wir z. B. in Cp. 27 diejenigen Stücke hinweg, die Keim selbst als Zusätze des Bearbeiters ausscheidet (v. 3—10. v. 19. v. 24. 25. v. 43. v. 52. 53. v. 62—66), so bleibt eben nichts übrig als der Tenor der Marcuserzählung. Freilich könnte diese immer noch eine secundäre Bearbeitung des ursprünglichen Matthäus sein; aber wenn wir nun hören, daß Mrc. den besten Bericht über die Verhandlung vor Pilatus giebt (III, S. 372) und daß Mrc. 15, 25 vor Mth. eine Zeitangabe voraus hat, die K. S. 395 trotz seines sonstigen Spöttelns über die völlig nichtigen Novitäten des Marc. ausführlich rechtfertigt, wenn er Mth. 27, 34 nur zu vertheidigen wagt, indem er seinen Bericht gewaltsam auf den des Mrc. reduzirt (S. 418), wenn Mrc. 15, 26 das

Kürzeste und Beste (S. 420) und 15, 43 das Richtige (S. 515) hat, so sprechen doch die von Keim selbst constatirten Thatsachen dafür, daß vielmehr unser Matthäustext eine Bearbeitung des Marcus ist. Und wenn auch sonst Keim trotz aller Voreingenommenheit, mit der er den Marc. beurtheilt und ihm die offenbar secundärsten und unhaltbarsten Angaben und Darstellungen des ersten Evang. vorzieht, sich dennoch vielfach dem Eindruck nicht hat entziehen können, daß Marc. unserm Matth. gegenüber das Ursprüngliche erhalten habe, so führt dies eben, unpartheiisch erwogen, nothwendig dazu, den Marcus zu den Quellen des ersten Evang. zu zählen.¹⁾ Denn daß unser Matth. auf verschiedenen schriftlichen Quellen ruht, giebt auch Keim vollkommen zu (I, S. 65), und zu ihnen rechnet er namentlich auch solche, in welchen die Reden Jesu noch nicht zu den großen Redecompositionen des ersten Evang. zusammengefügt waren. Es soll sogar in den Lucasparallelen noch manches älter und ursprünglicher sein, nur soll dieses nicht aus der Quelle des Lucas, die nur eine der mancherlei ebonitischen Bearbeitungen unsers Matthäus war, sondern aus einer verborgenen Quelle dieser Quelle herrühren (S. 74 Anm. 3). Aber wozu dieser Ueberfluß von hypothetischen Quellen, wenn doch die Motive, aus denen bald der erste, bald der dritte Evangelist von dem Text der ihnen gemeinsamen Quelle abgewichen ist, sich überall noch auf die einfachste Weise klarlegen lassen? Dann aber führen auch hier die von Keim selbst constatirten Thatsachen nur auf das Resultat zurück, daß unser Matthäus neben dem Marcusevang. eine hauptsächlich Redestoffe enthaltende Quelle benutzt hat, in der wir den apostolischen Matthäus erkannten.

Dagegen soll nun für die relative Ursprünglichkeit des ersten Evang. sein klar durchgeführter Plan und die nach ihm dargelegte schöne stetige Entwicklung der Geschichte Jesu sprechen. Unsere Analyse des Evang. hat nun freilich gezeigt und die Detaillexegese wird es bestätigen, wie wenig die angeblich so klar hervortretenden Wendepunkte, an denen die vier Stadien des ersten Theils mit seinen Lehren und Thaten (5, 1. 10, 1. 13, 1. 15, 1) und die des zweiten mit seinen Leidensrufen (16, 21. 17, 22. 20, 17. 26, 1) sich von einander sondern sollen, den wirklichen Abschnitten des Evang. entsprechen. Aber eine kunstvolle Gruppierung der Stoffe ist ja doch gewiß überhaupt nicht das Zeichen einer früheren Stufe evangelischer Schriftstellerei und vollends nicht das „ächt jüdische Zahlenspiel“, das freilich größtentheils nur eine Einbildung Keims ist. Und wie wenig das Lob der geschichtlichen Treue und Folgerichtigkeit in der Anordnung

1) So hat Marc. das Ursprüngliche gegen Matth. 19, 2 (III, S. 23. 24), 19, 13 (S. 22). 24, 9—14 (S. 204). 26, 15 (S. 244). 26, 40 (S. 302). 26, 56 (S. 317). 26, 60 (S. 330), und wenn das Gleichniß 22, 1—14 ganz deutlich den Zusammenhang der jerusalemischen Streitgespräche unterbricht (I, S. 61), so liegt dieser Zusammenhang eben ununterbrochen nur bei Marc. vor. Es mag dabei erinnert werden, daß Keim auf die Gründe, welche namentlich von Holtzmann und mir (Vgl. Marc., Einl. § 2 und durch den ganzen Commentar hin) gegen eine Erklärung des Marcus aus der Combination der beiden andern Synoptiker geltend gemacht sind, auch nicht mit einem Worte eingegangen ist, und daß unsre ganze Detaillexegese den Beweis für die Bearbeitung des Marc. in unserm ersten Evangelium erbringen wird.

des Evang. besagen will, zeigt am besten die Art, wie Keim, trotzdem er oft genug dem Evangelisten einen Pragmatismus aufzwingt, von dem sich in Wahrheit keine Spur bei ihm wahrnehmen lässt, demselben zu Liebe tausendfach die Ordnung des Matth. auflösen und umstellen, insbesondere aber die großen Reden desselben in Stücke schlagen muß, um die geschichtliche Urgestalt der Spruchreihen und die ursprüngliche Beziehung der Aussprüche Jesu festzustellen. Wenn er dies aber lediglich auf Grund sehr subjectiver Erwägungen thut, so wird es angezeigt sein, dasselbe auf dem Wege methodischer Kritik durch Vergleichung der uns noch erhaltenen Bearbeitungen der ältesten Aufzeichnungen über die Aussprüche Jesu zu versuchen und so zu der letzten uns zugänglichen Quelle der evangelischen Ueberlieferung hindurchzudringen.

Zeigt so die neueste Vertheidigung des von der Tübinger Schule vertretenen Standpunkts in der Evangelienkritik denselben bereits in voller Auflösung, so werden wir uns zunächst zu dem Vertreter dieser Schule wenden, der von jeher die Abhängigkeit des Lucas von Marcus erkannt und somit den Bann der Griesbachschen Hypothese durchbrochen hat, zu Hilgenfeld. Freilich hat derselbe stets mit gleichem Nachdruck die Abhängigkeit des Mrc. von unserm kanonischen Matth. behauptet, deren Undurchführbarkeit ich bereits in m. Marcusevgl. (Vgl. besonders Einl. § 3) dargethan habe; aber theils hat ja wirklich auch nach unserer Ansicht der erste Evangel. gegen Marc. in vielen Rede- und Erzählungsstücken das Ursprüngliche erhalten (Vgl. § 3), theils fußt ja die von Hilg. immer sorgfältiger durchgeführte Unterscheidung der uns vorliegenden Bearbeitung des Matthäusevang. von seiner Grundschrift (Vgl. zuletzt in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1867, 3. 4. 1868, 1) vielfach auf richtigen Beobachtungen. Von ihm wird nicht nur in Vielem, was schon Keim dem angeblichen Bearbeiter zuerkannte, einfach die Hand des Evangelisten erkannt, sondern trefflich hat er z. B. gegen Keim nachgewiesen, wie die Ansiedlung Jesu in Kapharnaum sammt seinem wiederholt vorkommenden Hause in dieser seiner *ἰδίᾳ πόλιν* lediglich eine Zuthat des Evang. ist, von der die ältere Erzählung nichts weiß. Aber diese ältere Erzählung von dem Beginn der galiläischen Wirksamkeit, welche zurückbleibt, wenn man in 4, 13—16. 23—25 die Hand des Bearbeiters erkennt, ist ja wieder nichts anders als der Beginn des Marcusevang. (1, 14—20). Diesem Fingerzeige nachzugehen war aber Hilg. theils durch das ihm mit Keim gemeinsame Vorurtheil in Betreff des durchgängig secundären Characters des Marcus, theils dadurch verhindert, daß er ganz nach der Weise der Tendenzkritik die Scheidung der Uebearbeitung von ihrer Grundlage nach dem Schema einer entgegengesetzten dogmatischen Richtung unternahm, welche den universalistischen Bearbeiter von dem partikularistischen Verfasser der Grundschrift unterscheiden soll. Abgesehen davon, daß Behufs dieser Operation vielfach die evangelischen Stoffe gewaltsam im Sinne einer bestimmten dogmatischen Richtung aufgefasst und umgedeutet werden müssen, jedenfalls aber für den Bearbeiter, der die universalistischen Stücke mit den particularistischen vereinigte, dieselben nicht im Gegensatz zuein-

ander stehen konnten,¹⁾ kann der Beweis für die in unserm Evang. angeblich vorliegende Bearbeitung einer älteren Grundschrift von eigenthümlich dogmatischem Character doch nicht so geführt werden, daß man alle vermeintlich diesen Character tragenden Stücke ausscheidet und nun in der Einheitlichkeit ihres Characters den Beweis dafür findet, daß es eine solche Grundschrift gab, da dies ja offenbar ein reiner Cirkelbeweis wäre. Vielmehr müsste lediglich aus der Analyse unsers Evang. d. h. aus den nachweisbaren Unebenheiten und Nähten seiner Darstellung der Beweis geführt werden, daß hier fremdartige Stoffe verarbeitet sind, und wenn diese nun alle eine eigenthümliche dogmatische Auffassung zeigten, dann erst wäre die Vermuthung begründet, daß dieselben ursprünglich ein selbstständiges Ganzes gebildet haben. Statt dessen tritt dieser Beweis, den sich Hilg. freilich dadurch fast unmöglich gemacht hat, daß er den kanonischen Matthäus für das älteste unsrer Evangelien erklärt und somit sich selbst der aus seiner Abhängigkeit von wirklich vorliegenden Quellen ergebenden Indicien beraubt, bei ihm als ein ganz secundäres Moment der Beweisführung nur äußerst sporadisch auf und Vieles, was er derart beibringt, ist doch äußerst gezwungen und nichtssagend.²⁾ Dies fällt aber um so mehr auf, weil wirklich unser Evangelium

1) Es ist eben, wie, wo es irgend noch nothwendig scheint, die Exegese darthun wird, ein Hineintragen fremdartiger Gesichtspunkte, wenn man das Essen Jesu mit Zöllnern und Sündern auf die Frage nach dem Verkehr der Juden- und Heidenchristen, oder die Weinbergsparabel Matth. 20 auf das Verhältniß von Juden und Heiden deutet, wenn man in Sprüchen, wie 5, 18. 19. 7, 6. 15. 23, oder in den Parabeln vom bösen Knecht (Matth. 24) und vom hochzeitlichen Kleide (Matth. 22) jenen seltsamen Antipaulinismus findet, der wohl das Essen mit den Heiden erlaubt, aber von ihnen die ganze Befolgung des mosaischen Gesetzes fordert, also sie zwingt, Juden zu werden. Jedenfalls aber muß es doch für unsern Evangelisten kein Widerspruch gewesen sein, wenn Jesus die Apostel 10, 5. 6 ausschließlich zu Israel und 28, 19 zu den Heiden sendet, wenn er den Sohn des Hauptmanns sofort heilt und dem cananäischen Weibe die gleiche Wohlthat zunächst verweigert. Die Aufgabe der Exegese oder der Quellenkritik kann es ja nicht sein zu untersuchen, ob diese Erzählungen geschichtlich mit einander vereinbar sind oder nicht; sie wird vielmehr zeigen müssen, in welchem Sinne der Evangelist sie trotz ihres scheinbaren Widerspruchs vereinigen konnte. Sie wird zeigen, wie dem Evang. der Nachweis der davidischen Abkunft Josephs von Bedeutung blieb, obwohl ihm derselbe nicht der leibliche Vater Jesu war, und wie er das große Bekenntniß des Petrus auffasste, wenn er schon früher die Jünger die Gottessohnschaft Jesu bekennen ließ (14, 33). Vielleicht ist es auch wirklich nur der Kritiker, dem es unglaublich erscheint, daß der Täufer trotz der göttlichen Beglaubigung, die er in Betreff der Messianität Jesu empfangen hatte, nachmals an ihr irre wurde.

2) Auch ich nehme an, daß das Citat 3, 3 und die Darstellung in v. 4 von verschiedenen Händen her stammt; aber dies kann nicht aus dem *αὐτὸς δέ* erwiesen werden, da es eben nur eine unhaltbare Exegese ist, wenn dasselbe hervorheben soll, daß der Bußprediger ein anderer ist als die, welche er nach v. 2 zur Buße auffordert (Vgl. Jhrb. 1867, S. 319). Auch ich halte 4, 13—16 für eine Einschaltung in einen fremden Text; aber was soll es doch heißen, daß das einfache *ἀπὸ τῶς* dieselbe nicht tragen könne (a. a. O. S. 368), da ja, wenn Jesus nach seiner Rückkehr nach Galiläa sich in Capharnaum ansiedelt, es ganz gleich ist, ob man dasselbe auf den Zeitpunkt dieser Ansiedlung oder jener Rückkehr bezieht? Gewiß rührt 4, 23—25 von der Hand des Evang. und 8, 2—4 aus der älteren Quelle her; aber wie soll das daraus bewiesen werden, daß Jesus 8, 4 das Reden von der Heilung verbietet, da doch gleich darauf (nach Hilg. in derselben Quelle) alle Kranken der Stadt Capharnaum geheilt werden (8, 16), so daß Jesus eine Verbreitung des Gerüchts von diesen Wundern weder verbieten kann noch will? Oder was soll es heißen, daß wohl nach 8, 16. 28, wo zuerst viele, und dann zwei schwer Besessene geheilt werden, die Heilung des stummen Dämonischen als etwas unerhörtes gepriesen werden könnte (9, 33), weil hier noch die Stumm-

eine Menge derartiger Nähte und Unebenheiten zeigt, die Hilg. freilich nicht würdigen kann, weil sie eben auf die Abhängigkeit desselben von Mrc. führen würden. Während Hilg. in der Unterbrechung der Parabelreihe durch das Jüngergespräch 13, 10—23 ein Indicium der Bearbeitung findet, geht er über die viel auffallendere Trennung der Erklärung v. 36—43 von der Parabel v. 24—30 mit der nichtssagenden Bemerkung hinweg, der Bearbeiter habe den Parabelvortrag nicht noch einmal unterbrechen wollen, und doch unterbricht er die auch nach Hilg. in seiner Grundschrift ihm vorliegende Parabelreihe drei Verse weiter auf viel schlimmere Weise durch den förmlichen Abschluß in v. 34—36, den aber Hilg. als solche Unterbrechung nicht anerkennen kann, weil dieselbe auf die Abhängigkeit des Evang. von Mrc. führen würde. Daß 14, 12. 13 eine Fuge aufklafft, kann auch Hilg. nicht leugnen; aber er will sie statt aus der zu Tage liegenden Abhängigkeit von Mrc. aus dem Verhältniß der Bearbeitung zur Grundschrift erklären (a. a. O. S. 425), obwohl er doch das ganze Kapitel dem Uebersetzer zuschreibt, hier also gar kein Verhältniß zur Grundschrift stattfindet. Gewiß ist die Unterbrechung der Parabeltrilogie in 21, 45. 46 eine der stärksten Unebenheiten; aber weil dieselbe deutlich auf die Abhängigkeit des Evang. von Mrc. führt (Vgl. § 2), ignoriert Hilg. diese Unterbrechung ganz und sucht nur nachzuweisen, daß die Parabeln, zwischen denen diese Worte stehen, auf das jüdische Volk und nicht auf die Hierarchen gehen, was doch nur von ihrer Urgestalt richtig ist, keineswegs aber von ihrer Fassung in unserm Evangelium. Auch die vorkommenden Doubletten muß er größtentheils ignoriren, weil sie wieder mit Nothwendigkeit auf die Abhängigkeit von Mrc. führen würden oder doch auf ein sehr andres Verhältniß der Bearbeitung zu der apostolischen Grundschrift, als er sich a priori construirt.¹⁾ Am Unglücklichsten erscheint sein Versuch, dieselbe an der Transponirung der Bergrede nachzuweisen, die in der Grundschrift nach der Apostelwahl gestanden haben soll, weil sich 5, 13—16 auf die Apostel beziehe. Allein in der Grundschrift sollen ja die Apostel nur für

heit hinzukam, nicht aber nach 4, 24, weil dort — mit den Besessenen die Mondsüchtigen verbunden waren!

1) Obwohl er erkennt, daß der Spruch von den Ersten und Letzten 20, 16 in anderm Sinne genommen wird als 19, 30, so will er doch lieber auch diesen Spruch auf die Hand des Evangelisten zurückführen (S. 30. 33), als zugestehen, daß hier die Combination zweier Quellen, in denen er verschieden gefaßt war, deutlich vorliegt. Sehr richtig erkennt Hilg., daß die Rede 10, 5—42, wie sie sich in unserm Evang. gestaltet, nur auf die künftige Apostelmission nach Jesu Tode gehen könne; aber da er sie der Grundschrift zuschreibt und von dem Bearbeiter, der sie antizipirt hat, an ihrer Stelle durch Cp. 24. 25 ersetzt sein läßt, so muß er gegen die Wiederkehr der Spruchreihe 10, 17—22 in 24, 9—13 die Augen verschließen, weil dieselbe auch nach seinen Voraussetzungen beweisen würde, daß der Bearbeiter in Matth. 24 von Marc. 13 abhängig ist. Während er die beiden so auffallend ähnlichen Blindenheilungen 9, 27—30. 20, 30—34 ruhig der Grundschrift zuschreibt, will er aus der dürftig genug motivirten Antizipation der Speisungsgeschichte in 14, 14—36 für seine Bearbeitung der Grundschrift Kapital machen und wehrt den Hinweis von Strauß auf zwei verschiedene Quellschriften ab, während er dieselben bei der ganz ähnlichen Doublette der Zeichenforderung selbst heranziehen muß. Aber diese Hilfshypothese verschiedener griechischer Bearbeitungen des Hebräerevangeliums (Vgl. 1867, S. 414) zeigt ja nur, daß Hilg. selbst fühlt, wie er mit der Scheidung einer Bearbeitung von der Grundschrift nicht ausreicht.

Israel bestimmt sein, und hier erscheinen sie als das Salz der Erde und das Licht der Welt; es ist also Hilg. entgangen, daß nach seinen eignen Voraussetzungen diese Verse unmöglich der Grundschrift der Bergrede angehören können und doch stützt sich auf sie ausschließlich der Beweis, daß die Rede in der Grundschrift nach 10, 2—4 gestanden habe. Es genügt dies wohl zum Beweise, daß es Hilg. nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte, unser erstes Evang. als Bearbeitung einer älteren Grundschrift zu erklären. Scheinbar mit zureichenderen Mitteln hat einen ähnlichen Versuch Gustave d'Eichthal (*Les évangiles*. Paris 1863) unternommen, indem er die Grundschrift dadurch ermittelt, daß er mittelst ihrer im Marcusevang. vorliegenden Bearbeitung ihren Umfang zu constatiren sucht. Und doch weiß er die Abweichung des Mrc. von der Ordnung dieser Grundschrift im ersten Theil nur aus dem Streben des Nachahmers zu erklären, den Ursprung seines Werkes zu verbergen, und die Unterlassung solcher Umarbeitung von Mrc. 6, 14 ab nur auf Caprice, Trägheit oder Zeitmangel zurückzuführen. Dazu ist seine sehr pretentiös auftretende Textvergleiche eine so äußerliche, rein quantitative, seine Kritik eine so willkürliche und sein System der verschiedenen „Annexes“, durch das er die Abweichungen der Evangelien von einander größtentheils zu lösen sucht, ein so gekünsteltes, daß man bei ihm vergeblich irgend eine Förderung der Evangelienkritik suchen dürfte.

Innerhalb der Tübinger Schule ist endlich selbst die Priorität des Marcus zur Anerkennung gekommen und noch neuerdings von Volkmar eingehend vertheidigt (Vgl. die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. Leipzig 1870). Für unsern Matthäus ist freilich dieser Fortschritt ohne rechte Frucht geblieben, da Volkm. die Marcushypothese in ihrer unhaltbarsten Wilkeschen Fassung erneuerte, wonach das erste Evang. durchweg von Mrc. abhängig sein soll und auf die künstlichste Weise vielfach eine „Abkürzung“ desselben bei ihm nachzuweisen versucht wird, die ich mit Keim und Hilg. als völlig undenkbar erklären muß. Liegt der Schlüssel zur Lösung der Evangelienfrage in der verschiedenen Benutzung der apostolischen Quelle bei Matth. und Mrc. neben der Benutzung des letzteren durch den ersteren, wodurch nothwendig bei Matth. eine Mischung des Ursprünglichen und Secundären im Verhältniß zu Mrc. entstehen musste (Vgl. § 3), so ist die völlige Leugnung der Indicien für das Ursprüngliche bei Vlm. ebenso einseitig, wie die Leugnung der Indicien für das Sekundäre bei Hilgenfeld. Noch unglücklicher freilich war die Erneuerung des andern Wilkeschen Fehlgriffs durch Volkm., wonach unser Matthäus auch von Lucas abhängig sein soll. So gewiß dies ebenso und zum Theil aus denselben Gründen undenkbar ist, wie die von Keim und Hilg. angenommene Benutzung unsers Matthäus durch Lucas (Vgl. dagegen Jahrb. 1865, S. 320—22), so gewiß erklären sich auch hier die scheinbar einander widerstreitenden Indicien, die zu diesen entgegengesetzten Annahmen geführt haben, ganz einfach aus der verschiedenen Bearbeitung der Beiden zu Grunde liegenden apostolischen Quelle. Zeigt sich im Großen und Ganzen in den Beiden gemeinsamen Abschnitten der Text des Lucas

als der sekundäre, so folgt daraus, daß derselbe die Quelle im Einzelnen freier bearbeitet hat, und zeigt sich umgekehrt, daß Luc. die ursprüngliche Stellung und Verbindung der Sprüche und damit zuweilen auch ihre originale Fassung erhalten hat, so erklärt sich das leicht aus der Art, wie der erste Evang. die Redestoffe der Quelle zu größeren Redecompositionen verbunden oder in seinen aus Mrc. entlehnten Pragmatismus verflochten und nach ihm geändert hat. Die Methode, nach welcher Vlk. die Wilkesche Hypothese im Detail durchzuführen versucht, ist nun überaus einfach. Wo Mtth. über Mrc. hinaus oder gegen ihn etwas mit Luc. gemein hat, da hat er es eben nach ihm nicht aus einer gemeinsamen Quelle, sondern aus dem dritten Evang. selbst entlehnt. Eine genauere Textverglei- chung, die sofort das Secundäre des Ausdrucks bei Luc. zeigen würde, unterläßt er und hält sich an Einzelheiten, die er oft genug künstlich zurecht macht, um auch nur den Schein einer Abhängigkeit des Matth. zu erzielen.¹⁾ Wo nun beide den Mrc. benutzen und es augenfällig ist, daß Luc. ebensowenig die Neuerungen des Matth. kennt, wie Matth. die des Luc., da sind jene für Vlk. nur ein Zeichen, daß Mtth. in der Weiterbildung der Geschichte noch über Luc. hinausgeht, und daß er diese nicht hat, erklärt er einfach daraus, daß Mtth. bei Mrc. geblieben sei. Unerschöpflich ist er, mit immer neuen Wendungen zu versichern, wie Matth. die Aenderung des Luc. überflüssig, seine Zusätze zu kleinkläubig oder zu leer gefunden und ihn wieder davon gesäubert habe (S. 18. 33. 361), wie er seine Verbesserung als unhaltbar erkannt oder als Produkt der Willkür verworfen (S. 21. 166), wie er seine paulinischen Neuerungen und Auswüchse beseitigt und dann seine Beseitigungen wieder allzu eifrig gefunden habe (S. 81. 525. S. 70), wodurch er denn dem Luc. gegenüber zum Kritiker im modernsten Stil gemacht wird. Ebenso einfach ist Vlk.'s Methode, Doubletten zu erfinden, welche die Abhängigkeit des Matth. von Luc. und Mrc. darthun sollen. Da er alle Stücke, die Luc. vor Mrc. voraus hat, für „Erneuerungen“ irgend eines irgend wie einen ähnlichen Punkt berührenden Stückes bei Mrc. erklärt, mögen sie auch noch so wenig mit demselben zu thun haben, so ist natürlich jedesmal, wenn Matth. das gleiche Stück aus der ihm mit Luc.

1) So soll es Matth. 11, 2 ein (und zwar gänzlich widersinniger) Zusatz zu der Lucas- erzählung sein, daß Johannes im Gefängnis war, als er zu Jesu sandte (S. 74), und doch hat Luc. schon 3, 19. 20 die Gefangensetzung des Täufers erzählt, weshalb er 4, 14 das *μετὰ τὸ παραδοθ. τ. Ἰωάννην* weglassen konnte, während es eine reine Erfindung von Vlk. ist, daß dieselbe erst zwischen 8, 1 und 9, 7 erfolgte. Ebenso soll das *διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν* 11, 1 nur aus Luc. gefolgert sein, wo Jesus vor der Täuferbotschaft den Knecht des Hauptmanns von Capharnaum heilt und den Jüngling zu Nain erweckt, also *ἐν πόλεσιν (τισὶν)* — wirkt (S. 326)! — Das *ἀποκριθεὶς* bei Matth. 11, 25 soll nur bei Luc. einen Sinn haben (S. 461), wo es doch gar nicht steht, und daß Matth. 23, 29—32 eine sehr unglückliche Erweiterung von Luc. 11, 47. 48 ist, soll daraus folgen, daß Matth. die Worte der *σοφία* Jesu in den Mund legt, in denen nun die den Aposteln voraus- gehenden Propheten von Jesu selbst (etwa schon in seiner Präexistenz?) ausgesandt sein sollen. Vlk. hat im Eifer, dem Matth. seine Flüchtigkeiten aufzudecken, übersehen, daß die ihm zugeschriebenen Worte nur bei Lucas stehen, dessen Einführung der *σοφία θεοῦ* sowie die dadurch bedingte Aenderung der Worte eben das dunkle *προφήτ. καὶ σοφ. κ. γραμμ.* bei Matth. erklären soll.

gemeinsamen Quelle her hat und Luc. das damit in Parallele gestellte Stück bei Mrc. auslässt, die Doublette fertig.¹⁾ Den meisten Witz hat Vlk. angeboten, um die Abweichung des Matth. von der Ordnung des Mrc. als durch Luc. vermittelt erscheinen zu lassen und doch will es damit durchaus nicht glücken. Woher führt Mth. Jesum nicht nach der ersten Jüngerberufung gleich nach Capharnaum und in Simons Haus? Daran ist nach S. 92 die Aufnahme der Bergpredigt und der ihr folgenden Heilung des Hauptmannsknechts schuld, obwohl doch, selbst wenn Mth. diese Stücke aus Luc. aufnahm, noch immer nicht erhellt, woher er sie hier so störend antizipirte. Und doch soll sie sogar an der Antizipation des Aussätzigen schuld sein (S. 117), der grade den Zusammenhang zwischen der Lucasbergrede und dem Hauptmannsknecht unterbricht; ja daß der Paralytische des Mrc. aus dem Hause auf die Straßse gesetzt (S. 138), daß der Hauptmannsknecht zum Paralytischen gemacht (S. 141), daß der Gerasener Besessene verdoppelt (S. 318), daß der Marcusabschnitt 4, 35—5, 43 zertrümmert (S. 326), daß die Apostelaussendung voraufgenommen wird (S. 352) und an noch vielem Andern ist lediglich die Lucasbergrede oder richtiger ihre Antizipation durch Matthäus schuld. Eine ähnliche Rolle wie diese „Rede auf dem Mosesberge“, spielt nun bei Vlk. die „Jungfrauen - Geburts - Neuerung“, welche Mrc. 3, 19. 20 verdrängt und dadurch allerlei böse Verwirrung angerichtet haben soll.²⁾ Man mag nun diese Combinirspiele eines oft fast sinnverwirrenden Scharfsinns geistreich finden oder nicht; aber daß der Evangelist seine Stoffe nach diesen überkünstlichen, oft von tausend heterogenen Erwägungen geleiteten und doch keinem Leser ohne den Beirath des modernen Kritikers durchsichtigen Combinationen zu

2) Wenn z. B. Marc. 1, 6 die Tracht und Lebensweise des Täufers schildert um zu zeigen, was an ihm das Sinnenvolk angezogen habe, und Luc., diesen Gedanken treffend findend, ihn in einer besondern Rede Jesu ausführt (7, 24. 25. 33. 34); so nimmt Matth. beides auf. Nur hat es Luc. „absolut schlecht getroffen“, wenn er das Volk „in dieser Ascese Verrücktheit sehen läßt“ (S. 29), womit denn freilich die ganze Voraussetzung, daß Luc. 7 eine Wiedergabe von Marc. 1, 6 sei, aufgelöst wird. Ebenso ist die zweite Versuchung bei Luc. nur eine Erneuerung der Versuchung Marc. 8, 32. 33, die Lucas aus irenischen Gründen dem Petrus abgenommen und dem Teufel zugeschrieben hat (S. 451). Wenn nun Matth. beides aufnimmt, so sollte man meinen, er habe die Identität beider Züge nicht gemerkt, und doch hat er erst dieselbe recht deutlich gemacht, indem er das Wort an Petrus Marc. 8, 33 (Matth. 16, 23) schon 4, 10 zum Teufel gesprochen sein läßt. Freilich verschwindet auch diese Antizipation wieder, wenn man sieht, daß 4, 10 ursprünglich nur *ὁπότε* steht, das außer Matth. 16, 23 nur noch 15 Mal im Evang. vorkommt! Noch merkwürdiger ist die Doublette, die dadurch entstanden sein soll, daß Matth. neben der Rede über Elias-Joh. Marc. 9, 11—13 die Rede aufnahm, durch welche Luc. 7, 24—29 dieselbe ersetzt hat. Nur daß in dieser Rede bei Luc. von Elias gar nicht die Rede ist, sondern nur in der Parallele bei Matth. 11, 14!

1) Natürlich soll auch hier Matth. die Jungfrauengeburt aus der Vorgeschichte bei Luc. aufgenommen haben, obwohl sich doch von jeher die Kritik an den mehrfachen Widersprüchen der beiden Vorgeschichten gestoßen hat und so viel jedenfalls feststeht, daß Matth., wenn er die des Lucas kannte, nicht 2, 23, und Luc., wenn er die des Matthäus kannte, nicht 2, 39 schreiben konnte. Dasselbe gilt aber offenbar von den Auferstehungsgeschichten, da der Pauliner Lucas sich die Schlußszene des Matth. mit der feierlichen Institution der Heidenmission nicht konnte entgehen lassen und Matth. die reichen jüdischen Erscheinungsgeschichten des Luc. nicht auf die völlig farblose Notiz 28, 9. 10 reduzieren konnte, wenn einer den andern kannte.

einer Art Evangelienharmonie (S. 653) geordnet habe, davon wird man sich schwer überreden können, und damit bleibt in der Hauptsache die Composition des ersten Evang. unerklärt. Dabei bleibt Vlm. das Verdienst, in vielen Punkten die Priorität des Marcus mit schlagenden Gründen gegen alle Matthäusfreunde aufrecht erhalten zu haben; nur kann seine nur zu sehr an Bruno Bauer erinnernde Schulmeisterei des Matthäustextes zu einem wirklichen Verständniß desselben nicht führen, da, selbst wo der Evang. bei seinen neuen Combinationen und Umgestaltungen der überlieferten Stoffe manche Fugen und Unebenheiten nicht hat verdecken können, er doch weit entfernt ist, sich in solche blöde Widersprüche zu verwickeln, wie sie sein Kritiker ihm mit unersättlichem Wohlbehagen vorrechnet.

Hat so die Tübinger Schule, die von der Griesbachschen Hypothese ausging und alle Positionen bis zu der entgegengesetzten Storrschen in namhaften Vertretern durchprobirte, das Räthsel der Evangelienkritik nicht gelöst, so wenden wir uns nun zu den Kritikern, welche den von Weisse und Ewald gewiesenen Weg verfolgend, das erste Evangelium aus dem Marcus und einer zweiten ihm mit Luc. gemeinsamen Quelle zu erklären versuchen. Von ihnen unterscheidet uns also wesentlich nur noch die Art, wie sie diese zweite Quelle näher bestimmen. Diese hängt aber theils davon ab, daß sie in derselben mehr oder weniger eine bloße Spruch- oder Redesammlung sehen, theils davon, daß sie den Marcus für ein schlechthin originales Werk halten, in dem jene zweite Quelle noch nicht benutzt ist. Da nun auch sie das Vorkommen solcher Parteen, in welchen Marc. unserm Matth. gegenüber secundär erscheint, so sehr sie dasselbe zu beschränken suchen, nicht ganz leugnen können, so greifen sie zu der Annahme, daß unser heutiger Marcus nur die der synoptischen Grundschrift (Proto- oder Urmarcus) am nächsten stehende Bearbeitung sei. Die Gründe, welche gegen die Hypothese von einem solchen Urmarcus sprechen, habe ich in meinem Marcus-evang. (Vgl. Einl. § 4) dargelegt und in der Einzelerklärung desselben gezeigt, wie der einheitliche Plan und Character unsers zweiten Evang. dieselbe schlechterdings ausschließt. Da damit für die Erklärung jener secundären Parteen des Mrc. nur noch der Weg übrig bleibt, unsre zweite Quelle bei ihm bereits benutzt und freier verarbeitet zu finden, wie im ersten Evang., so wird es nun darauf ankommen, zu prüfen, wie sich von ihren Voraussetzungen aus das Bild jener Quelle, die wir die apostolische nennen, gestaltet.

Als der werthvollste Versuch, ein solches Bild zu gewinnen, steht hier jedenfalls der von Holtzmann (Die synoptischen Evangelien. Leipzig 1863) da, der ohnehin am meisten in die Detailuntersuchung eingeht. Er hat erst wirklich den Bann der alten Matthäustradition durchbrochen, der ebenso das Verständniß des Mrc. hindert, wie die Erkenntniß jener zweiten Quelle, die man immer noch vorwiegend aus unserm ersten Evang. construiren wollte. Mit vollem Rechte hat er die Gestalt, in welcher die dem ersten und dritten Evang. gemeinsamen Stücke bei Lucas erscheinen, zum Ausgangspunkte seiner Construction gemacht, weil er

richtig erkannte, daß die Zusammenfügung derselben zu den großen Redecompositionen bei Matth. nur von späterer schriftstellerischer Verarbeitung herrühren kann. Allein theils hat er diesen neugewonnenen Gesichtspunkt mit einer Einseitigkeit verfolgt, welche eine eingehendere Vergleichung der parallelen Texte nicht rechtfertigt (Vgl. Jahrb. 1864, S. 133—36), theils hindert ihn seine Urmarchushypothese und seine auf eine unberechtigte Auffassung der Papiasnachricht gegründete Voraussetzung, daß jene älteste Quelle im Wesentlichen nur Aussprüche Jesu enthalten haben könne, an einer unbefangenen Erhebung des kritischen Resultats. Nur aus diesem Vorurtheil erklärt sich, weshalb er die dem ersten und dritten Evang. gemeinsame Täuferrede in der Quelle nicht dulden will und lieber in seinen Urmarchus verlegt, wohin denn natürlich auch die Versuchungsgeschichte wandern muß. Indem er aber in diesen auch die Bergrede (in ihrer Lucasgestalt) und den Hauptmann von Capharnaum verlegt,¹⁾ verliert er den wichtigen Haltpunkt, welchen die erste Einschaltung bei Luc. (6, 20—8, 8) für die Construction der Quelle bietet, und behält, da er auch die Originalität von Luc. 8, 4—8 (vgl. mit Mrc. 4, 3—9) nicht anerkennt, aus derselben nur die Täuferbotschaft übrig, mit der nach ihm die Quelle begann (S. 143). In der That aber kann man sich doch kaum eine irgend natürliche Vorstellung von einer Schrift machen, die hiernach mit den Worten Mth. 11, 2. 3 begann. Unzweifelhaft mit Recht läset sich nun Hltzm. für die weitere Construction der Quelle im Wesentlichen durch den Faden der zweiten großen Einschaltung bei Luc. (9, 51—18, 14) leiten; aber wie soll man sich die Antworten Jesu auf die an ihn gerichteten Bitten (9, 57—60) in der Quelle berichtet denken ohne eine geschichtliche Situation, welche diese Bitten erst verständlich macht? Da nun die bei Luc. vorausgesetzte auch nach Hltzm. dem Evangelisten angehört, so liegt ja doch nichts näher, als die so vortrefflich passende bei Mth. für die ursprüngliche zu halten, womit aber das ganze Erzählungsstück, in welches dieselbe bei ihm verflochten, der Quelle zugewiesen wird. Daß die folgende Rede an die Siebzig nichts anders ist als die Instruktionsrede der apostolischen Quelle, der Lucas eine andre Adresse geben musste, weil er die Instruktionsrede an die Zwölf schon Cp. 9 nach Mrc. gebracht hatte, und daß manches in ihr bei Matth. ursprünglicher erhalten, giebt auch Hltzm., S. 146 zu. Dennoch sollen die Sprüche Mrc. 6, 8—11, die Luc. als erste Instruktionsrede aufgenommen und Matth. Cp. 10 mit der der

1) Es ist in der That für die Annahme, daß die Bergrede hinter Marc. 3, 19 ausgefallen sei, auch nicht der Schein eines Grundes beizubringen (Vgl. Jahrb. 1864, S. 64. 65), und die, wie die Vergleichung der Parallelen zeigen wird, undurchführbare Annahme der Originalität der Lucasbergrede macht die Composition von Matth. 5—7 so völlig unbegreiflich, daß Hltzm. für Matth. 5 (und den Anfang von Matth. 23) noch eine besondere Quelle zu Hilfe nehmen muß, von der man sich doch schlechterdings keine Vorstellung machen kann. Der Anerkennung, daß der Hauptmann von Capharnaum in der apostolischen Quelle stand, kann man sich auch nur entziehen, wenn man, was selbst Hltzm. nicht ganz consequent zu thun wagt, derselben alle erzählende Elemente absprechen zu müssen meint, was denn wieder nothwendig macht, eine Reihe von allerdings schon sprachlich dieser ganz ähnlichen Heilungsgeschichten im ersten Evang. für dürftige Excerpte aus der farbenreichen Darstellung des Marc. zu erklären, deren Motiv unerklärbar bleibt.

apostolischen Quelle verschmolzen hat, trotz der augenscheinlichsten schriftstellerischen Berührungen (Vgl. Jhrb. 1864, 67—69) nicht dieser Quelle entnommen sein. Wenn endlich auch nach Hltzm., S. 146 in der ursprünglichen Instructionsrede die Weherufe Luc. 10, 13—15 (= Mth. 11, 21—24) gestanden haben, so kann dieselbe unmöglich das dritte Stück der Quelle gebildet haben; denn daß ein Schriftsteller diese Sprüche, die deutlich auf eine längere Wirksamkeit in den genannten Städten zurückweisen, bringen sollte, ohne daß irgend etwas vorherging, was ein Bild von solcher Wirksamkeit gab, ist doch noch unwahrscheinlicher, als daß die Quelle mit einem Hinweis auf die Wunderthätigkeit und die Heilsvverkündigung Jesu (Mth. 11, 5 = Luc. 7, 22) begann, ohne daß irgend etwas von einer solchen erzählt war. In der weiteren Analyse der Lucaseinschaltung hat schon Hltzm. vielfach die Umrisse der dort zum Grunde liegenden Quelle scharf und klar aufgedeckt; wenn dagegen seine Darstellung bei Luc. 11, 14 — 36 ebenso unklar als verwickelt wird (S. 148. 49) und wenn er bei Cp. 17 ganz den Faden der Quelle verliert (S. 156), so ist auch hieran hauptsächlich die Einmischung des hypothetischen Urmarcus schuld (Vgl. a. a. O. S. 79—85. 94—106). Ueberhaupt aber muß Hltzm. selbst gestehen, daß je länger je mehr in seiner Quelle der Faden einer planmäßigen Stoffvertheilung abreißt und rein aphoristische Partieen beginnen, die sich zuletzt in eine Gleichnißsammlung auflösen (S. 155. 57), d. h. aber doch nichts anders, als daß er auf dem von ihm eingeschlagenen Wege wohl einzelne Parthieen der Quelle, aber nicht ihren ganzen Umfang gefunden hat. Der Hauptgrund ist auch hier wieder, abgesehen von der Ausschliessung aller Erzählungsstücke, daß er die große Parusierede, welche zwar keineswegs mit Mth. 24 identisch, aber der Grundstock davon ist, für eine Composition des Urmarcus hält, was ich schon a. a. O. S. 119—31 als undurchführbar erwiesen zu haben glaube. Grade daß auch die zweite große Einschaltung bei Luc. mit Stücken schließt, die auf die Parusie Bezug haben (Vgl. Hltzm., S. 132. 156), zeigt ja deutlich genug, daß die Quelle sich nicht in ein Conglomerat von aphoristischen Sprüchen und Gleichnissen auflöste, sondern in ihrer Zusammenstellung der Redestoffe von der geschichtlichen Erinnerung geleitet war, daß die Reden des Herrn von seiner Wiederkunft der spätesten Zeit seines Wirkens angehören.

Es ist sehr zu beklagen, daß Weizsäcker (Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Gotha 1864), der sonst in so vielen Punkten die Holtzmannschen Untersuchungen ergänzt und verbessert (Vgl. Jahrb. 1865, S. 368—76), grade in dem wichtigsten Punkte die von ihm gebrochene Bahn verlassen hat. Allerdings findet auch er in dem sogen. Reisebericht des Luc. die älteste Redequelle wieder, allein bereits in einer sehr modificirten Bearbeitung, welche die Grundstoffe derselben nach Gesichtspunkten der Lehre und Ermahnung für das apostolische Zeitalter ordnete und gestaltete (S. 141 — 45. 206 — 9). So gewiß er nun darin Recht hat, daß sich bei Luc. die Redestoffe der ältesten Quelle vielfach bereits für das Bedürfniß einer späteren Zeit umgebildet zeigen und daß

er somit einer einseitigen Bevorzugung der Lucasredaction, zu der Holtzmann neigte, entgegentritt, so wenig lässt sich ein Grund absehen, weshalb man diese Umbildung in eine Reihe hypothetischer Mittelglieder zurückverlegen und nicht vielmehr dem dritten Evangelisten selbst zuschreiben soll. Dann aber wird sich, da wir neben ihr die Bearbeitung durch den ersten Evangelisten haben, immer noch diese Umbildung von der ihr zu Grunde liegenden Urform scheiden und so zur Herstellung derselben kritisch verwerthen lassen. Ebenso muß eine besonnene Evangelienkritik von dem Bildungsprozeß, den etwa die älteste Quelle bereits durchlaufen hatte, ehe sie an unsern ersten Evangelisten kam, wie geistreich auch Wzs. denselben zu diviniren versucht, ganz absehen, da sich nun einmal über die Form des Textes, der sich aus einer kritischen Vergleichung der Matthäus- und Lucasparallelen ergibt, nicht weiter vordringen lässt und in der That kein Grund vorliegt, dieselbe nicht für den Text der ältesten Quelle zu halten. Wir nehmen für dieselbe also alle die Stücke in Anspruch, welche Wzs. wieder aus ihrer unnatürlichen Verbindung mit dem angeblichen Urmarcus gelöst und der Gestalt der Quelle, welche dem ersten Evang. vorlag, vindicirt hat, wie die Täuferreden, die Versuchungsgeschichte, die Bergrede, den Hauptmann von Capharnaum und ähnliches. Dagegen zeigt das Bild, welches Wzs. von der Urgestalt dieser Quelle gewinnt, nur wieder den Fehler, an welchem die meisten älteren Constructionen der „Redesammlung“ litten (Vgl. Köstlin, der Ursprung und die Composition der synoptischen Evang. Stuttgart 1853. S. 57 — 69; Réville, études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Leide 1862, S. 68 — 114) und welchen Holtzm. mit Recht so energisch bekämpft (S. 137), daß nemlich dabei von den großen Redecompositionen des ersten Evang. ausgegangen wird. Auch nach unsern Ergebnissen wurden die Reden des Herrn, wie nach Wzs., in der ältesten Quelle mit der Bergrede eröffnet, aber das kann sicher nicht die Bergrede unsers Matthäusevang. gewesen sein, deren Composition sich noch durch kritische Vergleichung der Parallelen bei Lucas aufs Klarste als eine secundäre darthun lässt. Ueberhaupt aber kann der Gedanke, die grundlegenden Lebenswahrheiten, welche für das Himmelreich gelten sollen, zu einer zusammenhängenden Rede zu verarbeiten (Vgl. S. 184), wohl dem späteren sammelnden und kunstvoll gestaltenden Evangelisten angehören, aber nicht dem Apostel, der die Reden des Herrn selbst gehört hatte und dem daher so viele seiner Aussprüche mit concreten Situationen und geschichtlichen Beziehungen, mindestens mit einem bestimmten Zusammenhang, in dem sie gesprochen, unlösbar verknüpft sein mussten. Die concrete Beziehung, welche auch Wzs. noch bei der Bergrede in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre findet (S. 185), wird demnach als einheitlicher Gesichtspunkt die geschichtliche Rede selbst und ihre erste Aufzeichnung geleitet haben, was eben bei der Composition des ersten Evang. durchaus nicht mehr der Fall ist. Und so werden wir vielfach erst bei der kritisch ermittelten Urgestalt der Reden aus der ältesten Quelle ihre geschichtlichen Beziehungen, die in ihren vorliegenden Bearbeitungen oder Erweiterungen bereits verwischt sind, wie-

dererkennen können.- Allerdings werden auch in der ersten Aufzeichnung hie und da verwandte Sprüche oder Gleichnisse zusammengestellt sein, wo die Erinnerung an den concreten Anlaß des Einzelnen schon verwischt war, wie wir denn wirklich in der ältesten Quelle Jüngerbelehrungen, Streitszenen, Parusiereden gruppenweise zusammengestellt fanden (Vgl. S. 35); aber etwas ganz andres ist die kunstvolle Verschmelzung ganzer Redestücke zu einem neuen Redeganzem, vollends wo sich in dem abstracten Gesichtspunkt, unter dem dieselben zusammengestellt, oder in dem Zahlenspiel, nach dem sie geordnet, deutlich die Hand des reflectirenden Schriftstellers verräth. Mit der Bildung solcher kunstvollen Redecompositionen hat die evangelische Schriftstellerei gewiß nicht begonnen, am wenigsten in den Aufzeichnungen eines Ohrenzeugen, und so ist dies Zurückgehen von Wzs. auf die Matthäusreden nicht nur ebenso einseitig wie die einseitige Bevorzugung des Luc. bei Holtzmann, sondern ein offener Rückschritt auf einen Irrweg, den Hltzm.'s treffende Kritik für immer verlegt haben sollte.

Es scheint hiernach, als müßte ich von den neuern Vertretern der Marcus-hypothese wieder zu Ewald (Vgl. die drei ersten Evang. und die Apostelgeschichte. 2. Ausg. Göttingen 1871) zurückkehren, mit dem ich grade in dem übereinstimme, worin Hltzm., S. 137 seinen Grundfehler findet, daß er nemlich die älteste Quelle, deren Gestalt wir suchen, für die Quelle aller drei Synoptiker hält. Allein abgesehen davon, daß auch er bereits den Weg zur Urmarcushypothese angebahnt hat (Vgl. Mrc., S. 17. 18), schließt auch Ew. von seiner „Spruchsammlung“ alle Erzählungsstoffe aus und construirt dieselbe ganz nach Matth., dessen lange Reden ihren Grundstock bilden. Auch verlegt er nicht unwichtige Stücke der Quelle in sein „ältestes Evangelium“, die Versuchungsgeschichte sogar in ein besondres „Buch der höheren Geschichte“, und eine methodische Ermittlung der Quelle ist bei ihm um so weniger zu erwarten, als er über die Zugehörigkeit zu seinen verschiedenen Quellen nach sehr subjectiven Urtheilen über den Gesamtcharacter der betreffenden Abschnitte entscheidet. Ebenso wenig ist unsre Hauptfrage durch Scholten (das älteste Evangelium, übers. von Redepenning. Elberfeld 1869) gefördert trotz der sehr instructiven Nachweise, die er über die schriftstellerische Abhängigkeit des ersten Evang. vom zweiten liefert. Denn als die älteste Quelle sieht auch er die Spruchsammlung an, die er, auf die Bestimmung ihrer Gestalt im Einzelnen verzichtend, im Wesentlichen aus den großen Matthäusreden bestehend denkt, wie sie durch die Schlusformeln 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 abgegrenzt werden. Eine zweite Quelle des ersten Evang., die er daneben annimmt, enthält einige Stücke aus der apostol. Quelle, die Holtzm. seinem Urmarcus einverleibt, Wzs. wenigstens der letzten Gestalt jener Quelle wieder zurückgegeben hat; eine von ihm wunderlicher Weise als dritte bezeichnete (S. 51) nichts als die Zusätze des letzten Bearbeiters, der eben mit dem Evangelisten identisch ist.

Im ausgesprochenen Gegensatz zu allen Versuchen, das Verhältniß unsrer Evangelien aus schriftstellerischer Benutzung des einen durch den andern oder

durch Benutzung gemeinsamer Quellen zu erklären, ist Godet (Commentar zu d. Evang. des Lucas, deutsch von Wunderlich. Hannover 1872) auf die Gieseler'sche Traditionshypothese zurückgegangen. Und gewiß enthält diese Hypothese ein Moment der Wahrheit, das zur Erklärung mancher Erscheinungen herangezogen werden kann, da ja die ältesten Aufzeichnungen ohne Zweifel sich vielfach eng an die stereotyp gewordene Form der mündlichen Ueberlieferung anschlossen und diese theils durch sie noch verfestigt wurde, theils in ihren weiteren Umgestaltungen wieder auf die später Schreibenden zurückwirkte. Allein es bleibt eine leere Selbsttäuschung, wenn man meint, mittelst derselben das Verwandtschaftsverhältniß unsrer Evangelien erklären zu können. Es läßt sich wohl in allgemeinen Betrachtungen mit einigem Schein ausführen, wie der erste Evang. die mündliche Matthäustradition, der zweite die Petrustradition wiedergiebt, die beide auf demselben Stamme der ursprünglichen apostolischen Gesamttradition erwachsen sind und daher die Aehnlichkeit wie die Unähnlichkeit der beiden Referate gleich gut erklären. Allein jeder Blick auf die Paralleltexte zeigt, daß die Aehnlichkeit viel zu groß ist, die Uebereinstimmung viel zu sehr auf die sprachlichen Wendungen in dem Beiwerk der Erzählung, ja in Einleitungs- und Uebergangsformeln sich erstreckt, um aus dem mündlichen Erzählungstypus erklärt werden zu können, und daß umgekehrt die Abweichungen viel zu constant, viel zu durchsichtig in ihren Motiven und viel zu oft rein schriftstellerischer Natur sind, um auf die zufälligen Variationen des mündlichen Ausdrucks zurückgeführt zu werden. Vollends aber wenn man die gleiche oder nur aus leicht nachweisbaren Motiven alterirte Anordnung langer Erzählungsreihen verfolgt, die unmöglich die geschichtliche Reihenfolge darstellen können, weil sie bereits deutliche Spuren sachlicher Zusammenordnung zeigen, so erhellt, daß dieselben nicht in der mündlichen Ueberlieferung fixirt sein können, wenn auch Godet „ohne Schwierigkeit“ über diese Unmöglichkeit hinweggeht (S. 532). Uebrigens will auch er gar nicht die Benutzung schriftlicher Quellen durch den ersten und dritten Evangelisten leugnen, nur darf darunter keins unsrer Evang. sein und keine von Beiden zugleich benutzt sein. Auch nach ihm hat der erste Evang. die Schrift des Apostel Matth. benutzt, welche er ganz nach der Weise von Wzs. (Vgl. S. 526) als eine „Zusammenstellung der großen Redekörper denkt, in welche sich allmählig die Darstellung der Lehre Jesu vertheilt hatte zum Zweck der Erbauung der palästinensischen Gemeinden“ (S. 533). Ihm gegenüber soll aber Luc. auf ältere Aufzeichnungen zurückgehen, in welchen die didactische Darstellung der Lehre Jesu noch nicht so vollständig um einige große Hauptpunkte concentrirt war, in denen vielmehr noch Spuren von den verschiedenen Umständen, welche dem Herrn den Text seiner Unterweisungen dargeboten hatten, aufbewahrt waren (S. 535). Godet sieht nicht, daß damit das Problem nur zurückgeschoben, aber nicht gelöst wird. Was hilft es sich zu entrüsten über die unehrerbietige Willkühr, mit der der eine Evang. die Darstellung der Reden Jesu, wie sie ihm bei dem andern vorlag, geändert haben mußte, wenn doch auch er nicht mehr den Muth hat,

in der Weise der alten Harmonistik jedes verschieden überlieferte Wort Jesu für ein mehrmals gesprochenes, jede abweichend erzählte Geschichte für ein besonderes Ereigniß zu halten, sondern vielfach die Identität der bei Matth. und Luc. so verschieden gefassten und zusammengereihten Sprüche zugiebt? In einer Weise und in einer Ordnung kann sie doch Jesus nur gesprochen haben; ob also in der mündlichen Ueberlieferung oder in verschiedenen Aufzeichnungen oder durch einen unsrer Evangelisten jene „unehrerbietigen“ Aenderungen erfolgt sind, das bleibt sich doch in der Sache ganz gleich. Man begreift nicht, warum der Verf. des Evang. sich nicht soll „erlaubt haben, bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochene Worte Jesu in einige große Massen zusammenzunehmen“ (S. 526), wenn doch schon die apostolische Darstellung „sich um einige Hauptpunkte gruppirt, an welche man unbedenklich alle gleichartigen in den Reden Jesu dargebotenen Elemente anschloß“ (S. 530), da ja auch so immer „angebliche Lehrreden“ entstanden und auch der erste Evang. Reden wie die Bergrede, die Aussendungsrede oder die Reden in Cp. 11 durchaus nicht in einen bestimmten „Augenblick“ versetzt, die andern aber lediglich bei Stellen anbringt, wo er aus Mrc. zu wissen meinte, daß Jesus über den betreffenden Gegenstand geredet. Vielmehr müssen wir dabei bleiben, daß eine rein sachliche Zusammenstellung der Aussprüche Jesu zu solchen großen Redekörpern wohl dem späteren Evangelisten, aber nicht dem Ohrenzeugen zuzumuthen ist. Wenn aber God. die Anordnung bei Luc. „ohne Zweifel auf besonderen Nachforschungen beruhen“ und ihn so die zerbrochene Kette, von welcher die Tradition nur die Ringe erhalten hatte, wiederherstellen läßt (S. 535), so fragt man sich vergeblich, wo er denn über die zeitliche Stellung jedes einzelnen Spruches oder Gleichnisses Kunde erhalten konnte, und wenn God. „die köstlichen kleinen Einleitungen“ preist, so ist „das so ausgezeichnet Treffende, was den von ihm erhaltenen Lehrreden einen besonderen Reiz giebt“ (ibid.), doch oft nichts Anderes als was der Witz des Auslegers, oft geistreich, aber selten haltbar, zu der Erklärung derselben hinzugebracht hat. Ob andererseits Godet ein Evang. (soll heißen: eine Sammlung der Aussprüche Jesu), das mit dem Mahl in Bethanien (d. h. mit der Hinweisung auf die Endkatastrophe) schloß, sich denken kann oder nicht (Vgl. S. 528), darauf kommt in der That wenig an, wenn erwiesen ist, daß über jene Geschichte hinaus sich die Spur derselben nicht verfolgen läßt; eine Schrift „ohne Fufs“ war es deshalb ebensowenig, wie sie „ohne Kopf“ sein soll, weil sie (nicht anders als unser zweites und viertes Evang.) mit dem Auftreten des Täufers begann. Sein Haupteinwand gegen die Versuche, das Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien zu erklären, denen wir uns anschließen, bleibt immer, daß dieselben „aus dem Gleichen das Ungleiche“ hervorgehen lassen. Aber factisch ist doch nun einmal aus dem in Wort und That einen und gleichen Leben des Herrn die verschiedene Darstellung desselben in den verschiedenen Evangelien hervorgegangen. Was er also bekämpft, ist lediglich der wirkliche Versuch diesen Hergang zu erklären, während er das Problem in das mystische Dunkel der

ältesten mündlichen Tradition zurückschiebt, um sich der Kritik und aller ihrer Consequenzen zu entledigen, weil dieselben mit seiner Vorstellung von der Inspiration der canonischen Evang. nicht stimmen wollen.

§ 6. Die handschriftliche Ueberlieferung.

Der Text unsers Evangeliums ist im Ganzen besser erhalten als der des Marcus, und daher die rezipirte Gestalt desselben weniger fehlerhaft. Dieselbe gründet sich etwa 24mal nur auf Minuskeln, etwa 54mal auf jüngere Majuskeln, die keinen kritischen Werth haben, über 600mal folgt sie einem offenbar emendirten Text, dem gegenüber das Richtige noch im Vaticanus (B) und Sinaiticus (Ⲙ) erhalten ist. Davon sind aber gegen 100 Lesarten nur spätere Wortformen und Schreibungen, während bei Mrc., der über 400 Verse weniger hat, der rezipirte Text c. 100mal Min. und ganz jungen Mjsc. und c. 700mal dem emendirten Text folgt (Vgl. Mrc., Einl. § 6). Von jenen 600 Emendationen zeigt die meisten, nemlich über 500, der Cod. Sangallensis (A), gegen 350 der Cod. Parisiensis (L), etwas über 300 der Cod. Ephraemi Syri (C). Da letzterem aber c. ein Fünftel des Textes fehlt, so steht er dem emendirten Texte doch noch etwas näher als L, weil nach demselben Verhältniß der Gesamttext noch über 360 emendirte Lesarten haben würde. Von dem Cod. Alexandrinus (A), der bei Mrc. der älteste Zeuge des emendirten Textes ist, ist uns leider nur ein Fünftel des Textes erhalten, in dem sich über 90 emendirte Lesarten finden und in dem er nur 27mal nicht mit den Emendationen des rezipirten Textes geht, was in demselben Verhältniß für den Gesamttext eine nur wenig reinere Beschaffenheit (c. 50—60 Emendationen weniger) ergäbe als bei Cod. A. Dagegen geht der Cod. Cantabrigensis (D) nur wenig über 200mal mit dem emendirten Text, wozu allerdings, da ihm c. ein Neuntel des Textes fehlt, noch einige 20mal hinzuzurechnen wären. Den reinsten Text zeigt der Cod. Dublinensis (Z), den Tischendorf dem 6. Jahrh. zuschreibt, von dem aber leider nur c. zwei Siebentel des Textes erhalten sind; in diesen hat er 27 emendirte Lesarten, was für den Gesamttext noch nicht 100 ergäbe. Das Verhältniß ändert sich nicht wesentlich, wenn man noch auf 155 ganz ähnliche Emendationen reflectirt, welche mehrere dieser Codd. gegen ⲘB gemein haben, welche aber nicht in den rezipirten Text übergegangen sind.¹⁾ Umgekehrt dagegen geht an jenen mehr als 600 Stellen am häufigsten Z mit dem ältesten Text von ⲘB, nemlich über 100mal, was für den Gesamttext gegen 400mal ergäbe, demnächst D 279mal (was für den Gesamttext über 300mal ergäbe), und L ebenfalls noch über 220mal. Dagegen

1) Von ihnen hat A über 80, L über 100, C gegen 50, D gegen 80, A 20, Z über 20. Zwar erscheinen hienach L, D und Z dem emendirten Text näher stehend als nach der obigen Berechnung; aber es ist zu erwägen, daß in einer kleinen Zahl von Lesarten das Verhältniß naturgemäß schwankt und sich sobald man auf die Gesamtzahl der Emendationen reflectirt, doch wieder ausgleicht.

erreicht C (selbst das fehlende Fünftel in gleichem Verhältniß hinzugenommen) nur 175, A, das in seinem Fünftel nur 21mal den ältesten Text hat, wenig über 100, *Δ* nur 70 Mal. Sehr merkwürdig ist, daß L in den ersten 17 Capiteln nur c. 40mal, in den letzten 11 über 180mal mit den ältesten Codd. geht, also sein Text offenbar in der ersten größeren Hälfte sorgfältiger nach einem emendirten Cod. corrigirt ist. Namentlich im Vergleich mit *Δ*, dessen Text in diesen Capiteln am meisten mit dem von L verwandt ist, zeigt sich, daß sein Text oft nur sporadisch nach dem von beiden benutzten emendirten Text corrigirt ist und häufig nur halbe Correcturen hat, woraus zuweilen der Schein entsteht, als ob *Δ* das Ursprüngliche habe (Vgl. Mrc., S. 30. Anm. 2). Vgl. z. B. 12, 48, wo L eine Conformation aus v. 47 aufnimmt, obwohl er das, wonach conformirt, in v. 47 noch gar nicht hat. Eben solche halbe Correcturen in Vergleich mit *Δ* kommen auch nicht selten bei C vor, so daß für Matth. *Δ* der Hauptrepräsentant des emendirten Textes ist, wie bei Mrc. A, weshalb dieser auch, sobald er als Zeuge eintritt, fast in allen Emendationen mit *Δ* stimmt. Auch in ihrer gemeinsamen Textgrundlage sind übrigens C und L mit *Δ* verwandt, wie eine Reihe gemeinsamer Schreibfehler zeigt.

Dagegen zeigt sich auch bei Matthäus, daß D im Ganzen einen etwas andern Zweig des emendirten Textes repräsentirt. So glaube ich bemerkt zu haben, daß, während dieser Zweig überwiegend nach Mrc. conformirt, der durch ACL*Δ* repräsentirte nach Luc. conformirt, daß jener gern den Plur. nach Neutr. plur. einführt, das Praesens und Fut. verwechselt, Participialconstructions auflöst, das Comp. durchs Simpl. ersetzt; doch sind viele dieser Emendationen bereits in CL*Δ* eingedrungen und viele des andern Zweiges in D. Im Ganzen beschränkt sich die Hauptmasse aller Emendationen auf eine verhältnißmässig geringe Zahl von Kategorieen. Besonders häufig sind die Conformationen nach Parallelstellen andrer oder nach verwandten Stellen desselben Evangeliums, fast noch häufiger die nach dem Context, sei es nach dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden, besonders in Parallelgliedern. Auf solche Conformationen reduzieren sich fast durchweg die so häufig vorkommenden Vertauschungen der Tempora. Demnächst folgen die gangbaren Zusätze von Verbindungspartikeln (*καί, γάρ, δέ*; auch *ὅτι*), Ergänzungen des Subjects oder des Nomens bei *ὁ δέ, οἱ δέ*, des Pronominalgenitiv oder -Accusativ, besonders auch des Dat. bei verb. dic., oder andrer zur Erläuterung oder Verstärkung dienender Worte, zuweilen auch des Artikels. Die Mehrzahl der Emendatoren liebt die nachdrücklichen Composita, verwandelt das metabatische *δέ* in *καί*, vertauscht seltnere Ausdrücke und Formen mit den gangbaren und verbindet das Neutr. plur. mit dem Sing. Die Wortumstellungen beabsichtigen fast durchweg, Zusammengehöriges, das getrennt erscheint, enger zu verbinden, daneben wird gern der Gen. hinter das Subst., die Praep. oder das Adv. hinter das Verb. gestellt, seltner ist ein besondrer Nachdruck beabsichtigt.

Auch der älteste Text, wie er in *αB* erhalten und zuweilen noch von einzelnen der obengenannten Codd. getheilt wird, enthält bereits manche Fehler,

die in den andern dann bereits nach der von ihnen noch freien Grundlage des emendirten Textes corrigirt sind. Von diesen etwa 50 Fehlern sind ein starkes Drittheil Conformationen nach Parallelen (meist nach Mrc., je eine nach Luc. und Joh.), ein andres Conformationen nach dem unmittelbaren Context (selten nach dem geläufigeren Ausdruck überhaupt), ein drittes sind Auslassungen, meist durch ähnliche Worte, Silben und Buchstaben herbeigeführt, selten andre Schreibfehler. Aber auch unter den Stellen, in denen die Rcpt. einen zweifellos emendirten Text hat, giebt es gegen 100, wo einer unsrer ältesten Codd. denselben bereits theilt und zwar α über 60, B noch nicht 40 Mal. Theilweise sind dies nur jüngere Schreibarten und Wortformen (α : 14, B: 4), sodann aber Conformationen nach Parallelen (α : 10, B: 6) und nach dem Context (α : 22, B: 12); unter den letzteren hat α bereits vier Conformationen nach dem Folgenden, in denen der reflexionsmäßige Character besonders hervortritt. Von andern Emendationen kommt nur die Ergänzung des *Ἰησοῦς* nach *ὁ δέ* (8, 22. 9, 22. 14, 16) und des Dativ, meist nach verb. dic. (13, 11. 20, 8. 27, 11), in B wiederholt vor, dagegen in α bereits wiederholt die Hinzufügung des Art., Voc. statt Nom., geläufigere Worte und andre Erleichterungen (Vgl. auch die halbe Correctur nach dem emendirten Text in 12, 35).

Schon hieraus erhellt, daß B den alten Text noch reiner erhalten hat. In ihm ist die alte Schreibart *Ιωαννης* (Vgl. α : 16, 14. 17, 1. 13. D: 9, 14) noch stehend erhalten, ebenso das *καθ' ιδιαν* noch 20, 17, das α 24, 3, D 17, 19 mit ihm theilt. Während alle drei 9, 9. 10, 13 *Μαθθαυος* schreiben, hat α 1, 15 schon mit den Späteren *Μαθαν*, wie er 19, 7. 22, 24 mit ihnen *Μωυσης* statt *Μωυσης* schreibt (Vgl. auch das *σφυρις* 16, 10 in BD, das 15, 37 nur noch D allein erhalten hat). Andererseits gehört vielleicht auch das bei α stehende *Ισαν*, das nur noch D mit ihm theilt, der ältesten Textgestalt an. Schon hieraus erhellt, daß D, der ja auch von den emendirten Lesarten des recipirten Textes noch nicht die Hälfte hat, wie verwildert auch sein jetziger Text erscheint, eine dem ältesten Text sehr nahe verwandte Textgrundlage hat (Vgl. den mit α B gemeinsamen Schreibfehler in CD: 2, 6). Daher trifft auch D so häufig mit B oder α allein zusammen, wo nur in einem von ihnen das Ursprüngliche erhalten. Während beide nur je 16 Mal allein mit Cod. *A* gehen, der am Entschiedensten den emendirten Text vertritt, und mit A nur je einmal, geht α nicht weniger wie 51 mal, B gar in 74 Fällen mit D allein, von denen etwa die Hälfte die ursprüngliche Lesart zeigen.¹⁾ Dies Verhältniß wird auch dadurch nicht geändert, daß mit Hinzurechnung der Fälle, wo noch einzelne oder mehrere der andern für die

1) Es ist hienach schon an sich nicht wahrscheinlich, wenn Tisch., seiner unbegründeten Vorliebe für den Sin. entsprechend, von jenen Lesarten etwa 32, von diesen nur etwa 20 für ursprünglich hält. Unsre textkritischen Noten werden zeigen, daß von den Lesarten, die BD allein haben, c. 35 ursprünglich, c. 14 entschieden fehlerhaft, die übrigen (nach Abzug einiger verschiedenen Schreibungen) zweifelhaft sind, doch so, daß manches für ihre Echtheit spricht. Dagegen halte ich von den Lesarten, die nur α D haben, 30 für falsch, noch nicht 10 für entschieden richtig, die übrigen für zweifelhaft.

Kritik besonders wichtigen Codd. hinzutreten, $\aleph$ und B ziemlich gleich oft, nemlich jeder zwischen 180 und 190 Mal mit D gehen, da hierunter nicht weniger als 50 Fälle sind, wo $\aleph D$ mit $L\mathcal{A}$ oder $CL\mathcal{A}$ zusammengehen, die, wie oben gezeigt, am entschiedensten den emendirten Text repräsentiren, so daß es sich hier von vornherein wahrscheinlich um Lesarten dieses Textes handelt, die schon in $\aleph$, wie in D, eingedrungen sind. Freilich theilt auch B schon mit D allein oder in Begleitung Anderer einige 40 Fehler, wie $\aleph$ einige 90, allein dieselben sind mehrfach gewiß schon Fehler der ältesten, ihnen mit D gemeinsamen Textgrundlage, da sie den Character der jetzt nur noch in $\aleph B$ erhaltenen Fehler tragen, und sind nur in einem unsrer ältesten Codd. bereits corrigirt oder noch nicht in ihn eingedrungen. Vgl. z. B. die Weglassung des abundanten $\alpha\upsilon\tau\omega$ 9, 27, da B 5, 1 eine ganz gleiche hat, die Auslassung per hom. 10, 37, den Wegfall des O nach dem ϵ in $\tau\omicron\tau\epsilon$ 21, 1, wie 4, 1. 16, 24 und öfter; oder in $\aleph$ das bei ihm constante $\alpha\lambda\alpha$ 5, 13, den Wegfall eines λ von $\lambda\lambda$ 13, 42. 50 oder des $\kappa\alpha\iota$ nach $\omicron\iota\kappa\iota\alpha$ 9, 10, des $\epsilon\omega\varsigma$ 28, 15, das wie das Fehlen des $\eta\mu\epsilon\rho\alpha\varsigma$ bei $\aleph$ zeigt, aus einer Conformation nach 27, 8 herrührt. Andre dagegen scheinen bereits aus dem durch D repräsentirten Zweige des emendirten Textes in $\aleph$, resp. B eingedrungen zu sein, wodurch sich nur das auch sonst nachweisbare hohe Alter dieser Emendationen bestätigt. So lassen BD 10, 23 den Art. vor Ισραηλ fort, wie D 9, 33; 10, 28 haben BD das erste Mal $\mu\eta \text{φοβη-} \theta\eta\tau\epsilon$, wie D auch das zweite Mal; 20, 20 haben BD $\alpha\pi\omicron$, das D auch sonst für $\pi\alpha\rho\alpha$ setzt, 27, 24 $\kappa\alpha\tau\epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota$, wie D v. 61, und 5, 21 das bei D stehende $\epsilon\rho\rho\eta\theta\eta$. Aehnlich hat $\aleph$ mit D 9, 5 $\alpha\gamma\iota\omicron\nu\tau\alpha\iota$, das D auch v. 2 hat, und 15, 38 $\chi\omega\rho\iota\varsigma \text{παιδ. κ. γυν.}$, das D auch 14, 21 hat; 6, 15 erklärt sich die Lesart in $\aleph$ nur dadurch, daß das $\nu\mu\omega\nu$ vor dem aus D eingekommenen $\nu\mu\upsilon\nu$ ausfiel. 20, 6 hat $\aleph$ nur eine Hälfte der bei D so häufigen Auflösung der Partizipialconstr. aufgenommen; 19, 6. 22, 32 hat $\aleph$ Conformationen nach Mrc. mit D gemein, die nur aus D stammen können, da $\aleph$ bei Mrc. anders liest. Ganz dasselbe gilt nun von den Fehlern, die noch andre Codd. mit BD oder $\aleph D$ theilen, ¹⁾ nur daß hier bereits bei $\aleph$ das Eindringen solcher Fehler sichtbar wird, welche aus dem durch $CL\mathcal{A}$ repräsentirten Zweige des emendirten Textes her rühren. Vgl. die halbe Correctur nach $CDL\mathcal{A}$ 12, 32 ($\omicron\upsilon \mu\eta \alpha\phi\epsilon\theta\eta\sigma\iota\tau\alpha\iota$) oder mit DL nach $\mathcal{A}$ 23, 8 ($\omicron \kappa\alpha\theta\eta\gamma\eta\tau\eta\varsigma$), das $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\lambda\theta\omega\nu$ 26, 39 aus Mrc. ($ACDL\mathcal{A}$), wo $\aleph$ gar nicht $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\lambda\theta\omega\nu$ hat, und die Auslassung von Worten, die im emendirten Text umgestellt waren (20, 30, vgl. 18, 21. 19, 29. 24, 2).

1) So stammt offenbar aus B die Weglassung des $\omicron\nu\nu$ nach — $\sigma\omicron\nu$ 14, 15 ($BDL\mathcal{A}$) des E von $\epsilon\mu\epsilon$ nach ΠΡΟC 19, 14 (BCD), des $\omicron\iota$ nach $\tau\upsilon\phi\lambda\omicron\iota$ 23, 24 (BDL), die Ergänzung des $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$ 19, 24 (BD), das erst $C\mathcal{A}$ nach Marc. an den Schluß stellen. Vgl. auch die große Conformation nach Matth. 5 in 19, 9, aus der einen Theil D, einen Theil C, einen $CZ\mathcal{A}$ aufgenommen haben. Aus $\aleph$ stammt wohl die Weglassung des $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ 5, 9, die Umstellung des η in 6, 4 u. ähnl., während umgekehrt $\aleph CL$ 17, 26 die Lesart von D. I mit dem ursprünglichen combiniren (Vgl. 14, 29 das $\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$ aus $DL\mathcal{A}$ neben dem ursprünglichen $\eta\lambda\theta\epsilon\nu$) $\aleph\mathcal{A}$ 5, 11 aus D das erste Verb. im Ind. aufnehmen und 18, 18 $\aleph$ das $\epsilon\nu \tau\omicron\iota\varsigma \omicron\nu\rho$. aus DL an erster Stelle aufnimmt.

Daraus erhellt nur aufs Neue, wie viel enger schon $\aleph$ mit dem jüngern emendirten Text verwandt ist, als B.

Dies bestätigt sich aber aufs Vollkommenste, wenn wir das Verhältniß betrachten, in welchem, wie in den zuletzt angeführten Stellen, $\aleph$ oder B zu C, L, $\mathcal{A}$ stehen. Wie mit $\aleph$ B, so hat C natürlich auch mit B (5, 11. 8, 4. 12, 29. 13, 55. 14, 29) und $\aleph$ (8, 34. 14, 22. 15, 6) zuweilen das Ursprüngliche erhalten; dagegen sind die wenigen B und C gemeinsamen Fehler offenbar aus B (Vgl. die Umstellung des *κατ οναρ* 2, 13, die aus einer umfassenderen Conformation nach 1, 20 in B stammt, den Wegfall des *το* vor *πλοιον* 8, 23, die halbe Conformation 19, 9, den Wegfall des *εις* - vor *εισελθ.* 17, 25), während $\aleph$ und C bereits 15 offenbare Fehler gemein haben, die gewiß großen Theils aus dem jüngern emendirten Text stammen (Vgl. die Lucasconformationen 4, 24. 8, 13. 9, 17. 12, 4, von denen die letzte nur zur Hälfte in $\aleph$ übergegangen, die hinzugefügten Pronominalgenitive 9, 26. 13, 15. 20, 4 und das *Αχας* 1, 9, das $\aleph$ nur einmal aufgenommen). Nehmen wir auch die Lesarten hinzu, in denen noch andre Codd. die Lesart von BC oder $\aleph$ C theilen, so ergibt sich, daß $\aleph$ überhaupt gegen 200, B noch nicht 120 Mal mit C geht, daß unter jenen Lesarten etwa 100 offenbare Emendationen, von diesen nur etwa 30 fehlerhaft sind. — Mit $\mathcal{A}$ allein treffen sowohl B als $\aleph$ selten zusammen und zwar $\aleph$ fast nur in offenbaren Lesarten des emendirten Textes (Vgl. die Namensformen *μωσης* 22, 24 und *κατανιτης* 10, 4, sowie die halben Correcturen in 10, 28. 22, 5), während B 7 Mal mit $\mathcal{A}$ das Ursprüngliche hat und unter den ebenfalls 7 Fehlern solche vorkommen, wie der Wegfall des *ο* nach *τοτε* (4, 1) und des *τη* nach *ολη* (22, 37), die ohne Zweifel Fehler des ältesten Textes sind. Auch der Sing. *επαναστησεται* 10, 21 wird nicht aus dem emendirten Text, sondern dem *παραδωσει* conformirt sein. Dagegen ist die Gesamtzahl der Stellen, in denen $\aleph$ mit $\mathcal{A}$ als dem Hauptrepräsentanten des emendirten Textes geht (c. 230), natürlich erheblich größer als die, in denen B mit ihm zusammentrifft (c. 160), und während von jenen c. 120 fehlerhaft sind, finden sich in diesen einige 80 ursprüngliche Lesarten, die $\mathcal{A}$ aus dem ältesten Texte erhalten. — Mit L allein theilt $\aleph$ etwa fünf ursprüngliche Lesarten, B reichlich die doppelte Anzahl und zwar beide fast ausschließlich in den elf letzten Capiteln, in denen der Text von L noch von Emendationen am freisten ist (Vgl. S. 64), während den sieben Fehlern in BL wenigstens achtzehn in $\aleph$ L gegenüberstehen, darunter die meisten in den bei L am consequentesten emendirten Capiteln.¹⁾ Ueberhaupt aber geht $\aleph$ gegen 250 mal mit L, B nur gegen 150 Mal, und zwar jener nur c. 50 Mal in ursprünglichen Lesarten, dieser etwa

1) Manche Fehler in L stammen dagegen auch wohl aus dem ältesten Text von $\aleph$, so das *ο* statt *ορ* 9, 20, das *τοιχαν* 5, 36, da 2. 10 $\aleph$ C *αστεραν* und $\aleph$ allein 12, 49 *χειραν* hat. »Zweifelhaft ist das *λλ* statt *λ* 7, 22, das 13, 40 auch $\aleph$ mit $\mathcal{A}$ theilt. Dagegen ist das *δε* statt *δαν* 10, 33 einer der gewöhnlichen Fehler in B, wo offenbar ursprünglich *δαν* stand und das *αν* vor *αρησεται* ausfiel, während L erst um des nun fehlenden *αν* willen *αρησεται* schreibt. Ebenso stammt das *ανταλωμι* 16, 26 aus B und der Wegfall des *αν* nach *οραν* 27, 46.

90 Mal. Die Codd. A und Z, die nur einen geringen Theil des Textes erhalten haben, bieten natürlich nur ein beschränkteres Feld für Beobachtungen; doch sind unter den über 40 Lesarten, die $\aleph$ mit A theilt, 20 ohne Zweifel falsch, während unter den c. 20, die B mit ihm theilt, c. 12 ursprünglich sind. Der Cod. Z scheint im Ganzen $\aleph$ näher zu stehen, als B, da er mit jenem etwa doppelt soviel Lesarten theilt als mit diesem, nemlich c. 70, darunter aber auch c. 27 Fehler. Ziehen wir die Summe, so theilt B mit ACLZA etwa 140 Lesarten, wovon reichlich die Hälfte ursprünglich sind, etwa 40 falsch, die übrigen zweifelhaft, dagegen $\aleph$ 220, unter denen nur c. 44 ursprünglich, c. 120 falsch, die übrigen zweifelhaft. Nehmen wir noch die hinzu, in denen D mitgeht, so hat B unter mehr als 250 Lesarten 130 ursprüngliche und 70 falsche, $\aleph$ umgekehrt unter 350 Lesarten noch nicht 70 ursprüngliche und über 180 falsche, und nehmen wir noch die Lesarten hinzu, die BD und $\aleph$ D allein haben, so hat B unter 330 Lesarten über die Hälfte ursprüngliche und einige 80 falsche, umgekehrt $\aleph$ unter über 400 Lesarten noch nicht 80 richtige und weit über die Hälfte falsche.

Hienach werden nun die Fälle zu beurtheilen sein, wo $\aleph$ oder B mit einer Lesart ganz allein stehen oder wenigstens keinen der kritisch bedeutsamen Codd. zur Seite haben. Erwägen wir, wie häufig $\aleph$ B das Richtige ganz allein erhalten haben und wie leicht $\aleph$ nach seinem hinreichend constatirten Verwandtschaftsverhältniß zum emendirten Text einmal von der ursprünglichen Grundlage abweichen konnte, erwägen wir ferner, wie häufig das Richtige nur noch in einem der emendirten Codd. neben B oder $\aleph$ erhalten ist, und dafs in D ein Neuntel, in C ein Fünftel, in Z zwei Siebentel des Textes fehlt, so werden wir geneigt sein, viel entschiedener auch solche Lesarten aufzunehmen, die nur noch in $\aleph$ oder B, hauptsächlich die in letzterem allein erhalten sind. Dafs jeder von beiden zahlreiche eigenthümliche Fehler hat, springt in die Augen; doch übertrifft in den ihm eigenthümlichen Lesarten $\aleph$ (280) schon überhaupt B (190) um etwa 90. Selbst Tischendorf hat trotz seiner parteiischen Bevorzugung des Sin. doch nur 16 eigenthümliche Lesarten desselben aufzunehmen gewagt, von denen ich nur etwa fünf für gesichert, vier für zweifelhaft, die übrigen für entschieden falsch halte. Aus B allein hat er allerdings nur neun aufgenommen, dagegen halte ich einige 40 für entschieden richtig, fast ebensoviel für mehr oder weniger wahrscheinlich, wenig über 100 für entschieden falsch, während $\aleph$ 270 entschiedene Fehler hat. Den Versionen kann ich auch hier keinen selbstständigen Werth beilegen (Vgl. Mrc., S. 33. Anm. 2.). Auch hier halten sich die orientalischen, insbesondere die coptische, überwiegend zum ältesten Text, die altlateinische überwiegend zu dem durch D repräsentirten, mit dem sie oft die auffallendsten Fehler theilt, während sie, da jener ja mit dem ältesten in seiner Grundlage verwandt ist, oft auch das Ursprüngliche erhalten hat. Doch differiren die einzelnen uns erhaltenen Zeugen der Itala so mannigfaltig, dafs fast überall Einzelne sich von den Uebrigen trennen und ihre eigne Wege einschlagen. Soviel ich beobachtet, geht Cod. Bobbiensis (k) am häufigsten mit dem ältesten Text und schließt sich,

wo das Ursprüngliche zweifelhaft, häufiger noch an B als α an, theilt aber auch mit Beiden offenbare Fehler und geht eben so oft mit Fehlern von D oder mit späteren Emendationen. So wenig also an sich ein Zusammentreffen von α oder B mit D für das Ursprüngliche entscheidet, so wenig wird man ein zu großes Gewicht darauf legen dürfen, wenn Codd. der Itala mit einem unsrer ältesten Zeugen gehen. Höchstens ist das Alter solcher Lesarten dadurch constatirt; aber es fehlt ja auch in dem durch α B repräsentirten ältesten Texte keineswegs an alten Textverderbnissen, sowie in dem durch D repräsentirten nicht an sehr alten Emendationen. Auch hier wird man zuletzt immer aus innern Gründen entscheiden müssen, welche Lesarten sich durch nachweisbare Analogieen als unabsichtliche Verderbnisse oder als absichtliche Emendationen verrathen. ¹⁾

5) Die Varianten sind aus dem textkritischen Apparat der ed. octava crit. major von Tischendorf (Lipsiae 1869) entnommen, aber soweit als möglich mit dem Tregelles'schen Apparat verglichen worden. Die Lesarten des Sinaiticus sind sämmtlich mit der Tischendorf'schen Ausgabe desselben (Lips. 1863), die des Vaticanus mit der römischen Ausgabe von 1868 verglichen und danach manche Angaben jenes Apparats stillschweigend verbessert. In den textkritischen Noten sind alle Abweichungen des text. recept. vermerkt und, wo irgend nöthig, ist die Verwerfung desselben ausdrücklich begründet worden. Dagegen habe ich den Text der Lucasparallelen nach Ti. ed. VIII. gegeben, wo mir nicht die Nothwendigkeit einer Aenderung ganz evident oder dieselbe sachlich bedeutungsvoll war.

Das
Matthäusevangelium.

Die Vorgeschichte.

1, 1—4, 22.

1. 1, 1—17. Der messianische Stammbaum.

V. 1: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. v. 2: Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, v. 3: Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρά ἐκ τῆς Θάμαρ, Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρῶμ, Ἑσρῶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ, v. 4: Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών, v. 5: Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βοὲς ἐκ τῆς Ραχάβ, Βοὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ρούθ, Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί, v. 6: Ἰεσσαί δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα.

Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου, v. 7: Σολομὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσά, v. 8: Ἀσά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφατ, Ἰωσαφατ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ, Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν, v. 9: Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωάθαμ, Ἰωάθαμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχαζ, Ἀχαζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν, v. 10: Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ, Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμὼν, Ἀμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν, v. 11: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.

V. 12: Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβάβελ, v. 13: Ζοροβάβελ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ, Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ, Ἐλιακίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ, v. 14: Ἀζώρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ, Σαδώκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ, Ἀχίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιοῦδ, v. 15: Ἐλιοῦδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Μαθθάν, Μαθθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, v. 16: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

V. 17: Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

V. 1: Die in den ältesten Codices, besonders in B, so häufige, in vielen Namen stehende Schreibart *ει* statt *ι* (Δαυειδ, Οζειας, Ιωσειας, Αχειμ) habe ich nirgends aufgenommen.

Rept. nach min. liest $\Lambda\alpha\beta\delta$. — v. 5: Die ältesten Mjse. (NB.k.sah.cop) geben das Patach unter φ in $\beta\epsilon\varphi$ durch ϵ wieder, weshalb auch das $\text{Za}\phi\epsilon$ v. 3 und Σελαθιηλ v. 12 in B ursprünglich sein könnte, C hat noch $\text{Bo}\phi\varsigma$, wie Ruth 4, 21, die Rept. (LA) $\text{Bo}\phi\varsigma$, wie 1. Chron. 2, 11. 12. Umgekehrt haben die ältesten Mjse. (NBCA sah. cop) $\text{I}\omega\eta\delta$, wie 1. Chron. 2, 12, die Rept. (L. it. vg) $\Omega\eta\delta$, wie Ruth 4, 21. 22. — v. 6: Die Emendatoren (CLA Rept.) wiederholen den Zusatz bei $\Lambda\alpha\upsilon\delta$ (ϕ βασιλεὺς) und declinieren Σολομῶντα (Rept. nach A, vgl. 12, 42). — v. 7. 10: Der alte Fehler in NBC (Ti), wonach der Name des Königs Ασα mit dem des Psalmdichters Ασαφ verwechselt, ist mit Recht in den jüngeren Codd. (LA Rept.) corrigirt, ebenso das Αμως (NBCA Ti), welches Verwechslung mit dem Namen des Propheten Amos ist, in L (Rept.). Das Μαριασση (B) kann mechanische Wiederholung nach τον Μαριασση sein, aber der Name kann auch als indeclinabel behandelt sein (Vgl. 2. Chron. 33, 13), wie Αβια v. 7, wo auch N die griechische Endung eingeführt hat. — v. 15: Die Emendatoren lesen Μαθθαν (Rept. nach NCLA), wie 9, 9. 10, 3 Μαθθαίος .

(V. 1.) Das Geschlechtsregister, welches der Evangelist an den Anfang seiner Erzählung stellt, wird durch eine besondere Ueberschrift als Ursprungsbuch Jesu Christi bezeichnet, d. h. als ein Buch, das über den Ursprung Jesu, welcher den ihm ausschliesslich zukommenden Würdenamen des Χριστός zum Eigennamen empfangen hat (Vgl. Mrc. 1, 1), hinsichtlich seiner Vorfahren väterlicher Seits Auskunft giebt. Indem aber der, um dessen Abkunft es sich handelt, als Sohn Davids, des Sohnes Abrahams, bezeichnet wird, ist bereits angedeutet, dass es dabei vorzugsweise auf seine davidische Abstammung und somit auf seine Abrahamidenschaft ankommt. Denn dem Samen Abrahams war die messianische Verheissung gegeben (Gen. 22, 18), und von David musste der Weissagung gemäß (2. Sam. 7, 12. 13) der abstammen, in welchem diese Verheissung sich erfüllen sollte. Nur als Abrahamide und als Sohn Davids konnte also Jesus der Messias sein und mit dem Namen Jesus Christus genannt werden.¹⁾

(V. 2.) Die Genealogie beginnt hienach mit Abraham, der den Isaak zeugte, wie dieser den Jakob. Von Jakob aber, als dem Stammvater des Volks der Verheissung im engeren Sinne, wird hervorgehoben, dass er den Juda und seine Brüder zeugte, weil der Messias, um dessen Abkunft es sich handelt, obwohl aus Juda stammend, dennoch dem ganzen δωδεκάφυλον in gleicher Weise angehört. Zeigt sich schon hieraus, wie die Genealogie mit besondrer Beziehung darauf, dass sie den Stammbaum des Messias geben soll, angelegt ist, so wird dies vollends klar, wenn nun von Juda gesagt wird (v. 3.), dass er den Perez und den

1) Die offenbare Beziehung der näheren Bezeichnung Jesu Christi auf den Inhalt der Genealogie macht es nothwendig, die Ueberschrift ausschliesslich auf sie zu beziehen. Auch sondert sich dieselbe theils durch die Schlussreflexion v. 17 und die vorgegreifende Bemerkung in v. 16, theils durch die herkömmliche stereotype Aufzählung der Geschlechtsfolgen (Vgl. Gen. 5) von der folgenden zusammenhängenden Erzählung deutlich genug ab. Allerdings berichtet auch v. 18—25 über die γενεσις Jesu; allein da bei der Geburtsgeschichte als solcher nicht wie bei der Genealogie ein Grund vorliegt, dieselbe von der eigentlichen Geschlechterzählung durch eine besondere Ueberschrift abzuschneiden, und da wirklich die Erzählung 2, 1 in unmittelbarem Fluß fortschreitet, während v. 18 durch eine Art neuer Ueberschrift der Inhalt des Folgenden angekündigt wird, so darf man v. 1 nicht auf das ganze erste Kapitel (Fr. Del.) beziehen. Die Beziehung aber auf die beiden ersten Kapitel (Bl. Ew.) oder gar auf das ganze Evangelium (Ebr.) widerspricht dem Wortlaut der Ueberschrift, die mit dem hebr. ספר תולדות (Gen. 5, 1) gar nicht unmittelbar verglichen werden kann, weil der folgende Genitiv nicht wie dort den Stammvater bezeichnet, dessen Nachkommen folgen sollen, sondern den, um dessen Vorfahren es sich handelt.

Serah aus der Thamar zeugte (1. Chron. 2, 4). Denn hier erinnert die Erwähnung der beiden Zwillingsbrüder an die eigenthümliche, menschlicher Erwartung widersprechende Gottesfügung bei ihrer Geburt (Gen. 38, 27—30), durch welche Perez zu der Ehre des Erstgeborenen gelangte und somit in den Stammbaum des Messias eintrat. Damit ist aber von selbst gegeben, daß nur ein analoger Grund die ganz ungewöhnliche Erwähnung der Mutter im Stammbaum veranlasst haben kann; denn auch Thamar, die ihren Schwiegervater zur Blutschande verlockt hatte (Gen. 38, 14—18), ist auf ganz aufsergewöhnlichem Wege zu der Ehre gelangt, eine Ahnfrau des Messias zu werden. Ganz derselbe Fall findet aber bei der Rahab, Ruth und Bathseba statt, die nachher in gleich ungewöhnlicher Weise genannt werden (v. 5. 6). Nicht bloß ihre Celebrität also oder gar ihre Sündhaftigkeit ist es, welche diesen Frauen ihre ausdrückliche Erwähnung im Stammbaum verschafft hat, sondern lediglich die Thatsache, daß sie alle auf außerordentlichen Wegen zu Stammmüttern des Messias und so zu Vorbildern der Maria wurden, die gleichfalls nur durch wunderbare Gottesfügung die Gattin des Joseph und die Mutter des Messias ward (Vgl. v. 20. 21). Der Makel, der bei der Rahab und Ruth an ihrer Vergangenheit, bei der Thamar und Bathseba an der Empfängniß ihrer Söhne haftet, steht dem durchaus nicht entgegen, da der Schrift überall der Gedanke geläufig ist, daß das göttliche Walten auch trotz der Sünde der Menschen, ja mittelst derselben seine Zwecke verwirklicht.

(V. 4. 5.) Die nun folgende Geschlechtsreihe bis auf Isai, den Vater David's, herab ist genau dem A. T. entnommen (Ruth 4, 18—22. 1. Chron. 2, 5—15), weshalb für unsern Evangelisten die Frage, ob hier die Geschlechter vollständig gegeben oder die Reihe durch Auslassungen verkürzt ist, ganz wegfällt. Die Ueberlieferung, welche die Rahab zur Frau des Salmon macht, ist uns unbekannt; der Talmud läßt sie den Josua heirathen. Gewiß ist nur, daß die Rahab von Jericho gemeint ist, da nur sie als eine solche bekannt war, die durch ihre Errettung beim Untergange der Stadt (Jos. 6, 25) auf außerordentlichen Wegen dazu kam, die Mutter eines der Vorfahren des Messias zu werden.¹⁾ Dagegen enthält die liebliche Geschichte der Moabiterin Ruth schon das nach ihr benannte alttestamentliche Buch, das sie als Stammutter Davids verherrlichte. (v. 6.) Isai nemlich, der Enkel der Ruth, erzeugte den David, der hier ausdrücklich als der König bezeichnet wird, weil Jesus eben als Sohn Davids auf das (messianische) Königthum in Israel Anspruch hat. Darum setzt sich auch der Stammbaum in der königlichen Linie fort und knüpft an Salomo an, dessen Geburt durch das Weib des Urias daran erinnert, wie seine Mutter Bathseba (2. Sam. 12, 24) in

1) Daß sie nicht ἡ πόρνη genannt wird, wie sonst im N. T. (Hebr. 11, 31. Jac. 2, 25), bestätigt nur, daß es auf ihre Vergangenheit bei ihrer Erwähnung in der Genealogie gar nicht ankam; daß sie Παχιάβ heisst und nicht, wie im Buche Josua (LXX) und sonst im N. T., Παῖβ zeigt nur, daß dem Verf. ihr hebr. Name (רחב) wohlbekannt ist. In den übrigen Namensformen folgt er den LXX, auch bei Σαλμών, das sich Ruth 4, 21 für שלמון und v. 22 für שלמן findet, während 1. Chron. 2, 11 Σαλμών für שלמא steht.

Folge des Vergehens Davids mit dem Weibe eines Andern und seiner Versündigung an Uria sein Weib und damit die Stammutter des Messias wurde.¹⁾ Auch für die v. 7. mit Salomo beginnende Reihe der Nachkommen Davids, die auf seinem Thron gesessen, bot dem Evangelisten die Chronik das Material bereits zusammengestellt dar (2. Chron. 3, 10—16), und es ist wenig wahrscheinlich, daß der schriftkundige Verfasser dieselbe aus einer besondern Quellschrift entnommen haben sollte (Ew.), in welcher dann etwa bereits irrthümlich die drei Könige Ahasja, Joas und Amazia vor Usia v. 8 ausgefallen waren. Allein eine solche irrthümliche Uebergangung dieser drei Namen konnte eben so leicht unserm Evangelisten selbst begegnen, wenn er aus der Chronik schöpfte und sich dabei, wie wir aus den Namensformen sahen (Vgl. S. 75 Anm.), der LXX bediente. Zwar ist an sich auch die absichtliche Uebergangung einzelner Glieder nicht gegen die genealogische Observanz und könnte in einem so beziehungsweise durchgeführten Stammbaum am wenigsten auffallen. Nur ist es mit dem Gewicht, das v. 17 auf die Gleichzahl der Glieder in den drei Epochen gelegt wird, ganz unvereinbar, daß der Verf. dieselbe erst durch willkürliche Reduzirung der zweiten Reihe auf vierzehn Glieder selbst hergestellt haben sollte; jedenfalls müsste doch ein Grund nachgewiesen werden, aus welchem er sich berechtigt halten konnte, grade diese drei Glieder auszulassen; und wenn ein solcher nachgewiesen, bliebe erst recht das zufällige Zusammentreffen desselben mit der Namensähnlichkeit von *Ὁχοζίας* und *Ὀζίας*, die auch den unabsichtlichen Ausfall dieser drei Namen herbeiführen konnte, unerklärbar.²⁾

1) Der incorrecte Artikel vor dem Nomen proprium, dem eine articulirte Apposition folgt, kann nicht demonstrativisch auf v. 1 zurückweisen (Myr.), da der gleiche Fall sich bei *τὸν Ἰωσάφ* v. 16 wiederholt, sondern hat seinen Grund wohl darin, daß die Gleichförmigkeit des stereotypen Ausdrucks, in dem der Name des Erzeugten immer articulirt ist, nicht aufgegeben werden sollte. — Der bloße Artikel mit dem Genitiv bezeichnet sonst gewöhnlich den Vater oder die Mutter des im Gen. Genannten (Mrc. 1, 19. 15, 47), hier aber, wo bei der Bekanntheit der Verhältnisse kein Mißverständniß möglich war, sein Weib.

2) Gewöhnlich denkt man den Ausfall der drei Namen dadurch entstanden, daß das Auge von *Ὁχοζίας* auf das ähnliche *Ὀζίας* abirrte; allein wenn die irrthümliche Auslassung bei der Benutzung der Chronik nach den LXX stattfand, so ist sie jedenfalls nicht auf diese Weise entstanden, da die LXX 1. Chron. 3, 12 *עוזריה* nicht durch *Ὀζίας* sondern durch *Αζαζίας* wiedergeben. Auch geben sie 3, 11 *אחזיהו* nicht durch *Ὁχοζίας*, sondern durch *Ὀζίας*, wie nach Mai und der ed. Rom. von 1870 auch der Vat. liest. Eben diese Verwechslung aber, die schon unser Evangelist in den LXX vorfand, konnte für ihn sehr leicht der Anlaß werden, von dem hier *Ὀζίας* genannten Ahasja gleich auf den Sohn und Nachfolger des Usia (Asarja), der sonst *Ὀζίας* heißt (Vgl. Jes. 1, 1), überzugehen. Ganz unthunlich ist es natürlich, zur Erklärung der absichtlichen Auslassung die Ähnlichkeit der beiden Namen heranzuziehen (Fr. Bl.), wenn man dem Evangelisten nicht die ebenso thörichte wie betrügerische Absicht zutrauen will, dadurch seine willkürliche Auslassung „einigermaßen zu verdecken“ (Hilg. a. a. O. S. 307). Völlig ungehörig ist aber auch die Berufung auf die Verschuldung Jorams, welche seine Nachkommen bis ins 4. Glied der theokratischen Thronfolge unwürdig machte (Ebr.), da es sich ja nach v. 17 hier lediglich um die Zahl des Geschlechtsfolgen oder Menschenalter und nicht der Thronfolgen handelte. Grade darum aber könnte man eher daran denken, daß Ahasja, Joas und Amazia sämtlich ermordet wurden (2. Reg. 9, 27. 12, 22. 14, 19) und so die *γενεά* des Ahasja (*Ὀζίας* nach 1. Chron. 3, 11 LXX) auf dem natürlichen Wege erst abgelöst wurde, als Usia mit seinen Vätern entschlief und ihm sein Sohn Jotham folgte (2. Reg. 15, 7). Daß der Evangelist grade hier, wo Ahasja nach

(V. 11.) Die Königsreihe endet damit, daß Josias den Jechonja und seine Brüder erzeugte zur Zeit der babylonischen Deportation.¹⁾ Damit ist natürlich nicht gemeint, daß die Zeugung dieser Söhne gleichzeitig mit der Uebersiedlung erfolgte, sondern, wie sich nach der Bedeutung, welche die Erwähnung des Zeugungsacts in jeder Genealogie hat, von selbst versteht, daß die Generation, welche durch Jechonja und seine Brüder bezeichnet wird, in die Zeitepoche fällt, welche durch die babylonische Deportation characterisirt wird. Dadurch erklärt sich aber auch ausreichend, weshalb hier auf Josias sofort Jechonja folgt. In der That nemlich reicht schon die auf Josias unmittelbar folgende Generation bis aufs Exil herab, da sein Sohn Zedekias grade den eigentlichen Untergang erlebte und bei der Wegführung mit deportirt wurde (2. Reg. 25, 7). Da nun aber sein älterer Bruder Jojakim, durch welchen der Stammbaum sich fortsetzt, das Exil noch nicht erreichte, so musste an dessen Statt sofort sein Sohn Jechonja, der also als Enkel nur mittelbar von Josias gezeugt war, genannt werden, da dieser wirklich mit der ersten großen Deportation ins Exil ging (2. Reg. 24, 14. 15). In der Erwähnung seiner Brüder sucht man vergebens eine Parallele zu v. 2 (Ebr. Bl.), wo die Brüder Judas aus ganz andern Gründen genannt sind und von einer Umsiedlung derselben gar nichts erwähnt ist; dieselbe soll aber hervorheben, daß nicht nur Jechonja, sondern auch Zedekia und etwa noch andre den Jojakim überlebende Söhne des Josias die Deportation erlebten. Deswegen hat aber der Evangelist nicht etwa diese Oheime des Jechonja für seine Brüder gehalten; denn grade weil in ihnen schon die unmittelbar auf Josias folgende Generation das Exil erreicht, sind sie neben Jechonja genannt, der zwar das ihnen gleichzeitige Glied des messianischen Stammbaums bildet, aber doch eigentlich zur zweiten Generation nach Josias gehört, als deren Repräsentant er auch v. 17 ausdrücklich gezählt wird. Ebensowenig aber hat er etwa ἀδελφός im Sinne von Oheim genommen; sondern er konnte, nachdem er einmal den Jechonja aus dem angegebenen Grunde als einen von Josias (mittelbar) Gezeugten bezeichnet hatte, — was überall geschieht, wo in Stammbäumen aus irgend einem Grunde die

nur einjähriger Regierung ermordet wurde und sein Sohn und Enkel das gleiche Schicksal theilten, auf diesen Umstand aufmerksam wurde, während er ihn bei Amon (2. Reg. 21, 23) übersah, ist leicht begreiflich. Dagegen liefse sich auf demselben Wege die Auslassung Jojakim's (v. 11) erklären, da Josias an den Wunden, die er in der Schlacht bei Megiddo erhalten, starb (2. Reg. 23, 29. 30. 2. Chron. 35, 23. 24) und erst wieder Jechonja, der dem eines natürlichen Todes gestorbenen Jojakim folgte (2. Reg. 24, 6) in der gewöhnlichen Weise eine neue γενεά begann. Da aber, wie wir sehen werden, die Uebergang des Jojakim sich aus ganz andern Gründen erklärt, so wird dies hier ebenso unwahrscheinlich, wie dort wegen des sonst rein zufälligen Zusammentreffens mit der Aehnlichkeit zweier Namen und ihrer Verwechselung bei den LXX.

1) Das ἐπὶ c. gen., das sonst bei Angabe der Lebens- oder Regierungszeit einflussreicher Männer gebraucht wird (Vgl. Marc. 2, 26), steht hier von dem entscheidenden Ereigniß, das der Epoche jener Generation ihren Character aufdrückte. Mit μετακίνησις übersetzen die LXX das hebr. נָגַל (2. Reg. 24, 16), das die gewaltsame Wegführung des Volkes in ein fremdes Land bezeichnet. Der Genit. drückt aus, daß es sich um die Babylon (als Ziel) betreffende Umsiedlung oder Wegführung handelt. Nicht ganz analog sind die Genitive bei ὁδός 4, 15. 10, 5.

die Ahnenreihe zusammengezogen wird — die unmittelbar von Josias gezeugten Söhne mit demselben Recht als seine Brüder bezeichnen, wie ihn als Sohn des Josias. ¹⁾

(V. 12.) Nach der babylonischen Deportation beginnt das Geschlechtsregister mit der Zeugung des Salathiel durch Jechonja. Diese ist noch 1. Chron. 3, 17 bezeugt; aber für diesen dritten Theil des Stammbaums muß der Evangelist eine andre genealogische Urkunde benutzt haben; denn während 1. Chron. 3, 19 Serubabel als ein Sohn Phadaja's erscheint, der ein Bruder Salathiels war, und also als Neffe des letzteren, wird er hier nach einer andern Tradition, die sich ebenfalls im A. T. findet (Esr. 3, 2. 5, 2. Hagg. 1, 1) von Salathiel selbst gezeugt. Ebenso findet sich unter den 1. Chron. 3, 19. 20 genannten Söhnen des Serubabel der Abiud nicht, durch welchen hier v. 13—16 bis auf Joseph herab das davidische Geschlecht fortgeführt wird. Dagegen liegt gar kein Grund vor, anzunehmen, daß der Evangelist den ganzen Stammbaum vorgefunden habe, der noch von der Annahme der natürlichen Erzeugung Jesu ausging, und erst seinen einfachen Abschluß (*Ἰωσήφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*) zu Gunsten der im Folgenden erzählten wunderbaren Geburt Jesu umgebogen habe (Vgl. z. B. Holtzmann, S. 171). Vielmehr zeigen die überall eingeflochtenen bedeutungsvollen Züge, daß der Stammbaum von der Hand des Evangelisten herrührt, der diese Züge für die lehrhaften Zwecke seines Evangeliums verwerthen will. ²⁾ Allerdings aber wird nun der

1) Nur in demselben Sinne kann Zedekia 2. Chron. 36, 10 der Bruder Jechonja's genannt werden, da die Chronik nach I, 3, 15. 16 das richtige Verwandtschaftsverhältniß (Jerem. 37, 1. 2. Reg. 24, 17) genau kennt. Der v. 16 als Jechonjas (Myr. deW.) oder richtiger wohl als Sohn Jokakims und Bruder Jechonjas (Bl.) genannte *צדקיה* ist jedenfalls ein anderer, als der v. 15 schon durch die Namensform unterschiedene *צדקיהו* (Vgl. Bertheau z. d. St.). Wollte man annehmen, daß der Evangelist, durch diese Stelle verleitet, irrig Zedekias für einen Bruder Jechonja's gehalten habe, so wäre damit immer die Auslassung des Jokakim nicht erklärt. Die gangbare Annahme einer Namensverwechslung von Jokakim und Jojachin, die dann die Auslassung des ersteren herbeigeführt habe (Myr. Bl.), übersieht, daß der Name *Ἰωακίμ* wohl 2. Reg. 24, 6 ff. vorkommt, aber in der Chronik, der unser Evangelist folgt, nur der Name *Ἰεχονίας* (I, 3, 16. 17. II, 36, 8. 9), der ja mit *Ἰωακίμ* gar keine Aehnlichkeit hat. Schon in unsern Unicalhandschriften finden wir die Conjectur: *τὸν Ἰωακίμ· Ἰωακίμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν*, die natürlich nichts hilft, wenn man nicht mit Ew. zugleich *καὶ τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ* zu *τὸν Ἰωακίμ* heraufnimmt, und dabei bleibt wieder unerklärt, woher der Evangelist hier die Brüder des Jokakim mit erwähnte und wie dieselben bei einem zufälligen Ausfall des ersten Gliedes ins zweite Glied hinein sich retten konnten. Daß der Evangelist den Jokakim ausgelassen, um 14 Glieder herauszubekommen, ist hier natürlich noch unwahrscheinlicher als v. 8, da man dann vollends, nachdem er zu demselben Zwecke schon mehrere zusammenhängende Glieder ausgelassen, die Auswahl dieses vereinzelten Gliedes nicht erklären kann; es wird aber ganz unmöglich dadurch, daß die Einschlebung des Jokakim die Zählung sogar scheinbar erleichtern würde. Die Reflexion auf das Erlöschen des theokratischen Königsrechts mit Eintritt der Fremdherrschaft ist dem Gesichtspunkt der Genealogie ebenso fremd, wie die Deutung der *ἀδελφοί* von den Volksgenossen (Ebr.) in ihrem Context gradezu unmöglich ist.

2) Freilich nimmt man dann gewöhnlich diese Züge bereits als Zusätze des Bearbeiters, und von diesem Standpunkte aus läßt Hilg. a. a. O. S. 308 ihn sogar durch die Erwähnung der vier Stammväter v. 3. 5. 6 dem Stammbaum ausdrücklich arge Flecken anhängen, um dem Leser den Gedanken nahe zu legen, daß aus einem so befleckten Stammbaum der Messias nicht hervorgegangen sein könne. Allein abgesehen davon, daß die Erwähnung der Stammväter contextmäßig einen andern Sinn hat (Vgl. zu v. 3), wie reimt sich diese angebliche

letzte Davidide Joséph v. 16. ausdrücklich nicht als Vater Jesu, sondern als der Ehemann der Maria bezeichnet, aus welcher Jesus geboren ward. Denn wenn selbst *ἀνὴρ* proleptisch den Verlobten bezeichnen könnte (Olsh.), so ist es doch hier jedenfalls nicht so gemeint, nicht zwar weil der Evangelist von seinem Standpunkte aus schreibt (Myr.), sondern weil er von dem Zeitpunkt redet, wo Jesus geboren ward. Damals war aber Joseph bereits der Ehemann der Maria (v. 24. 25), und da der Sohn, den sie als sein Weib gebar, rechtlich angesehen, jedenfalls sein legitimer Sohn war, so erhellt nun, wie sein Stammbaum für denselben von Bedeutung sein konnte. Nur darin, daß es nicht, wie v. 3. 5. 6., einfach heißt, er habe Jesum aus der Maria erzeugt, liegt leise angedeutet, wie es mit der Geburt desselben eine eigne Bewandniß hatte, über welche erst im Folgenden nähere Auskunft gegeben werden soll. Jedenfalls erhellt nun, wie dieser Jesus, der von Andern gleichen Namens dadurch unterschieden wird, daß er den Namen *Χριστός* führt (Vgl. v. 1), jenen messianischen Würdenamen führen konnte; denn daß es ihm dazu an der Vorbedingung nicht fehlte, ein Abrahamide aus dem königlichen Geschlechte Davids zu sein, das hat eben die Genealogie seines legitimen Vaters nachgewiesen. Wenn die Art, wie seine Geburt erwähnt wurde, andeutete, daß es mit dem Verhältniß seiner Mutter zu demselben eine eigne Bewandniß hatte, so war ja schon in der Genealogie wiederholt darauf hingewiesen, wie grade in diesem Stammbaum so manche Fälle vorkommen, wo auf ganz ungewöhnlichen Wegen Frauen zu der Ehre gelangten, die Gattinnen der Vorväter und somit die Stammmütter des Messias zu werden (Vgl. zu v. 3).

(V. 17.) Noch einmal auf die Genealogie zurückblickend (*ὅτι*), bemerkt der Evangelist, daß sämtliche Geschlechter von Abraham bis David vierzehn sind. Mag immerhin die Bedeutsamkeit dieser Zahl (2×7) ihn dazu angeregt haben, auf die Zahl der Glieder in den andern Theilen der Genealogie zu reflectiren, jedenfalls war ihm diese Zahl durch die alttestamentlichen Urkunden (Vgl. zu v. 4. 5) gegeben, deren Geschlechtsreihe er für vollständig hielt (*πᾶσαι*); und jedenfalls hat nicht er die Zahl der Geschlechtsfolgen in den beiden andern Perioden gleichgemacht, sondern er hat in der Thatsache, daß die Zahl der Glieder in der aus seinen Quellen sich ihm ergebenden Genealogie bis zum Exil und wieder bis auf Jesum herab die gleiche war, eine höhere Bedeutung gefunden. Da nun in der ersten Reihe Abraham und David mitgezählt werden müssen, um die Zahl 14 zu ergeben, und da in der dritten Reihe wegen des *ἕως τοῦ Χριστοῦ* unbedingt Jesus mitgezählt werden muß, während die Maria (Ebr.), die als Weib des Joseph bezeichnet ist, selbstverständlich nicht als besondere *γενεά*

Verschöpfung des Stammbaums mit der ebenfalls von Hilg. dem Bearbeiter zugeschriebenen „künstlichen Eintheilung“ desselben in drei gleichgliedrige Reihen, die doch offenbar ein besonderes göttliches Walten in demselben hervorheben soll? Und wenn der Evangelist, statt den Stammbaum einfach, wie spätere Bearbeitungen des Evangeliums thaten, zu unterdrücken, in irgend einem Sinne denselben für seine Zwecke verwerthen konnte, warum soll er nicht in demselben Sinne ihn componirt haben?

gezählt sein kann, so muß das ἀπὸ τῆς μετοικεσίας τ. Β. so gefaßt werden, daß damit Jechonja als die erste Generation seit der Deportation, also als die zweite nach Josias (s. zu v. 11) gezählt ist. Es bleibt somit nur die Frage übrig, wie die zweite Reihe von David bis zum Exil gezählt ist. Obwohl nun das ἀπὸ Δαυὶδ naturgemäß bei der Rekapitulation an ἕως Δαυὶδ anknüpft, so ist es doch ganz unmöglich, David doppelt zu zählen (deW. Bl.), da dieselbe Person nicht zwei Generationen repräsentiren kann und da dann ja die zweite Reihe mit Josias schließt, der noch gar nicht bis zum Exil reicht. Es muß vielmehr die zweite Reihe mit Salomo beginnen, aber unmöglich kann auch hier Jechonja an sich doppelt gezählt sein, etwa als gezeugter und als zeugender (Myr.), was ebenfalls dem Gesichtspunkt einer Zählung der Geschlechter schlechthin widerstrebt, sondern es ist absichtlich als zweite Zeitscheide nicht eine Person, sondern die μετοικεσία genannt, welche schon die erste Generation nach Josias, die in der Genealogie direct nur durch die Brüder des Jechonja (genauer durch seine Oheime, vgl. S. 77) repräsentirt werden konnte, erreicht. Diese muß also als die vierzehnte Generation vor dem Exil gezählt werden.¹⁾ Aus dieser Abgrenzung der drei Perioden ergibt sich aber auch zugleich, welche Bedeutung der Evangelist der Gleichzahl der Geschlechter in denselben beilegt. Vierzehn Geschlechtsfolgen hatten sich abgelöst, als der Abrahamide David (v. 1) das Königthum in Israel empfing; denn Isai zeugte nach v. 6 Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Wieder vierzehn Geschlechtsfolgen hatten sich abgelöst, als das Exil dem Königthum in Israel ein Ende machte. In dieser Gleichzahl sieht der Evangelist ein Zeichen der höheren Ordnung, die in der Geschichte dieses Stammes waltet. Wenn nun mit dem entthronten Jechonja die dritte Periode beginnt, welche das Geschlecht Davids in tiefer Niedrigkeit, zur Unbekanntheit und Unbedeutendheit seiner Glieder herabgesunken zeigt, so wird mit dem vierzehnten Gliede der Zeitpunkt gekommen sein, wo an dem letzten Davididen sich die Verheißung des davidischen Hauses erfüllt und sein Thron wieder aufgerichtet wird in dem messianischen Königthum. Daher das ἕως τοῦ Χριστοῦ, das nun zum ersten Male den Träger dieser Verheißung nicht nach seinem Namen bezeichnet, sondern als den Gesalbten schlechthin d. h. den Messias. So führt schon die Genealogie den Beweis, daß Jesus der Erbe des davidischen Hauses ist, mit dem dasselbe nach der in seiner Geschichte waltenden wunderbaren Ordnung am Ziele seiner Bestimmung angelangt ist, d. h. der Messias.

1) Hier wird also ganz klar, daß Jokim nicht ausgelassen ist, um die 14 Glieder heraus zu bringen, da seine Einschaltung dieselben scheinbar erst vervollständigen würde, daß er vielmehr absichtlich ausgelassen ist, weil er das Exil noch nicht erreicht, und daß mit den Brüdern des Jechonja nicht Brüder im eigentlichen Sinne gemeint sein können, in welchem Falle wirklich eine Generation fehlen würde. Man kann also höchstens sagen, daß Jechonja, sofern er mit seinen Oheimen, d. h. mit der ersten Generation nach Josias das Exil erlebt, die letzte Generation vor demselben repräsentirt, sofern er aber selbst der zweiten nach Josias angehört, die erste Generation der dritten Reihe bildet.

2. 1, 18—25. Die Geburt des Messias.

V. 18: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῇ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου. v. 19: Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν. v. 20: ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου. v. 21: τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. v. 22: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ἐπὶ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 23: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. v. 24: ἐγερθεῖς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου, καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· v. 25: καὶ οὐκ ἐγένωσκεν αὐτῇ ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν, καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

V. 18: Wahrscheinlich ursprünglich ist *Χριστὸν Ἰησοῦ* (B. Orig. int.), das, unverständlich, entweder in das einfache *Χριστὸν* der Lateiner oder nach 1, 1. 16 in *Ἰησοῦ Χριστὸν* verwandelt ward. Die Rept. hat *γεννησις* (L) mit Beziehung auf das *γεννηθῇ* v. 16 und den üblichen Verbindungszusatz nach *μνηστευθείσης* (γὰρ: L. f.). — v. 19: Die Emendatoren lieben die *Composita*, daher die Rept. *παρὰδειγματίσαι* (SCL. f.), wie v. 24 *διεγερθεῖς* (DL. f.). — v. 20: BL lesen *Μαρίαν*. Das in der Geburts-geschichte bei Luc. stehende *Μαριάμ* (auch im Acc. 2, 16. 34) kann leicht hier eingekommen sein. — v. 22: Rept. *τοῦ κυρίου* (L). — v. 24: Das *Ο*, das *Τι* nach *ΣΖΛ* streicht, ist nach dem ähnlichen *Ε* in *δε* weggefallen, wie 9, 28 nach *Ο* und in B nach *τοτε* 4, 1. 16, 24. 20, 32. 21, 1. 23, 1. — v. 25: B hat das bloße *εως*, das nach 2, 9 wohl ursprünglich sein dürfte. Matth. hat, wo er selbstständig schreibt, überall *εως οὗ* c. Conj. 12, 22. 17, 9. 18, 34. 26, 36. Das *εως οὗ* c. Aor. ind. in 13, 33 ist aus der apostol. Quelle (Luc. 13, 21). Auch 18, 30. 24, 39 fügen die Emendatoren *οὗ* hinzu. 26, 36 ist es nach Marc. weggelassen. Wenn B es 18, 34 wegläßt, so geschieht es, weil er auch sonst den Ausdruck nach v. 30 conformirt. — Der Zusatz *τον υιον αυτης τον πρωτοτοκον* (CDL. f. Rept.) ist aus Luc. 2, 7.

(V. 18) Nachdem am Schlusse des Geschlechtsregisters klar geworden, daß Jesus nicht von Joseph, wie dieser von seinen Vorfahren, gezeugt, sondern nur von der Ehefrau desselben geboren war (v. 16), verspricht der Evangelist nun darzulegen, wie es sich denn mit dem Ursprunge Jesu verhielt, weil das Ursprungsbuch (v. 1) denselben noch nicht, wie doch zu erwarten stand, hinlänglich klargestellt hatte. Daher knüpft diese Erklärung mit *δέ* sichtlich an die Ueberschrift des durch dieselbe als eine besondere Urkunde bezeichneten Stammbaums an und leitet zu der Erzählung selbst über, die nun ohne jede Verknüpfung nach diesen überschriftartigen Worten anhebt.¹⁾ Dieselbe versetzt uns mit dem unserm Evangelisten so geläufigen gen. abs. (Vgl. S. 47) in die Zeit, da die Mutter Jesu

1) Nach der schwierigeren Lesart von B knüpft der Ausdruck zugleich an die Bezeichnung des Messias in v. 17 an; denn *ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς* ist ganz wie *ὁ βασιλεὺς Ἀβραάμ* 2, 3 oder *ὁ προφήτης Ἰησοῦς* 21, 11 zu fassen. Mit der Geburt des Messias Jesus d. h. Jesu, der im Vorigen als der Messias erwiesen ist, verhielt es sich also. So allein erklärt sich auch einfach das nachdrückliche Voranstellen des an das Vorige anknüpfenden Genitiv. Das *οὕτως εἶνα* der apostolischen Quelle (Vgl. S. 23) bildet der Evangelist auch sonst nach (13, 40. 49. 19, 10).

Maria zwar bereits dem Joseph, der v. 16 als ihr Ehemann bezeichnet war, verlobt worden war (Bem. den Aor. und das Voranstehen des Verbi), hebt aber ausdrücklich hervor, daß es war, ehe noch die Verlobten zum häuslichen Beisammenleben zusammengekommen, also verheirathet waren. Nur von diesem, um das es sich ja v. 20. 24 erst noch handelt, und nicht von der ehelichen Beiwohnung im engeren Sinne, die ja die Heimholung zur Ehe und nicht die Verlobung voraussetzen würde, kann das *συνελθεῖν* gemeint sein. Denn nicht darauf kommt es dem Evangelisten an, den Gedanken an eine Empfängniß, die auf natürlichem Wege erfolgt war, auszuschließen, sondern hervorzuheben, daß die Ehe noch nicht geschlossen war, es also noch bei Joseph stand, ob er die, welche auf wunderbarem Wege die Mutter Jesu werden sollte, zur Ehe nehmen und so ihren Sohn als seinen Sohn in die Rechte eines legitimen Davididen, die ihm der Stammbaum beigelegt hatte, einsetzen wollte. Schon damals nemlich fand es sich, daß sie schwanger war, und zwar, wie der Erzähler von seinem Standpunkte aus hinzufügt, auf Grund einer Wirkung (*ἐκ*) heiligen Geistes. Dieser ist also als die schöpferische Gotteskraft gedacht, welche ein Menschenleben in ihrem Schooße erzeugte (*ἐν γαστρὶ ἔχουσα*) mit Ausschluß jeder natürlichen Vermittlung, und als heiliger nur bezeichnet, wie Alles, was von Gott stammt und ihm ausschließlich angehört.¹⁾ (v. 19) Joseph aber, der um diese Ursache ihrer Schwangerschaft natürlich nicht wusste, musste, da er ein gerechter d. h. gesetzesstrenger Mann war und demnach unmöglich eine scheinbar offenkundig der Untreue Ueberführte zum Weibe nehmen konnte, daran denken sein Verhältniß zu ihr zu lösen. Eben weil das Verlöbniß schon als rechtlich bindend galt und in dieser Beziehung gleich der Ehe nur durch eine förmliche Scheidung gelöst werden konnte, wird hier Joseph bereits proleptisch als ihr Mann, wie sie v. 20. 24 als sein Weib, bezeichnet (Vgl. Gen. 29, 21) und nicht bloß vom Standpunkte des Schriftstellers aus (Myr.). Es entspricht aber dem Begriff des *δίκαιος* durchaus nicht, dabei an eine Rechtschaffenheit zu denken, welche sich in der Liebe und Milde gegen die Maria bewies, wie sie der mit *καί* angefügte Partizipialsatz erläutert (deW. Bl.); denn hier ist ausdrücklich die Rede von dem, wozu seine Neigung (*φύσις*) ihn trieb, also grade von seiner subjectiven Stellung zur Sache im Gegensatz zu der objectiven Forderung des Gesetzes, der gemäß er sich als *δίκαιος* verhalten musste. Er wünschte nemlich nicht, sie, die ihm als Ver-

1) Daß der Hauptsatz dasselbe Subject hat, wie der gen. abs., ist eine Incorrectheit, die aber durch das Dazwischentreten des Zeitsatzes *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς*, der ein anderes Subject hat, gemildert wird. Doch schwebte dem Schriftsteller wohl ursprünglich eine andre Fassung des Hauptsatzes vor, zumal in ihm Maria nur dadurch Subject wird, daß die impersonelle Aussage über das, was sich zeigte, durch das passivische *ἐδόξθη* direct auf sie bezogen wird. Das *ἐδόξθη* (נִסְמָחָה, vgl. Deut. 22, 20 LXX) steht natürlich im eigentlichen Sinne von dem, was sich fand, indem es sichtbar ward, und ist nur gewählt, um das Unerwartete dieser Erscheinung zu markiren. Das *ἐν γαστρὶ ἔχειν* ist die den LXX geläufige Umschreibung des hebr. הָרָה (Vgl. Gen. 16, 11 Exod. 21, 22). Das *ἐκ* bezeichnet die Ursache, aus der das *ἐν γαστρὶ ἔχειν* hervorgeht. Die Beziehung des *ἅγιος* auf den Geist als Princip eines neuen sittlichen Lebens hat hier so wenig, wie irgendwo im Evangel., einen Anhalt.

lobte so theuer gewesen war (Bem. das Voranstehen des Acc.), öffentlich zur Schau zu stellen (Vgl. Col. 2, 15), d. h. sie als Ehebrecherin, als welche schon die Verlobte, die sich vergangen hat, galt (Deut. 22, 24), zu prostituiren, und wollte daher die seiner Gesetzesstrenge wegen unvermeidliche Entlassung wenigstens heimlich vornehmen.¹⁾ (v. 20) Als er dies aber erwog, ward ihm eine göttliche Offenbarung zu Theil, die ihn nicht nur über die Ursache der Schwangerschaft seiner Verlobten aufklärte, sondern ihn auch ausdrücklich anwies, die Maria zum Weibe zu nehmen, so daß es als ein durch göttliche Fügung veranlasster Umstand erscheint, wenn nun Jesus, obwohl er nicht von Joseph gezeugt war, doch als sein legitimer Sohn geboren wurde. Dergleichen göttliche Offenbarungen denkt der Evangelist gewöhnlich durch einen Engel Jehova's (יְהוָה מַלְאָכִי) vermittelt (Vgl. 28, 2), der dem Empfänger im Traume erscheint und dem er nun die Worte in den Mund legt, welche diese Gottesoffenbarung enthalten.²⁾ Er läßt ihn den Joseph als Sohn Davids anreden, nicht bloß weil der Engel messianische Kunde bringt (Myr.), die ihm als solchem von besonderm Interesse sein musste (Bl.), sondern weil er als solcher eben bewogen werden soll, die Maria zu ehelichen, damit ihr Sohn der rechtmäßige Erbe des davidischen Hauses werde. Er soll sich nicht fürchten, das ihm verlobte und so ihm nach göttlicher Ordnung schon gehörige Weib (Vgl. v. 19: ὁ ἀνὴρ αὐτῆς) nun auch zu sich zu nehmen d. h. in sein Haus zum ehelichen Zusammenleben; denn das in ihr (d. h. in ihrem Leibe) Erzeugte, das in ihrer Schwangerschaft nach v. 18 bereits sichtbar geworden war, rührt nicht aus der Sünde her, so daß er fürchten müsste, seine Gerechtigkeit durch Heimführung einer Verführten zu compromittiren, sondern aus heiligem Geiste, wie der Evangelist v. 18 auf Grund solcher Kunde bereits gesagt hat. (v. 21.) In Folge dessen aber wird sie gebären einen Sohn und rufen soll er seinen Namen (wörtlich, wie Gen. 17, 19) Jesus. Das Futurum drückt den

1) Ob er damit auf das Geben eines Scheidebriefes völlig verzichten wollte (Myr.), was seiner Gesetzesstrenge kaum entsprach, da die Vorschrift Deut. 24, 1 wenigstens traditionell auch auf Verlobte angewandt wurde, oder ob er nur die Scheidung ohne Aufsehen vollziehen wollte (deW.), welches ja mit dem Scheidebriefe als „öffentliches Document“ an sich noch nicht gegeben war, muß dahingestellt bleiben. Gewiß ist nur, daß er an Anklage vor Gericht und Antrag auf Bestrafung gar nicht dachte und daß dieses auch nicht erst durch das μή θέλων αὐτῇ διαγμωσάσθαι ausgeschlossen werden soll. Bem. noch das ἐβουλήθη vom Willensbeschluss im Unterschiede von θέλει. Das ἀπολύσαι ist das hebr. פָּטַח, wofür die LXX ἐξαποστέλλειν brauchen (Deut. 21, 14, 22, 19, 29). Zu λάθρα vgl. 2, 7.

2) Wir begegnen hier zum ersten Male dem unserm Evangelisten so beliebten ἰδοὺ (הִנֵּה) nach vorausgegangenem gen. abs. (Vgl. S. 47), wodurch ein neues bedeutungsvolles Moment in der Erzählung als solches hervorgehoben wird. Besonders häufig steht auch wie hier der gen. abs. statt des dativ. part., sqt. αὐτῷ (5, 1. 8, 1. 5. 28. 17, 9. 18, 24. 25. 21, 23. 22, 41. 24, 3. 27, 17), was aber auch im Klassischen gar nicht so selten. Das dem Evang. ganz eigenthümliche καὶ ὅρα (Vgl. auch 27, 19) wird wegen letztrer Stelle wohl besser zeitlich genommen (deW.), wie das καὶ ἔτι (Gen. 20, 6: כִּי עַתָּה), und nicht von der Art und Weise (Myr.: traumweise). Es bezeichnet, daß die Erscheinung sich durch den Traum hin erstreckte. Zu γαρεύσθαι vgl. 24, 30. Bem. im Folgenden den Nom. statt Voc., den Matth. bei der Anrede νῦν ἰδοὺ stehend hat (9, 27. 15, 22. 20, 30. 31), während es 8, 29 νῦν ἰδοὺ θεοῦ heißt. Das λέγων (לֵאמֹר), das in unserm Evang. gegen 90 Mal vorkommt, schließt sich ebenso oft an jedes andre Hauptverb. an, wie an ein verb. dicendi. Vgl. 2, 2. 13. 20.

göttlichen Befehl noch apodictischer aus, sofern es die zweifellose Befolgung desselben voraussetzt. Als Grund aber dieses göttlichen Befehls wird angegeben, daß Er und kein anderer (*αὐτός*) sein Volk erretten wird von ihren Sünden. Schon in dem Namen, mit dem er gerufen wird und dessen Bedeutung (*יְהוָה* Exod. 24, 13 LXX = Jehova ist Hülfe) den Lesern hinlänglich bekannt ist (Vgl. S. 43), soll sich ausdrücken, daß er es ist, in welchem Jehova kommt, um seinem Volke, das hier bereits mit Nachdruck als dasjenige bezeichnet wird, dem das messianische Heil bestimmt ist, die verheißene und erwartete Hilfe zu bringen. Diese ist aber nicht als politische Errettung von dem Elend gedacht, das ihre Sünden über sie gebracht (deW.), sondern als Errettung von den Sünden selbst, sofern die begangenen durch Vergebung getilgt und fernere durch die wahre Bekehrung des Volks verhütet werden (Bem. den Plur. *αὐτῶν* mit Beziehung auf das Collectiv *λαός*, wie Mrc. 2, 13). Schliesslich verweist der Engel darauf, daß in dem Allen sich nur die (messianische) Weissagung erfüllen musste (v. 22), um auch von dieser Seite zu zeigen, daß der Sohn der Maria der verheißene Helfer d. h. der Messias sein wird.¹⁾ Geschehen ist freilich bisher nur, daß eine Jungfrau auf wunderbare Weise schwanger geworden; aber das von dem Engel weiter Verkündete, die Geburt eines Sohnes und sein Gerufenwerden mit dem heilverkündenden Namen, ist in seinem Eintreten so unmittelbar gewiß, daß es mit der Ankündigung bereits als vollzogen gedacht ist. Dies Ganze aber geschah, und zwar so daß es als vollendete Thatsache in seiner bleibenden Bedeutung dem Engel vor Augen steht (Bem. das Perf.), damit erfüllt würde (1. Reg. 2, 27: *לְמַנִּיָּה*), was von Jehova, der, wie bei den LXX, *κύριος* schlechthin heisst (v. 20), gesagt ist durch den Propheten als sein Organ, wenn derselbe spricht, wie Jes. 7, 14 geschrieben steht. Das *ἵνα* hat durchaus keine Schwierigkeit; denn in dem Weissagungswort des Propheten ist ja nur der vorgefasste göttliche Rathschluß verkündet, dessen Vollzug die göttliche Leitung in den Ereignissen der Gegenwart beabsichtigt. (v. 23.) Unstreitig nemlich hat der Evangelist die ein Ereigniß der Zukunft verkündende Jesajastelle ihrem Wortlaute nach und ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung in der geschichtlichen Situation, in der die Worte gesprochen, als directe Weissagung des göttlichen Rathschlusses gefasst, wonach der Messias von einer Jungfrau, die als solche und darum wunderbarer Weise schwanger geworden, geboren werden soll, und nicht etwa das Kind, um dessen Geburt es sich dort handelt, als einen Typus des Messias (Myr.). Indem er sagt, daß der Name *עֲמַנְיָהוּ*, der dem Jungfrausohn verheißungsgemäß beigelegt werden soll, wenn er verdollmetscht wird, „Gott mit

1) Es ist durchaus willkürlich, dies als eine pragmatisirende Bemerkung des Evangelisten zu nehmen (deW. Bl. Myr.), die dann nicht so ungeschickt zwischen dem Befehl des Engels und seiner Ausführung stehen würde, sondern nach v. 25. zumal dort erst wirklich vollständig die Weissagung erfüllt ist. Daß die Nachweisung der Weissagungserfüllung die Sprachfarbe des Evangelisten trägt (Vgl. 21, 4. 26, 56), zeigt ja nur, was sich ohnehin von selbst versteht, daß er die Worte der an Joseph ergangenen Gottesoffenbarung formulirt und dem Engel in den Mund legt, was von v. 20. 21 nicht weniger gilt, als von v. 22. 23.

uns“ bedeutet, erhellt, daß kein anderer dort gemeint ist, als der, welchen nach v. 21 der Name Jesus bezeichnet, nemlich der Messias, in welchem Jehova rettend und segnend unter seinem Volke weilt.¹⁾

(V. 24) Nun erst berichtet der Evangelist, daß Joseph, vom Schlafe aufgestanden (Vgl. Prov. 6, 9 LXX: קרם נשנה), that, wie ihm der v. 20 erwähnte Engel Jehova's (Bem. den Art.) befohlen hatte (Vgl. 21, 6. 26, 19), und sein Weib zu sich nahm (Bem. die Wiederaufnahme des Ausdrucks aus v. 20). Doch fügt er ausdrücklich hinzu (v. 25), daß er sie die ganze Zeit über (Bem. das Imp.) nicht erkannte (ידע von der ehelichen Beiwohnung), bis sie der ihm v. 21 gewordenen Verheißung gemäß, an die wieder der gleiche Ausdruck erinnert, einen Sohn gebar. Damit soll freilich nicht erst die Vaterschaft des Joseph ausgeschlossen werden (deW.), an die ja bei der bereits sichtbaren Schwangerschaft der Maria (v. 18) ohnehin nicht zu denken war, sondern nur aufs Neue hervorgehoben werden, daß er sie nicht, um das eheliche Leben im vollen Sinne zu beginnen, zu sich nahm, sondern um den Befehl Gottes zu erfüllen, der auf diesem Wege den Sohn der Maria in dem davidischen Hause wollte geboren werden lassen, damit er der Erbe der Verheißungen desselben sei. Das ἔως schließt an sich natürlich nicht die Möglichkeit aus, daß die Enthaltensamkeit des Joseph auch über den angegebenen Zeitpunkt hinaus fort dauerte (Vgl. z. B. 28, 20), wohl aber entschieden in diesem Zusammenhange, wo die eheliche Gemeinschaft, zu der er sie heimgeführt, das γινώσκειν forderte und die Markirung des Zeitpunkts, bis zu dem er sich desselben enthielt, keinen Sinn hätte, wenn seine Ehe ein solches überhaupt ausschloß. Endlich erfüllte Joseph, der darum nothwendig Subject sein muß, auch darin den Befehl des Engels (v. 21), daß er den ihm gebornen Sohn Jesus nannte. So ist Jesus, der von Maria geboren ward (v. 16), ein Sohn Josephs geworden und heißt darum mit Recht Χριστός, weil er nicht nur der letzte Nachkomme Davids war, in dem die Geschicke seines Hauses sich erfüllen mußten (v. 17), sondern weil er auch in der Weise geboren worden, welche die Weissagung ausdrücklich für den Messias in Aussicht genommen hatte (v. 22. 23).

1) Wenn wir von unsrer geschichtlichen Auffassung des A. T's aus die messianische Weissagung desselben anders auffassen müssen, so liegt darin weder ein Grund, den neutestamentlichen Schriftstellern, die das A. T. nur in der Weise ihrer Zeit lesen und auffassen konnten, die unsre aufzuzwingen, noch die ihre als eine willkürliche zu verwerfen. Der Glaube an die Gottesoffenbarung im A. T., welche bereits die Weissagung der Heilszukunft in sich trug, bleibt ganz derselbe, auf welchem Wege man sich die Beziehung seiner einzelnen Stellen auf dieselbe exegetisch vermittele. Von der Voraussetzung aus, daß das A. T. recht eigentlich für die geschrieben sei, welche die Heilszukunft erleben, um ihnen die Heilsthatsachen ihrer Gegenwart als im Rathschlusse Gottes begründet und längst vorherverkündigt zu erweisen (Vgl. m. Lehrb. d. bibl. Theol. d. N. T. 2. Aufl. § 73, a), konnte die Auffassung seiner Weissagung keine andere sein, als sie im N. T. vorliegt. Uebrigens folgt der Evangelist im Citat wörtlich den LXX, nur daß er das λέγεται wegen v. 18 in ἔξει und das auf den im Context Angeredeten bezügliche καλέσεις (womit die LXX das hebr. קראת wiedergeben) der Deutung wegen in das impersonelle καλέσουσιν umsetzt (man wird rufen).

3. 2, 1—12. Die Messiasbegrüßung.

V. 1: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱερουσόλυμα v. 2: λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἰδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ. v. 3: ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη, καὶ πᾶσα Ἱερουσόλυμα μετ' αὐτοῦ, v. 4: καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ Χριστὸς γενᾶται. v. 5: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· v. 6: καὶ σὺ Βηθλεὲμ, γῆ Ἰούδα, σὺδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. v. 7: τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, v. 8: καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εἴρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως καγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ. v. 9: οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν· καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἐστάθῃ ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. v. 10: ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. v. 11: καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. v. 12: καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

V. 3: Die Stellung *Ἡρώδης ο βασιλεὺς* (CLJ Rept.) ist nach v. 1 conformirt. — v. 5: Das *εἶπαν* scheint im ältesten Texte stehend gewesen zu sein, da es unter 22 Stellen nur in fünf keine unsrer Mjse. erhalten hat. Ich habe es daher überall restituirt, auch da, wo nur B oder B, und selbst 27, 4. 21, wo nur L und DL es erhalten haben. — v. 8: Die Emendatoren haben *ακριβως* des Nachdrucks wegen vorangestellt (LJ Rept.) gegen die stehende Wortstellung bei Matth. — v. 9: Das nach 27, 11 ursprüngliche *εσταθῃ* ward in das gewöhnliche *εστη* verwandelt (LJ Rept.) — v. 11: Die Rept. *ευρον* findet sich nur in min. und it. edd.

(V. 1.) Indem der Evangelist zu einer Erzählung aus der Kindheit des Messias übergeht (δέ), bezeichnet er, ganz wie 1, 18, zuerst durch den gen. abs. die Zeit, in welcher dieselbe spielt, als die Zeit, nachdem Jesus bereits geboren war. Daß jetzt erst Ort und Zeit der Geburt bestimmt werden, liegt einfach daran, daß beide erst für die folgende Geschichte in Betracht kommen, während es sich 1, 18—25 nur zur Erklärung von 1, 16 um die eigenthümlichen Umstände dieser Geburt handelte, so daß daraus Myr. ganz mit Unrecht schloß, es sei 1, 18—25 ursprünglich ein selbstständiges Dokument gewesen. Jesus ward nemlich geboren in dem judäischen Bethlehem (zum Unterschiede von dem galiläischen im Stamme Sebulon, vgl. Jos. 19, 15) zu Zeiten (בְּיָמַי 2 Sam. 21, 1) des König Herodes d. h. Herodes des Großen, der bereits 40 v. Chr. die Königswürde erlangt hatte, wenn er auch erst drei Jahre später in den vollen Besitz seines Reiches gelangte. In dieser Zeit also kamen Magier, die aus den Morgengenden

her waren d. h. orientalische Weise, die sich mit Astrologie und andern Wissenschaften beschäftigten, an nach Jerusalem ¹⁾ und frugen nach dem neugeborenen Könige der Juden. (v. 2.) Ihre Frage zeigt unzweifelhaft, daß sie Heiden waren, und erklärt, weshalb sie nach Jerusalem kamen. In der Königsstadt suchen sie natürlich das Königskind, das die ausdrückliche Erwähnung seiner Geburt von selbst als ein erst unlängst geborenes erscheinen läßt. Die folgende Motivierung ihrer Frage (γάλα) aber zeigt, daß es sich nicht um irgend einen König der Juden handelte, sondern um den verheißenen, der seinem Volke die Heilsvollendung bringen soll. Denn der ihn und keinen andern ankündigende Stern (Bem. das nachdrücklich voranstehende αὐτοῦ) kann nach dem astrologischen Glauben, nach welchem die Geburt besonders hervorragender Männer durch besondere Himmelserscheinungen angekündigt wird, nur auf den großen König der Juden sich beziehen, der auf Grund der Verheißung erwartet wurde. Die Weisen des Morgenlandes, welche die dort längst verbreiteten messianischen Hoffnungen der Juden kennen und mit dem denselben verheißenen König auf eine neue Zeit hoffen, die allen Völkern Heil und Segen bringen soll, haben längst nach dem Himmelszeichen ausgeschaut, das sein Kommen verkündige, und indem sie in dem Aufgehen eines besondern Sterns seine Geburt angezeigt glauben, hat ihnen Gott auf dem ihrem Vorstellungskreise und ihrem Forschen entsprechenden Wege die Erfüllung ihres Hoffens kundgethan. Denn daß sie von diesem Könige auch das Heil der Völker erwarten, erhellt daraus, daß sie sich sofort aufgemacht haben, um demselben zu huldigen. ²⁾

(V. 3.) Den Gegensatz gegen die Magier, die voll Verlangen ihm zu huldigen nach dem Messiaskinde suchen, bildet der König Herodes, der bei der Kunde

1) Der Genit. τῆς Ἰουδαίας, welcher die Zugehörigkeit der Stadt zur Provinz bezeichnet, findet sich ganz so beim Evangelisten 21, 11 (Vgl. auch Marc. 1, 9). Das ἀπό verbindet sich mit dem artikellosen Hauptwort, wie 27, 57, da es, zum Verbum gezogen, durch die Voranstellung einen unmotivierten Nachdruck erhielt. Jede nähere Bestimmung des unbestimmten ἀνατολάς, das ganz so in der Quelle gebraucht wird (Vgl. 8, 11. 24, 27), ist willkürlich. Das παραγίνεσθαι kommt nur noch 3, 1. 13 von der Hand des Evangelisten vor.

2) Von einem eigentlichen Wunderstern (Myr.) d. h. einem außerhalb der Naturordnung erscheinenden wunderbaren Phänomen, wie es die spätere Sage beschreibt (Vgl. Ign. ad Eph. 19), sagt unsre Erzählung nichts, vielmehr liegt umgekehrt in ihr die Voraussetzung, daß die sternkundigen Magier einem ihnen bekannten und von ihnen erwarteten Phänomen diese bestimmte Bedeutung beigelegt haben. Dem entspräche es am natürlichsten, an eine bestimmte Constellation zu denken, obwohl ebenso gut an die Erscheinung eines Kometen oder eines unter besondern Constellationen neu aufleuchtenden Sterns gedacht sein kann. Die Verweisung darauf, daß eine Constellation ἄστρον heiße (Myr. deW.), ist für den populären Sprachgebrauch ganz ungehörig (Vgl. Luc. 21, 25. Act. 27, 20. Hbr. 11, 12). Ebensowenig hat unser Evangelist in dem Stern eine Beziehung auf den Stern, der aus Jacob aufgeht (Num. 24, 17), gesehen. Das ἐν τῇ ἀνατολῇ kann nach v. 1 nicht heißen: im Morgenlande (deW. Bl.), sondern nur besagen, daß sie den Stern bei seinem Aufgehen beobachteten, da eben das Erscheinen desselben ihnen die Geburt des Königs bedeutete und sie zur Reise bewog. Das προσκυνεῖν (הִשְׁתַּחֲוֶה, vgl. Gen. 19, 1) bezeichnet den im ganzen Morgenlande üblichen Gestus der tiefsten Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, der im Niederwerfen zur Erde bestand und durch den sie schon dem Königskinde ihre Huldigung bezeugen wollen. Matth. hat die im Attischen gangbare Verbindung mit dem Acc. nur in dem Citat 4, 10, wo von eigentlicher Anbetung die Rede (Vgl. Marc. 5, 6), sonst stehend die bei den Späteren gewöhnliche mit dem Dat. (Vgl. schon Marc. 15, 19).

von der Geburt desselben erschrak. Gewifs nicht absichtslos steht, abweichend von 1, 6. 2, 1, *ὁ βασιλεὺς* voraus; denn nicht die Würde des Herodes, die ja schon v. 1 genannt, soll angegeben werden, sondern es soll gesagt werden, daß der damals herrschende König erschrak, als er von der Geburt des verheißenen Königs hörte, da ja derselbe nur durch Entthronung seines Hauses zur Herrschaft gelangen konnte. Wenn nun vor der Fortführung des Satzes mit demselben Subjecte (*καὶ συναγαγόν*) halb parenthetisch eingeschaltet wird, daß mit ihm ganz Jerusalem erschrak, so kann damit nicht ein ganz andersartiges (freudiges) Erschrecken gemeint sein. Aber auch die ältere Erklärung, wonach man die dem Anbruch der messianischen Zeit vorhergehenden Drangsale fürchtete, wie die jetzt gangbare, wonach die Umgebung des Tyrannen vor seiner Grausamkeit zitterte, wenn er einmal für seinen Thron fürchtete (deW. Myr.), bürdet dem Erzähler ganz fernliegende Reflexionen auf. Vielmehr ist die Bevölkerung der Hauptstadt, die natürlich ebenfalls vernahm, daß orientalische Weise in der Königsburg nach dem neugeborenen König der Verheißung gefragt hätten, dem Herodes ergeben gedacht (Bl. Ew.), weshalb sie, statt sich der Kunde zu freuen, mit ihm erschrickt, weil auch sie für seine Herrschaft fürchtet. Denn so gerade stehen den Heiden, die von ferne kommen um dem Messias zu huldigen, der gegenwärtige König Israels nicht nur, sondern auch die in der Hauptstadt repräsentirten maßgebenden Kreise des Volkes gegenüber, welche von dem Messias so wenig wissen wollen, daß sie nur mit Schrecken an den Umsturz des ihren Interessen zusagenden gegenwärtigen Regimentes denken.¹⁾ (v. 4.) Daß aber auch Herodes sofort an den verheißenen König denkt, zeigt die Frage, die er an die Sachkundigen im Volke richtet, wo der Messias (der Weissagung gemäß) geboren wird. Denn nicht um eine Berufung des großen Sanhedrin (deW. Bl.) kann es sich handeln, sondern nur um eine Versammlung Aller, die an dieser Frage das höchste Interesse haben, wie die Hohepriester, die eigentlichen Würdenträger der Theokratie, deren Vollendung der Messias bringen soll, und die über sie die beste Auskunft geben können, wie die Schriftgelehrten, weil sie wissen müssen, was die Schrift darüber sagt.²⁾ Indem nun der Evangelist zeigt,

1) Der Name *Ἱεροσόλυμα* ist, wie v. 1 zeigt, nicht als Femininform genommen (Myr.), sondern nur ad syn. mit dem Femin. construiert, weil die Bevölkerung der Stadt als femininisches Collectivum gedacht ist. Weil das Nom. propr. als solches schon bestimmt ist auch ohne Art., kann derselbe auch nach *πᾶς* im Sinne von: ganz fehlen. Zu der populären Hyperbel vgl. Marc. 1, 5.

2) Der dem Evangelisten eigenthümliche Ausdruck für das Syhedrium als solches ist *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* mit und ohne *τοῦ λαοῦ* (Vgl. S. 45), und 27, 41 hat er, wo an die Syhedristen gedacht werden soll, zu den *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς* des Marc. (15, 31) ausdrücklich die *πρεσβύτεροι* hinzugefügt. Das bloße *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς* (20, 18) hat er nur einmal aus Marc. 10, 33; wo er es selbstständig schreibt, und zwar, wie immer in dem ihm eigenthümlichen Ausdruck, mit wiederholtem Artikel (21, 15). ist an das Syhedrium als solches gar nicht zu denken. Nirgends verbindet er selbstständig die verschiedenen Theile des Syhedrium durch einen Artikel, wie er hier thut, um die *ἀρχ.* und *γραμμ.* zu der einen Kategorie der Experten zusammenzufassen, nirgend steht *τοῦ λαοῦ* bei einem andern Theil der Syhedristen als den *πρεσβύτεροι*. Das Präsens *γενῆται* ist durchaus correct, da ja die Frage, ob er wirklich schon geboren sei oder erst noch geboren werden soll, ganz

wie Herodes durch die Erkundigung, die er von ihnen einzog (Bem. das Imp.), sich zunächst des Orts vergewisserte, wo das ihm so gefährliche Kind geboren sein müsse, gewinnt er eine Gelegenheit, in der Antwort (v. 5.), die sie ihm geben, darauf hinzuweisen, daß auch die v. 1 berichtete Geburt in dem jüdischen Bethlehem der messianischen Weissagung entsprochen habe. Denn sie begründen ihre Antwort dadurch, daß Mich. 5, 1 durch den Propheten ein Wort geschrieben steht, welches nach ihrer, wie nach seiner Auffassung Bethlehem als die Geburtsstadt des Messias anredet und feiert. Der Evangelist giebt die Stelle, da die Fassung der LXX seiner eigenthümlichen Auffassung der Stelle zu wenig entgegenkam, ganz selbstständig und sehr frei nach dem Urtext wieder. (v. 6.) Statt nemlich mit dem letzteren das hier gemeinte Bethlehem durch seinen ursprünglichen Namen **בֵּיתְלֵחֶם** (Vgl. Gen. 35, 19) zu characterisiren, bezeichnet er die Stadt, die hier mit dem zu ihr gehörigen Landgebiet in Betracht kommt, mit Bezug auf das wiederholt gebrauchte *Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* (v. 1. 5) als einen Landstrich Juda's, wobei der abweichende Ausdruck (*Ἰοὺδα*) dadurch bedingt ist, dass die Stadt in der Prophetenstelle nachher dem Stammgebiete Juda's (**יְהוּדָה**) zugezählt wird. Statt sodann ihre (und ihres Gebietes) räumliche Kleinheit, wie im Urtext geschieht, in den Gegensatz zu stellen zu ihrer hohen Bestimmung, erklärt er sofort, daß sie keineswegs die kleinste (an Bedeutung) sei unter den Stammfürsten Juda's, weil aus ihr hervorgehen solle (d. h. geboren werden, vgl. Gen. 17, 6 LXX) ein Herrscher über das ganze Volk. Auch hier aber verlässt er den Urtext, indem er, wahrscheinlich durch das Mich. 5, 3 folgende **וְעָמַר יְרֵמְיָה** auf 2. Sam. 5, 2 (Vgl. 1. Chron. 11, 2) geführt, das **לְדָוִד מֶלֶךְ** mit dem Ausdruck dieser Stelle dahin erläutert, daß der aus Bethlehem hervorgehende *ἡγεύμενος*, der alle *ἡγεμόνες* überragt, weiden (d. h. als Völkerhirte beherrschen) wird das Volk Jehovah's (der durch des Propheten Mund Bethlehem anredet), Israel, womit natürlich in einer als messianisch gefassten Stelle nur der messianische König gemeint sein kann. Dagegen ist das *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* keine Abweichung vom Urtexte, in dem der Evangelist wohl ohne Zweifel **בְּאַלְפֵי** (Vgl. Gen. 36, 15. 16) statt **בְּאַלְפֵי** las.¹⁾

ausser Betracht bleibt. Zu v. 5 bem. das *οἱ δέ*, das im Evang. etwa 24 mal, wie das *ὁ δέ* etwa 48 Mal vorkommt. Das einfache *μέγαλτα* fand der Evangelist in seinen beiden Quellen als ständige Citation-formel (Vgl. 4, 4. 6. 7. 10. 11, 10 und 21, 13. 26, 24. 31), das ihm so besonders geläufige *οὕτως* (Vgl. 1, 18) ist seine Zuthat. Das *διὰ τοῦ προφήτου* weist, wie 1, 22, ohne Nennung des Namens auf den bestimmten Propheten hin, von dem die folgende Weissagung herrührt.

1) Das *γῆ Ἰοὺδα* kann nur Apposition zu *Βηθλεὲμ* sein, und daß „Landschaft“ für „Stadt“ steht (deW.), ist natürlich eine Unmöglichkeit, die durch 1. Macc. 5, 68 keineswegs belegt wird. Nur mit ihrem Stadtgebiet zusammen kann ja die Stadt als Repräsentantin des Familienhaupts gedacht werden, das in ihr seinen Stammsitz und sein Gebiet hat; als solche aber muß sie gedacht werden, weil sie nach der Lesart des Evangelisten mit den Familienhäuptern selbst verglichen wird, in welche sich der Stamm (Juda) gliederte und deren jedes eine Stadt mit ihrem Gebiete besaß. Da nun trotzdem die Stadt selbst für die messianische Deutung der Stelle als die Lokalität, in der der Messias geboren werden sollte, in Betracht kam, so konnte beiden Beziehungen nur durch diese Apposition Rechnung getragen werden.

(V. 7.) Mit dem ihm in der Erzählung so charakteristischen *τότε* (Vgl. S. 45) schreitet der Evangelist zu den weiteren Maßnahmen des Herodes fort, durch welche derselbe sich nun auch über das ungefähre Alter des Kindes informiren will. Erst damals nemlich, als er seinen muthmaßlichen Geburtsort ermittelt, rief er heimlich die Magier und erhielt genaue Kunde von ihnen hinsichtlich der Zeit, seit welcher der Stern, dessen Aufgehen ihnen die Geburt des Kindes verkündigt hatte, scheine, woraus er denn das Alter desselben abnehmen zu können meinte. Dafs er sich den Magiern anvertraut, die er als Fremde leicht über seine Absichten täuschen konnte, und dafs er es heimlich thut, weil sie sonst leicht eines Besseren belehrt werden mochten, ist so natürlich, dafs es gewifs nicht der Erinnerung bedarf, wie die Schlechtigkeit die Heimlichkeit liebt (Myr.) und der Arglistige sich durch Unvorsichtigkeit verräth (deW.). Auch denkt der Argwöhnische sicher noch nicht daran, die Magier vielleicht nicht wiederzusehen (Myr.), sondern er will nur das Alter des Kindes wissen, weil ja danach jedenfalls zunächst sich bemifst, welche weiteren Mafsregeln er zu treffen hat.¹⁾ Dazu gehört denn aber endlich noch (v. 8.), dafs er die Person des Kindes, an welches sich die ihm so verhängnifsvollen Hoffnungen knüpfen, ermittelt, und dazu war niemand geeigneter als die arglosen Pilger, die ohnehin das Kind zu begrüfsen gekommen waren und deren Forschen nach ihm nicht auffallen konnte, wie sie denn auch kein Arg darin finden konnten, dem Könige näheren Bericht zu bringen, wenn er selbst das Verlangen aussprach, dem Kinde zu huldigen. Das *πέμψας* ist weder dem *εἶπεν* vorgängig (Myr.), noch eigentlich gleichzeitig (deW.); denn ihre Sendung nach Bethlehem vollzog sich eben dadurch, dafs er zu ihnen sprach (Vgl. Act. 1, 24: *προσενξάμενοι εἶπον*): Gehet hin und forschet genau nach (Vgl. Deut. 19, 18 LXX für *דָּרַשׁ הֵיטֵב*) in Betreff des Kindleins d. h. sucht es zu ermitteln, aber hütet Euch, dafs ihr nicht in Betreff der richtigen Person irre geführt wer-

1) Das *ἀκριβοῦς* c. Acc. darf gewifs nicht mit dem *ἀκριβῶς ἐξετάζειν περὶ* v. 8. identificirt werden (Vgl. noch Bl.), sondern bezeichnet, dafs er die Zeit genau feststellte, und verbindet sich darum nur durch eine gewisse Prägnanz mit dem *πρὸ αὐτῶν*, welches besagt, dafs dies durch das geschah, was er von ihnen erfuhr. Das Part. prs. *φαινομένου* braucht man nicht imperfectisch aufzulösen (deW. Bl.), da das *φαίνεσθαι* nicht auf das erste Erscheinen des Sterns geht (wie 24, 30), sondern bezeichnet, dafs der Stern sich sehen läfst (Vgl. Phil. 2, 15). Herodes setzt offenbar voraus, dafs der Stern noch scheint, und constatirt die Zeit des scheinenden Sterns d. h. die Dauer seines Scheinens, da diese nach der ihm mit den Magiern gemeinsamen Voraussetzung, dafs sein Aufgehen die Geburt angezeigt habe, der bisherigen Lebensdauer d. h. dem Alter des Kindes unmittelbar entsprechen mußte, während aus dem Zeitpunkt seines Erscheinens dieselbe erst mittelbar folgen würde. Zu v. 8. bem. das *πέμψας*, das 14, 10. 22, 7 noch von der Hand des Evangelisten steht, und das ihm so beliebte *πορευθέντες* (9, 13. 28, 7. 19), und wie beides schon die apostol. Quelle braucht (Vgl. 11, 2 = Luc. 7, 19. 11, 4 = Luc. 7, 22). Das *ἐπ' αὐτόν* ist das temporale *ἐπεὶ* mit *ὅν*, welches ausdrückt, dafs das *εὐρεῖν* noch von Umständen abhängig sei. Das *ὅπως*, das der Evangelist übrigens nicht selten gebraucht, steht hier noch deutlich in seinem ursprünglichen Unterschiede von *ὅνα*, wonach es zugleich auf die Art hinweist, wie das Beabsichtigte erreicht werden soll; denn indem sie ihm verkündigen, wo das Kind zu finden sei, geben sie ihm zugleich das Mittel an, auch seinerseits hinzukommen und ihm zu huldigen. Da ein Object zu *ἀπαγγέλλετε* fehlt, könnte man geradezu übersetzen: wie auch ich hinkommen und ihm huldigen soll. Das *ἀπαγγέλλειν*, das 8, 33. 11, 4 aus der apostol. Quelle, 14, 12 aus Marc. stammt, hat der Evangelist selbstständig 28, 8. 9. 10. 11.

det. Denn daſs es ſich um die Ermittlung des Meſſiaskindes handelt, zeigt das Folgende: Sobald ihr es aber gefunden habt, verkündigt es mir, damit auch ich hinkomme und ihm huldige (v. 2).

(V. 9.) Die Erzählung wendet ſich nun von dem Könige zu den Magiern zurück, von denen ſie ausgegangen war. Sie aber, nachdem ſie den König angehört (zu ἀκούειν c. gen. vgl. Mrc. 6, 11), worin liegt, daſs ſie geneigt waren ſeiner Aufforderung zu folgen, reiſten ab (ἐπορεύθησαν, entſprechend dem πορεύεσθαι v. 8), und zwar, wie man im Morgenlande gewöhnlich reiſt, bei Nacht. Mit dem der apostol. Quelle nachgeahmten כִּנְיָא (Vgl. S. 23) wird nun ein neues Moment der Erzählung eingeführt, das dem Evangelisten von beſonderer Bedeutung iſt. Aber nicht, daſs ihnen der Stern wieder erſchien, wird erzählt; nur wenn man das ἐν τῇ ἀνατολῇ fäſchlich „im Morgenlande“ überſetzt (Vgl. zu v. 2), entſteht der Schein, als ob der Stern inzwiſchen nicht geſchienen hätte, was mit dem φαινόμενον v. 7 ganz unverträglich iſt. Die Hinweiſung darauf, daſs ſie ihn bei ſeinem Aufgehen beobachtet hatten, ſoll nur daran erinnern, daſs der Stern gemeint iſt, der ihnen die Geburt des Meſſias verkündigt hatte (v. 2), weil darauf die Bedeutung beruht, die ihm im Folgenden beigelegt wird. Es wird nemlich geſchildert, wie während der Reiſe (Bem. das Imp.) der Stern dauernd vor ihnen herging (προῆγεν, wie Mrc. 10, 32), biſ er, (mit ihnen) angekommen, ſtillſtand über dem Orte, wo das Kindlein ſich befand. Gemeint iſt damit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Wohnung des Kindleins; denn das ἐλθών in ſeiner Correlation zu ἐπορεύθησαν kann contextgemäß nur ihr Reiſeziel ſein, und dieſes war nach v. 8 Bethlehem, wo ſich, wie man ihnen geſagt, das Meſſiaskind befinden muſste. Eben ſo contextwidrig iſt aber die an die Sagen von wegweisenden Sternen anknüpfende Vorſtellung, als habe der Stern ihnen den Weg nach Bethlehem gezeigt. Denn abgeſehen davon, daſs dieſer doch wohl auch ohne göttliche Wunderhilfe zu finden war, wird ja ihre Abreiſe berichtet, ohne daſs irgend einer Verlegenheit über den Weg, den ſie einzuschlagen hätten, gedacht wäre. Dann aber wird auch kein wunderbares Gehen und Stillſtehen des Sterns gemeint ſein (Vgl. noch Myr.), ſondern die einfache Thatſache, daſs der Stern in der Himmelsrichtung, nach welcher ſie ihr Weg führte, und alſo, als ſie in Bethlehem anlangten, über dieſem Orte ſtand, wird als eine göttliche Fügung aufgefaſst und darum als ein Vorangehen und Stillſtehen dargeſtellt, wie es dem ſelbſt Wandernden und endlich Stillſtehenden erſcheint. Offenbar nemlich ſieht der Evangelist darin ein Zeichen für ſie, daſs ſie, indem ſie nach Bethlehem pilgerten, auf dem richtigen Wege ſeien zu dem Kinde, deſſen Geburt ihnen der Stern verkündet hatte. So allein erklärt ſich auch der Eindruck (v. 10.), den dieſer Umſtand nach dem Evangelisten auf die Magier machte. Gewiſs mit Recht lehnt Myr. die Beſchränkung des ἐχάραξαν auf das Stillſtehen des Sterns (Olsh. Bl.) ab, überſieht aber, daſs damit der Vorſtellung, als habe derſelbe ihnen das Finden des Kindes ermöglicht, jeder Boden entzogen wird; denn nur dieſes, und nicht zugleich, daſs er ihnen den ſo leicht zu erfra-

genden Weg nach Bethlehem wies, hätte ihnen so große Freude erregen können. Nun weist aber allerdings das ἰδόντες ausdrücklich auf den Anfang der Reise hin, da ja der Stern nach v. 9 auf dem ganzen Wege ihnen voranging. Dann kann aber ihre sehr große Freude über den Anblick des Sterns ihren Grund nur darin gehabt haben, daß sie, die, um das gesuchte Messiaskind zu finden, nach Bethlehem gewiesen waren, in dem scheinbar auf dem ganzen Wege vor ihnen hergehenden und schließlich grade über Bethlehem stehenden Stern die Bürgschaft dafür sahen, daß dies wirklich der Ort sein, wo das Kind, dessen Geburt ihnen das Aufgehen des Sterns verkündigt hatte, sich befinde und wo sie es also finden würden.¹⁾ Eben darum wird auch dieses Finden im Folgenden (v. 11.) als etwas völlig selbstverständliches vorausgesetzt und nur berichtet, wie sie, ins Haus gekommen, das Kindlein mit Maria seiner Mutter erblickten und ihm ihre Huldigung darbrachten. Es ist klar, wie nur die Rcpt. εἶπον sagen würde, was man hier gewöhnlich sucht, daß sie nemlich in dem Hause, über welchem sie den Stern stillstehen sahen, wirklich das Kindlein auffanden. So aber kann die durch den Art. als hinlänglich bekannt markirte οἰκία nicht das ihnen vom Stern gewiesene Haus sein, sondern nur das Haus, welches sie selbstverständlich in Bethlehem aufsuchen mußten, wenn sie hingekommen waren, um das Messiaskind zu suchen, also die Wohnung seiner Eltern. Der Erzähler fühlt aber gar nicht das Bedürfnis zu erklären, wie sie dies Haus aufgefunden, nachdem so sichtlich constatirt war, daß sie es dort finden würden. Höchstens könnte man in der Erwähnung der Maria, die sehr ungenügend dadurch erklärt wird, daß man ein Kind am natürlichsten mit seiner Mutter zusammendenkt (Myr.), da es sich ja um ein neugeborenes (deW.) nach v. 16 keineswegs handelt, eine Andeutung finden, daß sie eben bei ihren Nachforschungen im Orte erfahren hatten, wie der dort wohnhaften Maria Kind es sei, von dem man auf Grund göttlicher Offenbarungen annahm, daß es zum Messias bestimmt sei. Denn jedenfalls wird nicht erzählt, daß oder wie sie es fanden, sondern ausdrücklich hervorgehoben, wie das bloße Sehen des Kindleins genügte, um sie des gewiß zu machen, daß sie hier am Ziele angelangt seien, weshalb sie nun niederfielen und ihm huldigten, wie sie es beabsichtigten, als sie auszogen um das Kind zu suchen (v. 2). Nach der Sitte des Morgenlandes (Vgl. 1. Reg. 10, 2) gaben sie aber ihrer Verehrung vor dem Königskinde noch einen bezeichnenden Ausdruck, indem sie ihre Schatzbehälter aufthaten (פתח אוצרות, vgl. Deut. 28, 12 LXX) und ihm Gaben darbrachten, Gold und Weihrauch und Myrrhe.

1) Das ἐστάθη v. 9 ist wohl gewählt, um stärker zu markiren, daß sein Stehen der Abschlusß seines bisherigen Gehens, also ein Stehenbleiben war; der Aor. pass. steht medial, wie Marc. 3, 24. Das bei dem Evangelisten häufige locale ἐπὶ ist unmittelbar mit dem relativen Ortsadverbium οὐ verbunden, welches ein τοῦ τόπου, ἐν ᾧ vertritt. Zu der Verbindung des verb. intr. χαίρειν mit dem Acc. des Verbalsubstantivs, das durch ein Adj. näher bestimmt ist, vgl. Marc. 4, 41. Das σφόδρα, ein Lieblingswort unsers Evang. (Vgl. 17, 6. 23. 18, 31. 19, 25. 26, 22. 27, 54), steht, wie das λίαν (v. 16), dem Adj. oder Verb. regelmäßig nach, während sonst die Adv. voranzustehen pflegen.

Da Gold und Weihrauch nach Jes. 60, 6 aus Saba kommen, wie nach Ezech. 27, 22 auch Spezereien, hat man am häufigsten Arabien als das Vaterland der Magier gedacht. Aber abgesehen davon, daß Arabien keineswegs der einzige Fundort jener Kostbarkeiten ist, erhellt durchaus nicht, daß sie diese im ganzen Orient üblichen Weihgeschenke grade aus ihrer Heimath mitgebracht. Je näher übrigens durch diese Geschenke dem Evangelisten eine Beziehung auf Weissagungen, wie die in Jesaj. 60, gelegt war, um so klarer erhellt, daß er bei der Erscheinung der Magier nicht an ihre Erfüllung gedacht hat, da er sonst sicher nicht unterlassen hätte, hier dieselbe aufzuzeigen.

(V. 12.) Die Erzählung, die sichtlich in dieser königlichen Huldigung gipfelt, welche dem Messiaskinde von den ersten Gläubigen aus der Heidenwelt dargebracht ward, erwähnt nur noch zum Abschlufs und zur Vorbereitung für das Folgende, wie die Magier im Traume angewiesen wurden, daß sie nicht zu Herodes zurücklenken sollten, wie dieser sie geheissen (v. 8). Vielmehr entwichen sie auf einem andern Wege, als dem, auf welchem sie gekommen waren, also nicht wieder über Jerusalem (v. 1), in ihr Land, so daß sie dem Herodes nicht wieder vor Augen kamen und ihm unbekannt blieb, wohin sie gezogen. Jene göttliche Weisung bezweckte aber nicht die Sicherstellung des Kindes (Myr.), die doch auf andern Wegen erreicht werden musste, sondern sie sollte die frommen Magier bewahren, daß sie auch nicht unverschuldetermafsen in die gottlosen Pläne des Königs verwickelt würden, an welche so der Schluß der Erzählung noch einmal erinnert, weil sie das Gegenbild zu der frommen Huldigung der Magier bilden.¹⁾

4. 2, 13—23. Verfolgung und Rettung des Messiaskindes.

V. 13. *Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.* v. 14: *ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτός, καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον,* v. 15: *καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.* v. 16: *τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων, ἐθυμώθη λίαν,*

1) Das lediglich amplificirende, weil mit dem *προσκυβεῖν* schon gegebene Niederfallen (*προσκύπτειν* v. 11) hat der Evangelist auch 4, 9. 18, 26 dem *προσκυβεῖν* seiner Quelle hinzugefügt. Das *χορηματίζειν* (Bem. die passivische Wendung des im Act. mit dem Dat. verbundenen Wortes und dazu Act. 10, 22) steht von der Ertheilung göttlicher Willenserklärungen (Vgl. Jerem. 25, 30. 30, 2 LXX) auch ohne jede Beziehung auf vorhergegangene Anfrage, die Myr. ohne jeden Anhalt im Contexte voraussetzt. Die göttliche Offenbarung erfolgt wie 1, 20 im Traume, aber bei den Heiden, die von einem Engel Jehova's nichts wissen, ohne Engelvermittlung. Zu dem *ἀναχωλεῖν* vgl. Act. 18, 21. Das *διὰ* behält seine instrumentale Bedeutung, da es ihnen mittelst eines andern Weges gelang, so zu entweichen, daß Herodes von ihrem Verbleiben keine Kunde bekam. Das *ἀρεχωρῶν*, ein Lieblingsswort des Evangelisten (Vgl. S. 46), steht nirgends von der bloßen Rückkehr.

καὶ ἀποστείλας ἀνείλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὄριοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων. v. 17: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 18: φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολλός, Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσὶν. v. 19: τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ v. 20: λέγων· ἐγεῖρθεις παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ· τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. v. 21: ὁ δὲ ἐγεῖρθεις παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ. v. 22: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου, ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας, v. 23: καὶ ἐλθὼν κατήκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρεθ, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

V. 13: Von der Conformation nach 1, 20: κατ' ὄναρ εφανη (B) haben it. vg. die Tempusform, C die Wortstellung erhalten. — **v. 15:** L Rept. haben του κυρ. wie 1, 22. — **v. 17:** Die Emendatoren ändern das δια nach v. 15 in υπο (L^A Rept.). Vgl. C in v. 23. — **v. 18:** Das θρηνος και vor κλαυθμος (CDL^A Rept.) ist aus den LXX. — **v. 19:** Das κατ' ὄναρ ist in Reminiscenz an 1, 20 voran gestellt (CL^A Rept.). — **v. 21:** Das ἦλθεν statt εἰσῆλθεν (DL^A Rept.) ist aus D, der häufig Simpl. statt Comp. hat (9, 25), insbesondere ελθῆν statt εἰσελθ. (19, 17. 22, 12. 27, 53), ἐξελθ. (26, 55), προσελθ. (26, 60), während der andre Zweig der Emendatoren eher das Comp. einführt (Vgl. 1, 19. 24). — **v. 22:** Die Construction des βασιλευει mit επι (CDL^A Rept.) ist bei den LXX herrschende, die Umstellung Ἡρώδου του πατρὸς αὐτου (DL^A Rept.), wie v. 3. — **v. 23:** Ti. schreibt nach C Ναζαρεθ (A: αθ). Welche Form bei Matth. ursprünglich, läßt sich bei dem Schwanken der Codd. nicht mehr ermitteln.

(V. 13.) Wieder beginnt die Erzählung von dem, was sich nach dem Entweichen der Magier zutrug, mit dem Zeitsatz im gen. abs. (1, 18. 2, 1), in welchem das an das Vorige anknüpfende Verbum voransteht und nach welchem das ἰδοὺ, wie 1, 20. 2, 1, das neue Erzählmoment einführt. Mit dem Aorist wechselt das praes. hist., und das bei der ersten derartigen Engelercheinung betonte κατ' ὄναρ (1, 20) tritt hier an die gewöhnliche Stelle der Präpositionen hinter dem Verbum. Der Engel heisst den Joseph aufstehen (ἐγεῖρθεις, wie 1, 24) und das Kindlein, auf das es vor Allem ankommt, sammt seiner Mutter zu sich nehmen (1, 20), um mit ihnen nach Aegypten zu fliehen, der römischen Provinz, wo viele Juden wohnten. Dasselbst sollen sie sich aufhalten (Vgl. Gen. 29, 14, wo καὶ ἦν für das hebr. וַיֵּשֶׁב steht), bis er ihm gesagt haben werde. Daß es sich um die Rückkehr ins Vaterland handelt, deren noch von Umständen abhängigen Zeitpunkt (daher ἕως ἔνν) er ihm sagen will, versteht sich nach dem Zusammenhange von selbst. Die Angabe des Grundes aber für diese Weisung markirt die Thatsache, die schon v. 4—8, sowie v. 12, ahnen liefs und die nun das eigentliche Thema der Erzählung bildet: Es steht Herodes im Begriff aufzusuchen das Kindlein, um es umzubringen. (v. 14. 15.) Noch sorgfältiger als 1, 24 wird nun mit wörtlicher Genauigkeit die sofortige Ausführung des Befehls berichtet. Er aber nahm, sobald er aufgestanden, das Kindlein sammt seiner Mutter zu

sich bei Nachtzeit, ohne also den Anbruch des Tages abzuwarten, und entwich nach Aegypten (v. 12) und hielt sich daselbst auf bis zum (1, 17) Ende d. h. Lebensende des Herodes.¹⁾ Da dies aber auf ausdrückliche göttliche Weisung erfolgt war, so kann nun als das beabsichtigte Ziel der dadurch herbeigeführten Umstände wörtlich wie 1, 22 angegeben werden, daß erfüllt würde, was von Jehova gesagt ist durch den Propheten, wenn er spricht: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen. Die Worte bei Hos. 11, 1, die ganz selbstständig nach dem Urtext citirt sind, beziehen sich auf das Volk Israel, das als der Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge der Sohn Jehova's ist, und sicher hat sie auch der Evangelist nicht anders verstanden, da schon die ihm so wohlbekannte Uebersetzung der LXX, die er absichtlich verlässt (*τὰ τέκνα αὐτοῦ*), ihn darauf führen musste. Denn es handelt sich hier nicht um ein Weissagungswort, wie 1, 23, sondern um eine geschichtliche Thatsache, und diese kann nur als Typus (Vgl. m. bibl. Th. § 73, c) auf die Geschehnisse des Messias geweissagt haben. In dem langen Aufenthalt Israels im Diensthause Aegyptens war bereits typisch vorgebildet, daß auch der Sohn Gottes *κατ' ἐξοχήν* erst aus dem Lande der Fremdlingschaft in die Heimath werde zurückkehren müssen, und um diesen in der typischen Weissagung vorangedeuteten Rathschluß zu erfüllen, wies Gott den Joseph an, das Messiaskind vor den Verfolgungen des Herodes in Aegypten zu bergen.

(V. 16.) Wie aber durch diese Flucht das Messiaskind vor dem ihm sicher drohenden Verderben bewahrt wurde, zeigt das Folgende. Damals nemlich, als Joseph auf göttlichen Befehl nach Aegypten geflohen war, sah Herodes, daß er von den Magiern zum Besten gehalten (eig. verspottet, vgl. Marc. 10, 34) war; nur so konnte er ihr Benehmen deuten, da sie scheinbar auf sein Geheiß nach Bethlehem gezogen waren (v. 9) und doch nicht daran gedacht hatten, seinen Auftrag (v. 8) auszuführen. Da ward er sehr ergrimmt und ließ durch seine Sendlinge (*ἀποστείλας*, wie Marc. 6, 27) aus dem Wege räumen alle Knaben in Bethlehem und seinem ganzen Gebiete (*כל-בְּנוֹת* Exod. 10, 14 LXX) vom zweijährigen an, also alle, die das zweite Jahr noch nicht vollendet hatten, eingeschlossen, und was noch mehr, als die noch nicht voll zweijährigen, unter diesem Alter war.²⁾ Die Wuth über die erfahrene Täuschung ließ ihn davor nicht zurück-

1) Das *μέλλειν* v. 13, das hier noch ganz seine ursprüngliche Bedeutung hat, steht von der Hand des Evangelisten auch 16, 27. 17, 12. 20, 22. 24, 6. Zu *ῥητεῖν* vgl. Marc. 1, 37. 3, 32, zu *ἀπολέσαι* Marc. 3, 6. Der in der sinkenden Gracität immer häufiger werdende Gen. des Inf. zur Bezeichnung der Absicht steht bei Marc., wie und auch bei Matth. selten, hier offenbar, weil schon ein Infinitiv vorangeht. Zum gen. temp. (*πυρρός* v. 14) vgl. Marc. 5, 5. Während die Adv. bei Matth. der Regel nach voranstehen, stehen die Ortsadverbia, wo nicht ein besonderer Nachdruck darauf ruht, regelmäfsig nach, daher *ἤν ἐκεῖ* v. 15.

2) So wird das comparative *κατωτέρω* zu erläutern sein. Da das *ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ κάτω* (1 Chron. 27, 23, vgl. Num. 1, 3. 20: *καὶ ἑπάνω*) der LXX dem hebr. *בְּמִצְרָיִם שָׁנָה וְלִמְנָתָה*, resp. *בְּמִצְרָיִם* entspricht, so ist das *διετοῦς* mase. und nicht neutr. (Myr.) zu nehmen, wogegen der distributive Singular natürlich nicht beweisen kann. Das *λίαν*, obwohl bei Marc. ebenso häufig, steht nur noch von der Hand des Evang. 4, 8. 8, 28. 27, 14, und überall dem Wort, zu dem es gehört, nach (Vgl. zu 2, 10).

schrecken, seine Absicht doch durchzuführen, musste er nun auch die Unschuldigen mit dem Schuldigen treffen. Uebrigens war diese Mafsregel weder überflüssig, noch unklug (Myr. deW.); denn dafs das Kind entflohen war, konnte er nicht ahnen und darum nicht erfragen, jedem möglichen Fluchtversuch aber konnte er durch schleunige und heimliche Ausführung seines Plans besser zuvorkommen, als durch Nachforschungen nach dem von den Fremden besuchten Kinde, welche nothwendig Verdacht erwecken mußten. Das Alter der zu tödtenden Kinder bestimmte er gemäß der Zeit, die er nach der Aussage der Magier festgestellt hatte (Vgl. zu v. 7), woraus nun klar wird, wie diese ihm berichtet hatten, dass der Stern seit mehr als Jahresfrist scheine. Da ja aber nicht sicher war, dafs der Stern gleichzeitig mit der Geburt erschienen und dieselbe nicht etwa erst angekündigt hatte, so musste er auch die einjährigen mit ermorden lassen. (v. 17.) Damals nun erfüllte sich, was gesagt ist durch Jeremias den Propheten. Nicht um eine Weissagung handelt es sich, wie 1, 22, auch nicht um ein Gotteswort, wie 2, 15, sondern der Prophet, der darum auch ausdrücklich genannt wird, schildert 31, 15 die Klage einer Mutter über die ihr entrissenen Kinder, und weil jedes Prophetenwort kraft des Gottesgeistes, der es eingegeben, eine Beziehung auf die messianische Gegenwart hat (Vgl. S. 85 Anm.), so muß auch dieses den göttlichen Rathschluß enthüllen, wonach man zur messianischen Zeit die Klage von Müttern über ihre Kinder hören wird, und dieser erfüllte sich in dem Jammer, den der Kindermord unter den Müttern Bethlehems hervorrufen musste. Weder ist die Rahel als Typus der bethlehemitischen Mütter (Fr.), noch sind die Kinder in Bethlehem, das ja gar nicht im Stamme Benjamin lag, als ihre Kinder (deW.) gedacht; weder reflectirt der Evangelist darauf, dafs die Rahel bei Bethlehem (nach Gen. 35, 19) oder bei Rama (nach 1. Sam. 10, 2) begraben lag, noch ist ihm Rama ein Typus Bethlehems (Myr.), da alles dies eine Reflexion auf die geschichtlichen Beziehungen der Stelle voraussetzt, welche völlig fernliegt, sobald gefragt wird, was das Prophetenwort als solches für die messianische Gegenwart zu bedeuten habe. Die frei nach dem Grundtext, aber nicht ohne sichtbare Anlehnung an die LXX wiedergegebene Stelle lautet v. 18: Eine Stimme ward gehört zu Rama, Weinen und Jammerns viel! Und nun erst kommt die Erläuterung dieser effectvollen Apostrophe, die ihr erst ihre Beziehung auf den vorliegenden Fall giebt: Rahel nemlich (ward gehört), beweinend ihre Kinder, und sie wollte sich nicht trösten lassen; denn sie sind nicht mehr.¹⁾ Um ihrer

1) Es ist also nicht nur nicht nöthig, das Part. in hebr. Weise pro temp. fin. zu nehmen (deW. Bl.), sondern offenbar ungehörig, da erst durch diese Apposition die vorigen Substantive ihre beziehungsvolle Bedeutung erhalten. Zu dem ἀκούειν c. Part. vgl. Marc. 5, 36. Das *κλαυθμός καὶ ὀδυρόμνος* ist aus den LXX, da im Urtext *בכי נהי* steht, dagegen schien es dem Evangelisten nachdruckvoller, dasselbe mit dem Grundtext als Apposition zu *φωνή* zu geben, während es die LXX im Gen. davon abhängig machen, und das von *בכי* abhängige *תמרוררים* nicht durch ein drittes Synonymon zu geben, wie sie, sondern durch das verstärkende *πολύς*. Für *ἀπολαυομένη* wählte er das einfachere *κλαίονσα*, und das *καί* vor *ὅτι ἤθελεν* (LXX für *במאנה*), das weder der Urtext noch die LXX haben, ist sein Zusatz,

Anwendung willen ist das $\text{עַל בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ der Stelle nicht, wie von den LXX, durch υἱοί , sondern durch τέκνα gegeben, und da der Evang. es, wie jene, nur in einem Gliede setzt, gleich beim ersten und nicht erst beim zweiten.

(V. 19. 20.) Die Erzählung kehrt nun zu dem Messiaskinde zurück, das diesem Blutbade durch Gottes Fügung glücklich entronnen war, und versetzt uns in die Zeit, wo der v. 15 in Aussicht genommene Fall eingetreten war und Herodes (sein Leben) geendet hatte, weshalb das τελευτήσαντος an der Spitze steht, wie v. 13. Dann folgt, wörtlich wie v. 13, die göttliche Weisung, die Joseph in Aegypten empfängt, ins Land Israel zu reisen, also zurückzukehren. Begründet wird dieselbe dadurch, daß gestorben seien die die Seele des Kindes Suchenden d. h. die, welche es zu tödten trachteten. Es entspricht ganz der Weise unsers den Ton der altheiligen Geschichtsschreibung nachahmenden Verfassers, daß er hier dem Engel unmittelbar die Worte in den Mund legt, mit welchen in ähnlicher Situation Gott den Moses nach Aegypten zurückkehren hieß (Exod. 4, 19 LXX), ohne daß damit eine typische Parallele angedeutet ist.¹⁾ (v. 21. 22.) Ganz wie v. 14, wird dann die wörtliche Befolgung des Befehls gemeldet, in Folge derer Joseph wieder hineinkam ins Land Israel. Nun sollte man meinen, er wäre, von Aegypten kommend, in die Provinz Judäa gegangen, wo wir ihn ja v. 11. 13 wohnhaft fanden. Als er aber hörte, daß Archelaus (der nach dem Tode des Herodes von Augustus Judäa, Idumäa und Samaria erhalten hatte) über Judäa herrscht, fürchtete er sich dorthin zu gehen; denn er wusste, daß dieser an Argwohn und Grausamkeit seinem Vater, an dessen Stelle ($\text{ἀντί} = \text{תַּחַת}$) er getreten, nur zu ähnlich war. Er wählte sich aber nicht selbst einen andern Zufluchtsort, sondern, nachdem er eine göttliche Weisung empfangen (v. 12) im Traum, entwich er (v. 12. 14) in das Gebiet Galiläas, wo der menschenfreundlichere Herodes Antipas als Tetrarch herrschte.²⁾ (v. 23.) Dort aber angekommen

der vollends deutlich zeigt, daß er ἡκούσθη zu Ῥαχὴλ ergänzt haben wollte. Während er das לְהַחֲיוֹת genauer durch παράκλησεν (statt πείσασθαι) wiedergibt, ist die Uebersetzung des כִּי אֵינֶנּוּ wieder aus den LXX.

1) Das τελευτήσαντος das Marc. nur in Citaten aus den LXX hat, braucht Matth. auch selbstständig 9, 18. 22, 25. Der aus Exod. 4, 19 beibehaltene Plural οἱ ὑποτάκτες wird hier zum reinen Plural der Kategorie und drückt nur die Vorstellung allgemeiner aus, daß dem Kinde keine Verfolgung mehr drohte, obwohl sie ihm factisch nur von Herodes gedroht hatte. Das Part. praes. mit dem Art. steht ganz substantivisch und ist daher zeitlos. In dem בְּקֵץ הַנֶּפֶשׁ heisst נֶפֶשׁ nichts anders als Seele; aber der Mörder sucht die Seele zu treffen, indem dieselbe mit dem vergossenen Blut dem Leibe entflieht und so das Leben aufhört (Vgl. m. bibl. Th. § 27, b).

2) Da Archelaus nur den Titel eines Ethnarchen erhalten hatte, ist das βασιλεύειν ungenau gebraucht (Vgl. Marc. 6, 14); es kam dem Erzähler eben nur auf die Nachfolge in der Herrschaft des Herodes und nicht auf die genauere Angabe seines Herrschertitels an. Das βασιλεύειν c. gen. ist gut griechisch, sonst wird es im N. T. vielfach mit ἐπί c. acc. verbunden (Luc. 1, 33. 19, 14. 27). Das τοῦ πατρὸς αὐτοῦ steht, ähnlich wie v. 3, voran, weil es nicht darauf ankam, zu bemerken, daß Herodes sein Vater war, sondern auf die Aehnlichkeit mit seinem Vater hinzuweisen. Das ἀπελθεῖν zeigt, daß v. 22 nicht etwas enthält, was auf das ἐσθλῶς v. 21 folgt, sondern daß näher erläutert werden soll, woher seine Abreise aus

nahm er nicht nur vorübergehenden Aufenthalt, sondern verlegte völlig seinen Wohnsitz (seine *οἰκία*) von Bethlehem nach einer Stadt, welche genannt wird Nazaret. Das *εἰς* nach *κατώκησεν* gehört also weder zu *ἐλθόν* (Olsh.), noch involvirt es eine Präganz (deW. Myr.), sondern es ist durch die Fassung des Verbalbegriffs bedingt (Vgl. 4, 13). Sichtlich ist dem Erzähler unbekannt, daß Nazaret der ursprüngliche Wohnsitz der Familie war; denn daß die Wahl des Joseph grade auf dieses Städtchen fiel, nachdem die eigentliche Heimath (v. 5), wie die gegenwärtige Königsstadt (v. 1), dem Königskinde verschlossen (v. 22), erklärt er daraus, daß dadurch erfüllt werden sollte (*ὅπως*, wie v. 8), was durch die Propheten gesagt war (Vgl. v. 17), woraus folgt, daß Joseph auch in dieser Wahl durch eine Weisung Gottes (v. 22) bestimmt war und so dieselbe der Erfüllung seiner Rathschlüsse dienen musste. Der Plural *διὰ τῶν προφητῶν*, wie das *εἶτι*, das keinesfalls recit. genommen werden darf (Bl.), schliessen unzweideutig aus, daß dem Evangelisten eine bestimmte Prophetenstelle vorschwebt; vielmehr muß ihm auf Grund verschiedener prophetischer Aussagen festgestanden haben, daß der Messias ein *Ναζωραῖος* (Vgl. 26, 71) genannt werden soll. Dies ist aber nur möglich, wenn er als Kenner des Hebr. auf das dem Namen der Stadt zu Grunde liegende Wort reflectirte und so den *נָצַר* aus Jes. 11, 1 mit dem *נָצַר* Jerem. 23, 5. 33, 15. Schrj. 3, 8. 6, 12 combinirte.¹⁾ Es entspricht ganz der schriftgelehrten Weise unsers Evangelisten, in der Bezeichnung Jesu nach seiner Jugendheimath eine bedeutungsvolle Anspielung darauf zu sehen, daß er der von den Propheten verheißene Sproß war, mit dem die Erfüllung aller Verheißung kommen sollte. Ist hienach die ganze Kindheitsgeschichte mit ihren beziehungsvollen Winken auf die Erfüllung der Weissagung in der Geburt und den ersten Schicksalen des Jesuskindes, sowie auf die gläubige Verehrung, die der von dem Machthaber in Israel verfolgte Messias bei Heiden fand, recht eigentlich ein Programm für das ganze Evangelium und trägt sie, wie an zahlreichen Beispielen gezeigt, durchweg den Sprachcharacter des Evangelisten, so kann von den früheren Zweifeln an der Echtheit der beiden ersten Capitel (Vgl. Myr. S. 70) keine Rede mehr sein.

Aegypten nicht nach Judäa ging, sondern mit absichtlicher Vermeidung desselben (*ἀνεχώρησεν*) nach Galiläa. Mit dem Verb. der Bewegung verbindet sich das Adverb der Ruhe (*ἐκεῖ* statt *ἐκεῖσε*), doch wohl ohne Bewußtsein dieser Präganz, da bei den Späteren die beiden Adv. gradezu verwechselt werden. Das *τὰ ἔσθῃ* (eigentlich: Gebietsheile, vgl. Marc. 8, 10) kehrt auch 15, 21. 16, 13 von der Hand des Evangelisten wieder.

1) Damit erledigen sich die immer erneuten Versuche, eine einzelne Stelle nachzuweisen, die dem Evangelisten vorgeschwebt haben soll, sowie die offenbar wortwidrige Annahme, daß er nur auf die vielfältig gewissagte traurige und verachtete Lage des Messias hinweise, an welche seine Niederlassung in dem verachteten (Vgl. Joh. 1, 47) Nazaret erinnere (Olsh. Ebr.). Vollends an eine apokryphische Schrift zu denken, welche den Messias als Nasiräer auftreten liefs (Ew.), den Hilg. (Ztschrift 1867, S. 313) sogar aus Gen. 49, 26. Deut. 33, 16 gewinnen wollte, ist eben so willkürlich, wie wenn Bl. in einer solchen gewissagt sein liefs, der Messias werde *נָצַר* genannt werden.

5. 3, 1—12. Der Vorläufer des Messias.

(Mrc. 1, 1—8. Luc. 3, 1—6).

V. 1: Ἐν [δὲ] ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας, v. 2: λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 3: οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. v. 4: αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. v. 5: τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἰεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου, v. 6: καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῳ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἑξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

(Luc. 3, 7—17).

v. 7: Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς·

γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

v. 8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, v. 9: καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ Θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

v. 10: ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

v. 11: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετανοίαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ.

v. 12: οὗ τὸ πτῖον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

v. 7: ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ·

γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

v. 8: ποιήσατε οὖν καρποὺς ἄξιους τῆς μετανοίας, καὶ μὴ ἄρξησθε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ Θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

v. 9: ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

v. 10—15.

v. 16: — ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ.

v. 17: οὗ τὸ πτῖον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ διακαθῶραι τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συναγαγεῖν τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

V. 1: Sehr zweifelhaft ist das *δε* (Ti. Rept. nach NBC verss.), das B auch 18, 1, D 14, 1 und CDL 13, 1 hinzufügen, während bei Matth. überall, wo der Satz mit einer solchen Zeitbestimmung beginnt, die Verbindungspartikel zu fehlen scheint (Vgl. noch 11, 25. 12, 1. 22, 23. 26, 55). Ein Grund zur Weglassung ist kaum ersichtlich. — **v. 2:** Rept. verbindet *λεγων* durch *και* (CDL 1). — **v. 3:** Rept. *υπο* (L 1), wie 2, 17. — **v. 4:** Die Verbindung zusammenschöbiger Worte, die irgend wie getrennt erscheinen, lieben die Emendatoren; daher *η δε τροφη αυτου* (L Rept.), wie 1, 20 *εξ πνευ. αγ.* (DL). — **v. 6:** Das *ποταμω* ist nicht aus Marc. (Myr.), sondern dort, wie hier, von D als überflüssig weggelassen, nur daß hier L Mjse. Rept. das einfache *εν τω Ιορδ.* rezipiert haben. — **v. 7:** Die Hinzufügung des *αυτου* nach *βαπτισμα* ist einer der Lieblingszusätze der Emendatoren (CDL 1 Rept.). — **v. 8:** Aus Luc. ist das *καρπους αξιους* (L Rept.), wie das *ηδη δε και* **v. 10** (L Rept.) und das *βαπτίζω υμεις* **v. 11** (CL 1 Rept.), vielleicht auch **v. 12** die Weglassung des *αυτου* nach *τον σιτον*, entsprechend dem *το αχυρον* im Parallelgliede, und die Hinzufügung desselben nach *την αποδηγην*, entsprechend dem *αυτου* nach *την αλωρα* in L. B hat nur das letztere, wohl selbstständig die Parallelglieder conformirend, wie er es liebt, so daß das Zusammentreffen mit L zufällig.

(V. 1.) Von der Kindheitsgeschichte Jesu geht der Evangelist zu dem Auftreten seines Vorläufers über, und zwar mit der ganz allgemeinen Zeitbestimmung: *בְּיָמֵינוּ* (Exod. 2, 11. Jud. 19, 1. Jes. 38, 1 LXX). Diese kann nicht auf 2, 23 zurückweisen (Myr.), da dort gar nicht von dem Aufenthalt Jesu in Nazaret, sondern von der Uebersiedlung des Joseph dorthin erzählt war. Wollte man darauf reflectiren, daß die Nachweisung der Weissagungserfüllung indirect ein dauerndes Wohnen Jesu in Nazaret voraussetzt, so erhellt ja aus 26, 71, daß Jesus auch *Ναζωραῖος* genannt wurde, als er längst nicht mehr in Nazaret wohnte (Vgl. 4, 13). Auch ergibt das Wohnen Jesu in Nazaret für unsern Evangelisten um so weniger eine bedeutungsvolle Zeitbestimmung, als er v. 13 nicht einmal hervorhebt, daß Jesus von Nazaret kam.¹⁾ So kann der Evangelist nur von seiner Gegenwart aus auf die Zeit zurückblicken, in der die evangelische Geschichte spielt, weil er sich nun von der vorausgeschickten Kindheitsgeschichte zu der Erzählung dieser Geschichte selbst wendet, wie sie seit der Darstellung des Mrc. mit dem Auftreten des Täufers begann. Ist das *δέ* echt, so sollte dadurch dieser Uebergang ausdrücklich markirt werden.

Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die apostolische Quelle die von ihr zweifellos mitgetheilten Täuferreden durch eine Notiz über das Auftreten des Täufers einleitete, und dies wird bestätigt durch Mrc. 1, 3, woraus erhellt, daß dieselbe jenes Auftreten bereits durch das Citat aus Jesaj. 40, 3 characterisirte (Vgl. Mrc. S. 39). Daß hiebei eine allgemeine Zeitbestimmung stand, wird höchst wahrscheinlich durch die Art, wie Luc. dieselbe durch seine ausführlichen Synchronismen (3, 1. 2) näher bestimmt hat, sowie daraus, daß, wie aus der sonst unerklärlichen Uebereinstimmung von Mth. 3, 5 und Luc. 3, 3 in dem *πᾶσα ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου* erhellt, auch die Oertlichkeit seines Auftretens dort näher bestimmt war. Wir werden also nicht irren, wenn wir annehmen, daß die Quelle mit *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* begann. Lage nun

1) Auf die Zeitferne, in welcher der Evangelist schreibt (Bl.), kann man doch nicht reflectiren, wenn derselbe einen Zeitraum überspringt, der wenig kleiner ist, wie der, welcher ihn selbst von den Ereignissen trennt. Die Stelle Exod. 2, 11 aber beweist nichts für die angebliche „Einfalt unstudirter Geschichtsschreibung“ (Myr.), da dort wirklich die Tage gemeint sind, in denen Mose als Sohn der Tochter Pharaos aufwuchs, und das folgende *וַיִּגְדַּל* ausreichend erklärt, in welcher Ausdehnung diese Tage genommen werden sollen.

irgend eine Wahrscheinlichkeit vor, daß dieselbe bereits das Geschlechtsregister enthielt, so könnte man mit Hilg. (Ztschr. 1867, S. 318) annehmen, daß das $\text{בְּיָמֵי הַיְּהוּדָה}$ in ihr an die durch die Geburt Jesu characterisirte *γενεά* 1, 16 anknüpfte. Allein dies ist nicht der Fall, und in der Quelle machte es vollends keine Schwierigkeit, wenn der Erzähler damit auf die jedem Leser vor-schwebenden denkwürdigen Tage zurückwies, deren Erinnerungen er zuerst sammelte. Erst in unserm Evangelium ist die Formel dadurch, daß der Verf. sie beibehielt, obwohl er die Kindheitsgeschichte voraufgeschickt hatte, mißverständlich geworden. Unwahrscheinlicher erscheint mir jetzt eine Voraufnahme aus Mrc. 1, 9 (Hltzm. S. 172), die doch ein kaum erklärliches schriftstellerisches Ungeschick involviren würde, zumal bei Mrc. *ἐκείναις* voransteht, wie in den analogen Formeln bei unserm Evangelisten, während die Quelle, vielleicht ausnahmslos, *ἐκεῖνος* nachstellte. Eher möchte auch bei Mrc. jene Formel ein Nachklang aus dem Beginn der apostol. Quelle sein.

In jenen Tagen also kommt Johannes der Täufer an, predigend in der Wüste Judäas. Das *παράγινεται* (2, 1) zeigt, daß dem Erzähler eine bestimmte Localität vorschwebt, in welcher Johannes auftrat, und als solche bezeichnete nach Luc. 3, 3 die apostolische Quelle die Jordanaue. Da es aber unserm Evangelisten auf die Erfüllung der v. 3 folgenden Weissagung in dem Auftreten des Täufers ankommt, so greift er zu der Darstellung in Mrc. 1, 4, welche dieselbe absichtsvoller hervortreten ließ, nur daß er den Johannes gleich mit seinem technisch gewordenen Berufsamen (*ὁ βαπτιστής*, vgl. Jos. Ant. XVIII, 5, 2) bezeichnet und das *ἐν τῇ ἔρημῳ* zu *κηρύσσων* zieht, weil in dem Prophetenwort eben die *φωνὴ βοῶντος* in der Wüste erschallt. Im Uebrigen klingt, auch abgesehen von dem dem Mrc. so charakteristischen *κηρύσσειν*, selbst die ganze Satzgestalt desselben nach, da Mth. in den beiden ersten Kapiteln, wo er ganz selbstständig schreibt, wenn nicht besondere Gründe für die Voranstellung des Verbi vorliegen, überall in griechischer Weise das Subject voranstellt. Indem nun der Evangelist die Wüste, in der Johannes predigte, nach Mrc. 1, 5 näher als die zu Judäa gehörige bestimmt, wird sein Ausdruck allerdings missverständlich, da die eigentlich sogenannte $\text{מִדְבָּר הַיְּהוּדָה}$ (Jud. 1, 16 LXX: *ἡ ἔρημος Ἰουδα*) sich nicht bis an den Jordan erstreckte. (v. 2.) Statt dann mit Mrc. einfach zu sagen, daß Johannes die Bußtaufe gepredigt habe, formulirt er, da sein Taufen ja bereits in seinem Beinamen (*ὁ βαπτιστής*) angedeutet war, das Thema seiner Verkündigung (*λέγων*, wie 1, 20. 2, 13. 20) nach Mrc. 1, 15, nur daß er die dort vorangeschickte Verheißung des nahen Gottesreichs reflectirender zur Begründung des Bußrufes verwendet (Bem. wieder das Voranstellen des Verbi). Nur unser Evangelist ist es, der an Stelle der in seinen Quellen üblichen Bezeichnung für die vollendete Theokratie, in welcher sich alle Heilsverheißung erfüllt (*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*), den Ausdruck: Reich der Himmel (nach der Vorstellung von mehreren Himmeln, vgl. m. bibl. Th. § 120, a Anm. 1) gebraucht. Es ist eben schlechterdings undenkbar, daß ein Begriff, der, obwohl ihm hier schon Johannes gebraucht, gradezu der Fundamentalbegriff Jesu gewesen und von der ältesten Quelle so reichlich wiedergegeben sein soll, wie noch Keim (Gesch. Jes. II,

S. 40. 41) für möglich hält, in allen späteren Evangelien und bei allen Aposteln spurlos verloren gegangen ist. Daß derselbe nicht Danielischen Ursprungs ist, zeigt die Beweisführung dafür, die Keim S. 37 versucht, jedem Unbefangenen aufs Deutlichste, und ebenso wenig ist er rabbinischen Ursprungs. Er kann aber auch unmöglich bezeichnen, daß das Reich vom Himmel herab erscheint (Myr.), sondern involvirt die Vorstellung, daß die Heilsvollendung ausschließlich im Himmel verwirklicht wird (Vgl. a. a. O. § 138, c. Anm. 8) in dem erst dort vollendeten Gottesreich. Daraus folgt denn freilich klar, daß diese Bezeichnung des Gottesreichs nicht ursprünglich sein kann, da die ihr zu Grunde liegende Vorstellung sich erst bildete, als die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel bereits aufgegeben war (Vgl. S. 39). Unser Evangelist läßt schon den Täufer auf diese letzte Vollendung als eine nahe bevorstehende hinweisen und begründet dies v. 3 dadurch, daß derselbe der von der Weissagung in Aussicht genommene Wegbereiter des Messias war, der diese Vollendung herbeiführen sollte, indem er mit der apostolischen Quelle (s. o.) auf Jes. 40, 3 hinweist. Denn grade aus seiner von Mrc. entlehnten Darstellung wird nun klar, daß die dort geweissagte Stimme eines in der Wüste Rufenden keine andre war, als die Stimme des in der Wüste predigenden Täufers, und dessen Ruf zur Sinnesänderung Angesichts der messianischen Heilsvollendung nichts anders, als die dort in Aussicht genommene Aufforderung, dem Messias den Weg zu bereiten und seine Pfade eben zu machen.¹⁾

(V. 4.) Mit dem *αὐτὸς δέ*, das noch einmal auf die Bedeutung zurückweist, welche das eben angeführte Prophetenwort der Person dessen, in dem es sich erfüllt, beilegt, geht nun der Evangelist fort zu dem, was von diesem Johannes weiter zu berichten ist, und nimmt daher aus Mrc. 1, 6 zunächst herauf, was dort noch von seiner Person selbst gesagt war. Wenn aber Mrc. in seiner Weise schildernd vorführte, wie Johannes bekleidet war und sich zu nähren pflegte, so beschreibt unser Evangelist in mehr reflectirender Weise, aus welchem Stoff er seine Kleidung gewählt hatte und welches seine Nahrung war. Er aber, von dem in dieser Weissagung (v. 3) geredet, nemlich der v. 1 bereits in die Erzählung eingeführte Johannes, hatte sein (ihm eigenthümliches) Gewand von Kameelshaaren, womit zugleich das an sich nicht ganz deutliche *ἐνδεδυμένος τρίχας καμ.* bei Mrc. erklärt wird, und einen ledernen Gürtel um seine Hüfte, wie einst der Prophet Elias (2. Reg. 1, 8). Die Nahrung aber, die er sich erwählte

1) Das dem *παράγινεται* v. 1 correspondirende *ἔσται* ist natürlich nicht ein Wort des Täufers (Fr.), sondern des Evangelisten. Uebrigens dürfte nach Analogie von Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27 die von der Weise des Evangelisten abweichende Einführung des Citats in ihrer Grundlage aus der Quelle herrühren, wo nach Mrc., S. 41 Anm. namentlich auch Jesajas schon genannt gewesen sein muß; nur das *ῥηθεις διὰ* (Vgl. 2, 17. 23) verräth die Hand des Evangelisten. Schon dort war das Citat nach den LXX gegeben, die *במדרב* gegen den Urtext zu *קירא* ziehen, daher das parallele *בערב* weglassen und das *מסלה* pluralisch durch *τὰς τρίβους* wiedergeben. Nur das *לאלהינו* (LXX: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) musste bei der durch die Anwendung der Stelle gebotenen Beziehung des *υποτον* auf den Messias durch *αὐτοῦ* ersetzt werden, das aber noch durch den Genit. an die Fassung der LXX erinnert.

(Bem. das durch die gesperrte Stellung stark betonte αὐτοῦ), war Heuschrecken und wilder Honig (d. h. Baumhonig, vgl. Mrc. S. 44). Dann erst geht der Evang. v. 5 mit dem ihm so eigenthümlichen τότε zu der Schilderung seiner Erfolge aus Mrc. 1, 5 über, so daß hier offenbar die scheinbar weniger passende Anordnung bei Mrc. absichtsvoll zurecht gestellt erscheint. Damals nemlich, als dieser Johannes predigte, wie v. 2 gesagt, ging heraus zu ihm Jerusalem, d. h., wie 2, 3, die Einwohnerschaft der Hauptstadt, und ganz Judäa, d. h. die Bevölkerung aus allen Theilen der Provinz, in der Johannes nach v. 1 auftrat. Er stellt also im Vergleich mit Mrc. die Hauptstadt der Provinz voran, hebt, indem er an das dem Mrc. ohnehin charakteristische ἐξεπορεύετο (Vgl. S. 16) den singularen Collectivausdruck anknüpft, geschickt die Inconcinuität des Ausdrucks und mildert zugleich die darin enthaltene Hyperbel (Vgl. Mrc. S. 45). Wenn er dann noch den ganzen Umkreis des Jordan כְּלִי-בַּיַר הַיַּרְדֵּן Gen. 13, 10. 11 LXX hinzufügt, so kann der Grund davon, zumal die Jordanaue ja in ihrer westlichen Hälfte ohnehin zu Judäa gehörte, nur der sein, daß dieser Ausdruck in der apost. Quelle die Lokalität bezeichnete, in der Johannes auftrat (Vgl. zu v. 1), und so natürlich die Einwohnerschaft derselben am wenigsten zurückbleiben konnte. (v. 6.) Und sie (d. h. die Bewohner der genannten Orte) wurden getauft im Jordanfluß (ἐν τῷ Ἰορδ. ποταμῷ, ganz wie ἡ Ἰουδαία χώρα Mrc. 1, 5 und τὸν Γολγ. τόπον 15, 22) von ihm, indem sie frei heraus bekannten (ἐξομολογούµ. aus Mrc., ganz anders gebraucht 11, 25) ihre Sünden.

(V. 7.) Damit hat der Evangelist Alles vorbereitet, um nun die Täuferworte mittheilen zu können, welche, wie Luc. 3, 7—17 zeigt, bereits die apostol. Quelle enthielt und aus welchen Mrc. (1, 7. 8) nur ein kurzes Wort aufgenommen hat (Vgl. Mrc. S. 45). Er denkt dieselben gesprochen, als Viele von den Pharisäern und Sadducäern zur Taufe kamen. Damit ist natürlich keine Feindseligkeit gegen sein Wirken ausgedrückt, wie Aeltere meinten, aber gewiss auch nicht bloß, daß sie sein Taufen mit ansehen wollten (Bl.). Der Evangelist denkt vielmehr, daß Viele von ihnen sich taufen lassen wollten, wenn auch ohne den ernststen Entschluß Buße zu thun (Vgl. 21, 32), und das wird durch Luc. 7, 30, wo nur von der Pharisäerpartei im Großen und Ganzen die Rede, keineswegs ausgeschlossen, so daß man nicht darauf zu reflectiren braucht, daß die folgende strenge Strafpredigt sie von ihrem Entschluß abschreckte (Myr.). Aber schon die Art, wie der Evangelist die Pharisäer und Sadducäer zu einer Kategorie zusammenfasst (Vgl. 16, 6. 11. 12), weil sie nachmals sich beide als Gegner Jesu und seiner Gemeinde erwiesen, zeigt klar genug, wie er sagen will, daß der Prophet bereits das böse Wesen dieser beiden Hauptrichtungen im Volke erkannte, obwohl er sah, wie sie zur Taufe kamen.

In der Quelle war die Rede nach Luc. 3, 7 wahrscheinlich mit einem bloßen ἔλεγεν οὖν (וַיֹּאמֶר), wie Luc. 13, 18. 19, 12, oder ἔλεγεν οὖν τοῖς ὄχλοις (Vgl. Luc. 12, 54) eingeleitet, zumal Luc. das copulative οὖν nach dem berichtigten Texte selbstständig nie hat und dasselbe auch bei

Mtth. nur in einer Parabel aus derselben Quelle (18, 26. 29) vorkommt. Es ist also weder Luc. (Bl.), noch Mtth. (deW.) hier ursprünglich, sondern jeder hat in seiner Weise das Publicum, an welches die Rede gerichtet, näher zu bestimmen gesucht. Da nun die folgende Rede nichts enthält, was auf die Eigenthümlichkeit jener beiden Sonderrichtungen hinweist, deren Zusammenfassung oluichin den Schein erweckt, als seien die einander feindlichen Parteien friedlich miteinander zur Taufe gekommen, und da nirgends in der Rede angedeutet wird, daß sie in unrichtigem Sinne die Taufe begehren, so kann die Combination des Mtth. nicht für richtig gehalten werden. Aber auch die Combination des Luc. ist wenigstens insofern unrichtig, als die strenge Strafpredigt gegenüber dem offenbar aus Mrc. 1, 5 entlehnten ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ἐπ' αὐτοῦ voraussetzen würde, daß die Volksmassen es mit ihrem Verlangen, getauft zu werden, nicht aufrichtig meinten, was wieder die Täuferworte durchaus nicht andeuten. Dieselben wollten also ursprünglich nichts Anders, als ein Resumé der furchtbaren Bußpredigt des Täufers geben, wie sie das Volk im Großen und Ganzen aus seiner falschen Sicherheit aufgeschreckt und bewogen hatte, sich auf das Geheiß des Propheten der Bußtaufe zu unterziehen.

Entsprechend der Art, wie der Evangelist die ganze Rede als Strafpredigt wider die herrschenden Richtungen fasst, die nachmals das Volk gegen den Mesias und sein Werk verstockten, und sie von vornherein in ihrem bösen Wesen entlarvt werden lässt, bezieht er wohl die Anrede als Otterngezücht auf ihre hinter einer glatten Außenseite (nemlich der äußerlichen Gesetzesstrenge der Pharisäer und der weltmännischen Ehrbarkeit der Sadducäer) verborgene Bosheit und Tücke (Vgl. 12, 34. 23, 33). Das ist aber schwerlich der ursprüngliche Sinn dieser Thiersymbolik; denn die Otter gilt im A. T. nur als eine besonders gefährliche Schlangenart (Psalm 58, 5. 91, 13. Jes. 11, 8. 14, 29. 59, 5) und zwar wegen ihres böartigen Giftes, das Gift aber ist Bild der Sünde überhaupt, und darum Otternbrut eine Menschenart, welche von der schlimmsten Sünde durch und durch verderbt ist. Die Anrede bezeichnet also im alttestamentlichen Bilde das ganze Volk als ein durch und durch sündhaftes. Da nun das messianische Gericht, welches nach altprophetischer Vorstellung der Aufrichtung des messianischen Reiches vorhergeht, unmittelbar bevorsteht, so fragt der Täufer, wer sie unterwiesen habe, zu entfliehen vor (φυγεῖν ἀπό = בָּרַח מִן Jes. 48, 20 LXX) dem bevorstehenden Zorn, der bei diesem Gericht sich vergeltend entladen wird über allem Sündenwesen. Die Frage setzt voraus, daß die große Masse des Volkes in Sicherheit und Unbußfertigkeit dahinlebt, als wüsste sie ein sichres Mittel, diesem Strafgericht zu entinnen. In Wahrheit weiß sie keines und kann keines wissen, und lebt nur so dahin, weil sie noch nicht weiß, daß das Gericht so nahe ist. (v. 8.) Darum erwartet der Prophet auch, daß diese Frage, die sie rathlos stehen lässt, sie aufschrecken wird aus ihrer Sicherheit, und folgert daher aus derselben (ὁὖν) die Aufforderung, eine Frucht zu schaffen (פֵּרָה יֵשֶׁה Gen. 1, 11 LXX), welche der Sinnesänderung würdig ist. Das der Quelle besonders geläufige Bild, welches die Handlung in dasselbe Verhältniß zur Gesinnung stellt, in

welcher die Frucht zum Baume steht, will besagen, daß ihre Handlungsweise von nun an gut genug sein muß, um als Erzeugniß der völligen Sinnesänderung zu gelten, ohne die sie in dem nahenden Gerichte nicht bestehen können. (v. 9.) Nun erst wendet sich die Rede zu dem Einzigen, womit die Hörer wähnen könnten, sich Angesichts dieses Gerichts zu beruhigen und damit sich die ernstliche Buße zu ersparen, wenn sie nemlich in ihrem Innern (bei sich selbst) sprechen: Zum Vater haben wir den Abraham! Darin liegt offenbar, daß sie meinen könnten, als Kinder Abrahams, der für sich und seinen Samen die Verheißung des messianischen Heils empfangen hatte, dieses Heils gewiß zu sein und vom Gericht überall verschont zu bleiben. Da diese Hoffnung nun keineswegs etwas den Pharisäern und Sadducäern Eigenthümliches war, so erhellt, daß die Rede an die große Masse gerichtet ist, die im Vertrauen auf ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volke sorglos und sicher dahin lebte. Der Täufer ermahnt sie nicht zu wähnen, daß sie sich solches einreden werden¹⁾; denn er hat ihnen sofort ein Wort zu sagen, das all dergleichen Gedanken als völlig eitel und nichtig erscheinen lässt: Es vermag Gott aus diesen Steinen, die hier am Jordanufer umherliegen, Kinder zu erwecken (Vgl. Gen. 38, 8: הַקִּימָם זָרֵעַ dem Abraham. Es liegt ebenso fern, hier an Heiden zu denken (Olsh.), wie die paulinische Lehre von den gläubigen Abrahamskindern zu vergleichen (deW. Myr.), wonach auch andre Menschen, die von Natur nicht Abrahamskinder sind, es werden können. Denn hier liegt der Nachdruck gerade darauf, daß der Gott, der große Wunder thut, wenn die ganze gegenwärtige Generation wegen ihrer Unbußfertigkeit von seinem Zorngericht dahin gerafft wird, auch aus dem rohesten Stoff, wie er sich dem Täufer in den Steinen der Wüste darbietet, durch seine Allmachts-hand ein neues Israel zu erschaffen vermag, das er mit den Rechten der Abrahamskinder bekleidet. (v. 10.) Wenn er es aber im Eingange der Rede nur voraussetzte, daß das Gericht nahe sei, so spricht er es jetzt direct aus, daß dasselbe unmittelbar bevorstehe und somit die höchste Zeit zur Buße sei. An das Bild vom Fruchtbaum anknüpfend, sagt er: Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt, was ja nur geschieht, wenn das Holzfällen beginnt, und darum eben (οὖν) steht es sicher bevor, daß jeder Baum, wenn er nicht treffliche Frucht bringt und also nur noch zum Brennholz taugt, abgehauen (Vgl. 5, 30. Luc. 13, 7. 9 in derselben Quelle) und ins Feuer geworfen wird. So unmittelbar und sicher droht den unbußfertigen Abrahamskindern das Gericht, in welchem sie ausgerottet und vom Zorne Gottes verzehrt werden; denn wenn auch nicht der edelste Baum von dem Geschick, das die Unfruchtbaren trifft, ver-

1) Es ist weder nothwendig, das *δοξεῖν* im Sinne von: sich bedünken lassen (Myr. Bl. nach 1. Cor. 11, 16), noch den Inf. im Sinne von: denken dürfen (deW.) zu nehmen. Das *λέγειν ἐν ἑαυτοῖς* (Vgl. das hebr. אָמַר בְּלִבּוֹ: Psalm 10, 6) ist eben nicht blosse Umschreibung unsers: Denken, sondern bezeichnet, daß einer gleichsam mit sich selber Raths pflegt, und aus dem Zusammenhange erhellt, daß es sich dabei um ein Mittel handelt, sich Angesichts des Gerichts zu beruhigen. Ein solches sollen sie nicht wähnen sich mit jener Berufung auf ihre Abrahamidenschaft anzugeben.

schont bleibt (Bem. das *πᾶν*), so kann auch kein Adel der Abkunft sie vor dem Fluch der Unbußfertigkeit schützen.

(V. 11.) Bei so nachdrücklicher Betonung der unmittelbaren Nähe des Gerichts konnte man leicht erwarten, daß der Prophet selbst von Gott berufen sei, die messianische Zeit, die mit diesem Gerichte begann, herbeizuführen. Dem tritt er entgegen, indem er sagt, er zwar bringe dem sündenbefleckten Volke (wie sie nach v. 7 eines sind, daher das betonte *ὑμᾶς*) noch nicht die richterliche Entscheidung, sondern taufe sie im Wasser (Bem. das *ἐν*, das der ursprünglichen Form des Taufritus entspricht). Das Wasser aber ist das Symbol der Reinigung und deutet darauf hin, daß es sich noch nicht um die Bestrafung, sondern um das Abthun der das Gericht provozirenden Sündhaftigkeit handelt. Die Wassertaufe versinnbildet und besiegelt daher den Akt der *μετένοια*, in welchem der Einzelne sein böses Wesen völlig ablegt, um in einer neuen Gott wohlgefälligen Gesinnung der messianischen Zeit entgegen zu gehen.¹⁾ Dagegen verweist er auf den nach ihm kommenden, der so viel stärker ist als er, d. h. so viel größeres zu wirken vermag, daß er sich nicht tauglich dünkt, ihm einen Sklavendienst, wie das Nachtragen der Sandalen, zu leisten. Daß einer nach ihm kommt, dem er nur Vorläufer gewesen, wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, da ohne die Sendung des letzten und höchsten Gottesboten die messianische Zeit nicht kommen kann. Was Er und kein Anderer (*αὐτός*) thun wird, das zeigt eben, wie viel größeres er zu wirken vermag, und aus dem aufs Neue betonten *ὑμᾶς* erhellt nun vollends, daß die Rede nicht an irgend welche Parteien im Volk, sondern an das Volk selbst gerichtet ist, dem ja die Sendung des Messias, wie seines Vorläufers gilt. Es ist dies aber in Analogie mit dem Wassertaufen als ein Taufen in heiligem Geist und in Feuer bezeichnet, sofern nur der Messias vermag, die spezifische Gottesgabe der messianischen Zeit, den Geist Jehova's, und zwar in so reicher Fülle über sie auszugießen, daß sie wie darin eingetaucht erscheinen. Ihm, wie keinem Andern, kommt es aber auch zu, die Gerichtsentscheidung zu bringen, indem er, wie über die Bußfertigen die Segensfülle der messianischen Zeit, so über die Unbußfertigen das Feuer des göttlichen Zornes im messianischen Gericht ausströmen läßt.²⁾ (v. 12.) Seine Bereitschaft zu die-

1) Eben darum kann das *εἰς μετένοιαν*, das die parallelen Texte nicht haben, nur ein Zusatz des Evangelisten sein; denn es kann nur bezeichnen, dass die Wassertaufe zur Sinnesänderung veranlassen (Bl.) oder verpflichten soll (Myr.), während doch das Untertauchen nur das Verschwinden des alten Wesens d. h. den Vollzug der *μετένοια* symbolisiren kann und nur noch zur Beschaffung des *καρπὸς ἁγίου τῆς μετενοίας* (v. 8) verpflichten. Mrc. hat diese Bedeutung der Taufe mit seinem *βάπτισμα μετενοίας* (1, 4, vgl. Mrc. S. 42) offenbar correcter ausgedrückt.

2) Jede andre Deutung des *πῶς* widerspricht dem klaren Zusammenhange mit dem Vorigen (Vgl. das *πῶς* in v. 10), wie mit dem Folgenden. Es ist daher weder an die feurigen Zungen des Pfingstfestes (Ebr.), noch an eine entflammende und reinigende Geisteswirkung (Olsh. Ew.) zu denken, aber auch nicht an eine Läuterung des Volks durch Ausscheidung seiner unwürdigen Mitglieder (Bl.). Ja, es ist nicht einmal correct, wenn man an das Hölle Feuer (Myr.) denkt, da die Hölle nur darum als die Feuerhölle gedacht wird, weil in ihr die dem Feuer des göttlichen Zorns Verfallenen leben (Vgl. zu Mrc. 9, 43).

ser Gerichtshandlung malt im parabolischen Bilde der Schluß der Rede. Wie ein Feldbauer steht er da, der auf der Tenne den Ertrag seiner Erndte gedroschen hat und nun seine Wurfschaufel in der Hand hat, um durch Worfeln die Spreu vom Weizen zu sondern. Ist dies geschehen und jedes gesondert in Haufen zusammengefeßt, so ist die Tenne, welche durch das beim Dreschen zermalmte Stroh, das mit den Körnern und allerlei Abgang in ungeschiedner Menge umherlag, verunreinigt erschien, durch und durch gesäubert (Bem. das Comp.). Es steht also weder die Tenne für das darauf liegende Getreide (deW.), noch das Reinigen derselben für das Fortschaffen des Getreides (Fr.), das nun erst folgt. Denn erst nach erfolgter Sonderung wird er seinen Weizen in die Scheuer sammeln, die Spreu aber, d. h. allen Abgang, der aufser den reinen Körnern zurückbleibt, wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer. Obwohl der letztere Ausdruck, der noch Mrc. 9, 43 nachklingt, keineswegs blofs bedeutet, daß das Feuer nicht erlischt, bis alle Spreu verbrannt ist (Bl.), sondern, aus dem Bilde in die Sache übergehend, darauf hinweist, daß das göttliche Zorngericht, als definitives, keine Wandlung mehr für die davon betroffenen in Aussicht stellt, so ist es doch völlig dem Character des Bildes zuwider, die einzelnen Züge desselben auszudeuten und zu fragen, was die Tenne, die Scheuer und dergleichen sei. Wie der Feldbauer bereit steht, die Spreu vom Weizen zu sondern, um danach ein jedes seiner Bestimmung zu übergeben, so steht der Messias bereit, im Gericht die Bußfertigen von den Unbußfertigen zu sondern, um danach einem jeden sein definitives Schicksal zu bestimmen, wie er es verdient.

Luc. hat diese erste Rede seiner Quelle überaus wörtlich reproducirt; nur nennt er v. 8 statt des collectiven *καρπός* die einzelnen Handlungen, in denen sich die Besserung beweist (Vgl. dagegen v. 9, wo der Sing. beibehalten), und bezeichnet sie, vielleicht mit Voranstellung des *ἀξίους* (B. Orig.), als würdige Früchte der Buße. Dem *δόξῃτε*, an dem schon er Anstoß genommen zu haben scheint, substituirt er das ziemlich farblose, ihm so geläufige (Ev. 31, Act. 10 mal) *ἑσθῆτε* (Hebet nicht an etc.), und dem einfachen *δέ* v. 9 das ihm so beliebte (im Ev. allein gegen 30 mal) *δὲ καί*. Da er v. 10—14 eine eigene Exemplificirung der Bußmahnung einschaltet, so hat er die Ankündigung seines Nachfolgers von der Bußpredigt losgetrennt und, wie Mrc., als ein besonderes Wort gegeben, zu dem er eine besondere Motivirung componirt (v. 15). Dieselbe enthält aber nichts andres, als eine ausdrückliche Aussage über die Vermuthung, welche die Rede selbst durch den Uebergang in Mth. v. 11 abwehren will. Trotzdem hält er im Eingange von v. 16 den Wortlaut der Quelle fest, nur daß er das un griechische *ἐν* vor *ἰδαὶ* weglässt und dieses statt des *ὑμῶς* voranstellt, weil die Betonung des letzteren bei Mth. nur durch den Zusammenhang mit der Bußpredigt veranlasst ist. Dagegen bringt er nach Mrc. die directe Ankündigung des Stärkeren, nur ohne mit ihm das *ὀπίσω μου* folgen zu lassen, und ebenso das Bild vom Schuhriemenauflösen, nur ohne das wesentlich dazu gehörige *λύψας*, aus dem erst das eigentliche Motiv dieser Abwandlung bei Mrc. erhellt (Vgl. Mrc. S. 46). Am Schlusse von v. 16 lenkt er wieder in den Wortlaut der Quelle zurück, obwohl nun das *καὶ πρὸς* am Schlusse und der ganze v. 17 sein contextmäßiges Motiv verloren hat. In letz-

terem vermeidet er das wiederholte *καί*, indem er beide Worte im Infinitiv an das erste Glied anschließt, was offenbar sachlich weniger passend ist und durch das mit *δέ* entgegengestellte Fut. als nicht ursprünglich sich erweist, und stellt das *αὐτοῦ* um, wie die Emendatoren bei Mtth.

6. 3, 13—4, 11. Die Messiasweihe und Messiasprobe.

(Mrc. 1, 9—13. Luc. 3, 21. 22.)

V. 13: *Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* v. 14: *ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρειᾶν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς μέ·* v. 15: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἄφες ἄρτι· οὕτω γὰρ πρέπειν ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησιν αὐτόν.* v. 16: *βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος. καὶ ἰδοὺ ἠνεύχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὥσει περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν.* v. 17: *καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.*

4, 1: *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνῆχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.* v. 2: *καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ τεσσαράκοντα νύκτας ὕστερον ἐπείρασεν.*

v. 3: *καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γέωνται.*

v. 4: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.*

v. 5: *τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἕστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ,* v. 6: *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγελοῖς αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν αὐοῦσίν σε, μήποτε προσκώψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.*

v. 7: *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.*

(Luc. 4, 1—13.)

4, 1: *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ* v. 2: *ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείρασεν.* v. 3: *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.*

v. 4: *καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτόν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. — — —*

v. 9: *ἦγαγεν δὲ αὐτόν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἕστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ·*

εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω· v. 10: *γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγελοῖς αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε,* v. 11: *καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν αὐοῦσίν σε, μήποτε προσκώψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* v. 12: *καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι εἴρηται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. — — —*

v. 8: πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, v. 9: καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.

v. 10: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὑπάγε σατανᾶ· γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

v. 11: τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.

V. 14: Die Emendatoren lieben die Ergänzung des Namens bei ο δε (Ιωαννης: CL I Rept). — **v. 15:** Das προς αυτον (NCL I Rept. Ti) ist ganz gegen den Sprachgebrauch des Matth. und nach dem zweimal vorhergehenden προς conformirt. B (cop. it. vg: αυτω) ändert das προς αυτον bei Luc. nie. — **v. 16:** Die Emend. ändern gern δε in και (L Rept), das hier auch bei Mrc. steht. Die Stellung des ενθης vor dem Verb. (NB) ist die bei Matth. gewöhnliche, und gewiss nicht aus Mrc., wo der Wortlaut nicht gleich genug, um zur Conformation der Stellung aufzufordern. Vielleicht sollte die Stellung nach ανεβη (CL I Rept.) nur die Verbindung mit diesem Verbum sichern. — Der Dativ des Pron. (Rept. CL I: αυτω p. ηρωχ.) ist ein eben so häufiger Zusatz, wie der Gen. (v. 7), besonders nach verb. dic. — Zu dem Art. vor πνευμα und θεον (CL I Rept.) vgl. den Art. vor κυριον 1, 22, zu dem και vor ερχομενον (CDL I Rept.) vgl. v. 2. — Die Form ηρωχθησαν (B) mit dreifachem Augment ist 9, 30 durch BD (Vgl. C), 27, 52 durch CL bezeugt; das ενδοχησα v. 17 ist bei B constant und muss recipirt werden (Vgl. ενρεθη 1, 18, ενλογησεν 14, 19). — **4, 2:** Die Rept. schreibt τεσσαραχοντα und stellt das zweite dem Parallelgliede conform nach (BCL I). Solche Conf. sind schon in B nicht selten; it. vg. cop. conformiren umgekehrt das erste Glied nach dem zweiten. — **v. 3:** Das αυτω ist von ειπεν zu προσελθων heraufgenommen (CL I Rept.), wo es z. B. C auch 8, 25. 13, 10 ergänzt, und von D dort aufgenommen, ohne es bei ειπεν zu streichen. — **v. 4:** Die Rept. lässt den Art. vor ανθρωπος fort, und conformirt das επι nach dem Parallelgliede. Es ist gegen NBL I Ti das inconforme εν (CD) festzuhalten, zu dessen Einbringung gar kein Grund ersichtlich. — **v. 5:** Das ιατισιν (L I Rept.) ist dem παραλαμβάνει conf., wie das λέγει v. 9. Zu der Verbindung von ταυτα παντα (DL I Rept.) vgl. 3, 4.

(V. 13.) Damals, d. h. zur Zeit der Taufwirksamkeit des Johannes, erschien nun auch Jesus zuerst auf dem Schauplatz der Geschichte. Er kommt an (v. 1) von Galiläa her, wo er seine Jugend verlebt hatte (2, 22), an den Jordan (ἐπί, wie v. 7) zu Johannes, der dort taufte (v. 6), um getauft zu werden (Bem. den Gen. d. Inf., wie 2, 13.) von ihm. Zu Grunde liegt die Darstellung Mrc. 1, 9, die noch fast in jedem Worte wiederklingt, selbst in dem ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, das bei unserm Evangelisten ebenso überflüssig (nach 2, 22), wie bei Mrc., wo Jesus zum ersten Mal genannt wird, nothwendig, und in der hebräischartigen Wortstellung (Vgl. zu v. 1). Alle Abweichungen davon erklären sich sofort, wenn wir annehmen, daß der Evangelist in seiner andern Quelle eine ausführlichere Darstellung dieser Geschichte fand, in welcher der Taufe selbst erst eine Verhandlung mit dem Täufer vorherging und welche grade in dem dabei gesprochenen Worte, mit

v. 5: καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου. — v. 6: καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. v. 7: σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σου πάντα. v. 8: καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. — — —

v. 13: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἔχρι καιροῦ.

welchem Jesus seine Bereitwilligkeit, sich der Taufe zu unterziehen aussprach, nach der einen Seite hin ihre Pointe hatte, wie in dem Gottesworte des v. 17 von der andern. (V. 14.) Nach diesem Berichte nemlich verhinderte Johannes Jesum, als er sich taufen lassen wollte, durchaus (Bem. das Comp. und vgl. Judith 4, 7. 12, 7), indem er sprach: Ich habe nöthig von Dir getauft zu werden und Du kommst zu mir? Das Imp., das die unvollendete Handlung bezeichnet, schildert, wie der Täufer durch dies Wort die Taufe Jesu zu hindern bestrebt war, als dieser durch seine Antwort ihn davon zurückbrachte (Vgl. zu Mrc. 5, 8). In der befremdeten Frage liegt nothwendig, daß er Jesum als einen erkennt, der seiner Taufe, d. h. nach v. 11 der Bußtaufe, nicht bedarf, was jedenfalls einen durch sein Amt als Bußprediger geschärften Blick in das innerste Wesen des Täuflings oder gradezu ein prophetisches Wissen um die Sündenreinheit Jesu voraussetzt. Dann aber kann das Bedürfnis, das er ausspricht, von dem Sündenreinen getauft zu werden, nicht auf die Einweihung zum Gottesreiche gehen (deW. Bl.), zu welchem die Wassertaufe ohnehin nirgends in directe Beziehung gesetzt wird, aber auch nicht auf die messianische Geistestaufe (v. 11), da der ganze Context nur von der Wassertaufe redet und ohnehin der Prophet bereits mit dem Geiste Gottes für seinen Beruf ausgerüstet sein muss. Es kann also nur der Ausdruck des Sündenbewusstseins sein, das ihn, der natürlich als der gottgesandte Täufer die auch von ihm geforderte Sinnesänderung noch nicht hatte in der Taufe besiegeln können, dazu treibt, vor dem einzig Sündenreinen seine Beichte abzulegen (v. 5) und die Taufe von ihm zu erbitten. Sehr nahe lag solcher Erkenntniß von der Sündenreinheit Jesu die Erwartung, daß dieser sein großer Nachfolger (v. 11) sein werde, aber erst eine neue Gottesoffenbarung konnte ihm die Gewißheit geben, daß Jesus wirklich von Gott dazu berufen sei.

(V. 15.) Jesus aber sprach zu ihm, indem er auf seine Frage antwortete: Lass für jetzt! Das ἄρτι hebt scharf die Beschränkung auf die Gegenwart im Gegensatz zur Zukunft hervor und darf nicht in ein „lass einmal“ (deW.) abgeschwächt werden. Es ist aus dem Bewusstsein gesprochen, daß die Unterordnung unter den Täufer, welche darin liegt, daß er sich von ihm taufen lassen will, seinem eigentlichen Verhältniß zu ihm nicht entspricht; denn nur das ἔρχεσθαι (sc. τοῦ βαπτισθῆναι) soll ja Johannes gewähren lassen, von einem späteren Getauftwerden des Johannes durch ihn ist keine Rede. Jesus kommt also in dieser Darstellung bereits mit dem vollen Bewusstsein seines messianischen Berufs zur Taufe, er weiß bereits besser als der Täufer es weiß, warum sein jetziges Verlangen der ihm von Gott bestimmten Stellung scheinbar nicht entspricht. Aber er will es gewährt wissen; denn so ist es uns geziemend — sagt er —, jede Gerechtigkeit zu erfüllen. Die Gerechtigkeit ist also hier der Inbegriff alles v. Gott Wohlgefalligen, seinem Willen Entsprechenden, das dem Menschen als Forderung gegenüber tritt und daher erfüllt werden muss. Und zwar bezieht sich das ἡμῖν keineswegs nur auf Jesum (deW. Bl.); denn der durch den Gottgesandten der Gegenwart an Israel ergangene Taufbefehl fordert ebenso vom Täufer, daß er

taufe, wie von allem Volk, daß es sich taufen lasse. Grade dem Täufer, der sich ja Jesum zu taufen weigert, geziemt es, auch in diesem Falle seine Pflicht zu thun, den er als Ausnahmefall betrachten möchte, und ebenso Jesus, an den als Israeliten der ausnahmslose Ruf zur Taufe mit ergangen war. Allerdings aber liegt für ihn selbst der Hauptnachdruck auf der Art, wie er sich jeder gottgeordneten Pflicht unterwirft.

Soweit allein darf die Worterklärung gehen, und es ist klar, daß damit über die Frage, in welchem Sinne der Sündenreine, der zum Messias sich berufen wusste, die Uebnahme der von Gott geforderten Taufe auffassen konnte, noch gar nichts ausgesagt ist. Damit fällt aber die gangbare kritische Ansicht, welche dies Gespräch, das ohnehin nicht die Sprachfarbe des Evangelisten (Holtzm. S. 173), sondern eher der Quelle trägt (Vgl. besonders das *ἄρξ*, ganz wie 7, 4. 13, 30, zu dem *πληρῶσαι τὴν δικαιοσύνην* 5, 17 — 20, zu dem *ἔρχεσθαι πρὸς* 7, 15. 21, 32. 25, 36. 39, selbst zu dem *ἄρτι* 9, 18.), als eine spätere Einschaltung in die Taufgeschichte ansieht, wodurch man den Anstofs, den man daran nehmen konnte, heben wollte, unrettbar dahin. Erst das Nazarenerevangel. hat wirklich die Frage gestellt und zu lösen versucht, wie der Sündlose zur Busstaufe gehen konnte (Vgl. Hier. contr. Pelag. III, 2), und die spätere Gestalt des Ebjonitenevang. bei Epiph. haer. XXX, 13 weiß mit unserm Gespräch so wenig anzufangen, dass sie es hinter die Taufe setzt, was Bl. nur aus ganz ungehörigen harmonistischen Seitenblicken auf Johannes passend finden konnte. Es erklärt nun freilich auch nicht, in welchem Sinne Gott von dem Sündlosen die Busstaufe fordern konnte, wenn man von einer idealen Gemeinschaft Jesu mit der Sünde des Volks oder gar von einem Tragen seiner Schuld und Strafe redet, da sich Jesus ja von dieser Gemeinschaft weder lossagen wollte noch konnte, während die Taufsymbolik durchaus auf ein solches Sichlossagen führt (Vgl. zu v. 11). Es ignorirt aber diese Symbolik völlig, wenn man den ganz andersartigen Begriff einer Weihe für das Messiasreich unterschreibt. Man übersieht gewöhnlich, daß wohl die Taufe, an einem sündigen Volke vollzogen, nothwendig die Vorstellung einer Reinigung von allem Sündenwesen mit sich führt, daß sie aber an sich nur das Verschwinden des ganzen bisherigen Lebens und den Beginn eines völlig neuen versinnbildet. Auch Jesus aber muß sich von seinem ganzen bisherigen Leben, das, wenn auch sündenrein, doch den natürlich menschlichen Lebensbeziehungen gewidmet war, lossagen und ein ganz neues, nur seinem höheren Berufe gewidmetes Leben beginnen (Vgl. Ew., S. 191). In diesem Sinne konnte Jesus in dem Befehle Gottes, der auch ihn zur Taufe rief, den Wink erkennen, daß er sein messianisches Wirken beginnen solle; aber ob die Quelle seine Berufung auf die ihm mit dem ganzen Volk gemeinsame Pflicht der Gerechtigkeitserfüllung so verstand, ist durchaus nicht angedeutet; ihr genügte es, daß er mit diesem Wort seine unbedingte Unterwerfung unter den Willen Gottes aussprach, die ihm nach der Taufe das Zeugniß vollkommener Gottwohlgefälligkeit (v. 17) erwarb.

(V. 16.) Unzweifelhaft schloß die Quelle an die Bemerkung, daß der Täufer ihn gewähren liefs (d. h. ihn taufte), sofort die Schilderung des Gesichtes an, das demselben bei dieser Gelegenheit zu Theil ward und ihm bestätigte, was er in Jesu geahnt hatte. Das Ganze war dort eben noch wesentlich ein Erlebniß des Täufers, während Marcus das Erlebniß Jesu erzählte, wie bei ihm sich mit

der Wassertaufe unmittelbar die Geistestaufe verband und er dabei seines messianischen Berufes von Gott selbst gewiß gemacht wurde. Darum fixirte Marc. auch in seiner malerisch plastischen Weise den Moment, wo Jesus aus dem Wasser heraufstieg und nun sofort den Himmel zerreißen sah, um ihm seine höchste Gabe zu senden (1, 10). Unser Evangelist hat sich diesen Zug nicht entgehen lassen (Bem. das εὐθὺς des Mrc., selbst in der unserm Evang. sonst fremden Wortform, und die Verwandlung des ἐκ in ἀπό); da er aber wegen der Aufnahme von v. 14. 15 nun erst das βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς voranschicken musste, ist das bei Mrc. so charakteristische ἀναβαίνων nun zu einem ziemlich bedeutungslosen Hauptsatz geworden, welcher besagt, daß er sofort nach seiner Taufe vom Wasser her wieder heraufstieg. Vor Allem aber ist durch diese Einschaltung nun ὁ Ἰησοῦς Subject des Folgenden geworden; denn es ist eben so unzulässig, in unserm Context εἶδεν auf das entferntere Subject zu beziehen (deW. Bl.), wie es sich von selbst versteht, daß in der Quelle εἶδεν dasselbe Subject hatte wie ἀγίησιν v. 15, also von einem Gesichte des Täufers erzählt war, an den ja auch v. 17 die Himmelsstimme sich wendet. Sachlich liegt darin für den Evangelisten keine Schwierigkeit, da er vielleicht schon das Ganze, wie Luc., als einen objectiven Hergang dachte, jedenfalls mit Mrc. annehmen konnte, daß der übersinnliche Vorgang, um den es sich handelt, dem nächstbetheiligten Jesus natürlich ebenso im Gesichte kund werden musste, wie dem Täufer. Er konnte daher auch nach der Einschaltung wörtlich in den Tenor der Urrelation wieder einlenken.¹⁾ Und siehe, es öffneten sich die Himmel (נִפְתָּחוּ הַשָּׁמַיִם, Ezech. 1, 1 LXX), und er sah den Geist herabsteigend wie eine Taube auf ihn. Was der Evangelist sich bei einem „wirklichen Aufgehen des Himmels, aus dessen Oeffnung der Geist herabkommt“ (Myr.) gedacht haben sollte, begreife ich nicht; dagegen zeigt Ezech. 1, 1, daß, wenn der Prophet Gesichte sieht, die ihm von Gott gesandt werden, sich der Himmel aufzuthun scheint, weil von dorthier die Gestalten kommen, die vor seinem Auge vorüberziehen. Ueber die Gestalt freilich, in der der Geist sich ihm sichtbar gemacht, sagt unser Text nichts, und alle Versuche nachzuweisen, wiefern die Taube ihm ein Symbol des Geistes sein konnte, sind darum ebenso unnöthig als vergeblich geblieben. Die Wortstellung zeigt zweifellos, daß das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben einer Taube verglichen wird (Bl.), und das tert. comp. kann nur darin liegen, daß der Geist nicht auf

1) Nur das erläuternde θεοῦ bei πνεῦμα, sowie das hinzugefügte ῥοχόμενον wird von ihm herrühren, da beides keine der Parallelen hat und das πνεῦμα bei Luc. durch ἄγιος näher bestimmt wird; auch das λέγονσα v. 17 bedurfte die Quelle nicht, in der das כְּנִיחָה echt hebr. die Copula einschloß, die Mrc. und Luc. durch γίνεσθαι umschreiben. Bei der Kürze, mit welcher Luc. lediglich erwähnt, wodurch sich die Taufe Jesu von der Taufe aller Andern im Volke unterschied (3, 21. 22), begreift sich leicht, woher er die Verhandlung zwischen dem Täufer und Jesu wegliess und die Himmelsstimme mit Mrc. an Jesum selbst gerichtet sein liefs, wie auch die Vorstellung von der Taubengestalt des Geistes (σοματικῶν εἶδει) sich bei der Darstellung eines objectiven Vorgangs von selbst ergab; dagegen zeigt noch das von Mrc. abweichende ἀνερχθῆναι, wie das ἐπ' αὐτόν, daß er die Darstellung der Urrelation sehr wohl kennt.

Jesum herniederzuckte, wie ein Blitz, oder ihn sturmartig ergriff, wie die Propheten, sondern sanft sich auf ihn herabsenkte, wie die Taube, welche den Ort gefunden hat, wo ihr Fuß ruhen kann (Vgl. Gen. 8, 9); denn auf dem צֶמֶר aus Davids Stamm (Vgl. 2, 23) sollte der Geist Jehova's ruhen (Jes. 11, 2), um ihn zum Messias zu salben. Und als solchen bezeichnet ihn deutlich die Gottesstimme, die hier, wie in der Quelle, noch an den Täufer selbst gerichtet ist. (v. 17.) Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln her sprach: Dieser ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen gefasst habe (Vgl. Jes. 42, 1). So proklamirt Gott selbst den Sündenreinen, der sich zur Erfüllung aller Gerechtigkeit bereit erklärt (v. 14. 15), als den, auf welchem sein volles Wohlgefallen ruht und den er darum zum Gegenstande seiner Liebe erwählt hat. So empfängt der Täufer durch eine Gottesoffenbarung die Gewissheit der Messianität Jesu und so erfährt der Leser, daß der Sohn Davids, der durch seine Geburt (Cp. 1), wie durch die Schicksale seiner Kindheit (Cp. 2) als der Messias bezeugt, nun auch dem letzten der Propheten als der Gottessohn kundgethan ist, dem Jehova Psalm 2, 7 ff. die messianische Weltherrschaft versprochen hat.

(4, 1.) Mit seinem τότε (3, 13. 15) leitet der Evangelist von der Taufe zu der eng damit verbundenen Versuchungsgeschichte über. Damals, als Jesus in der Taufe mit dem Geiste gesalbt war, wurde er von diesem hinaufgeführt in die Wüste, um versucht zu werden vom Teufel. So wenig wie Marc. (Vgl. Mrc. S. 51), konnte Mtth., selbstständig schreibend, Jesum aus der Wüste Judäas, wo Johannes nach 3, 1. 5. 6 predigte und taufte, in die Wüste hinaufgeführt werden lassen, und, da er hier keine Abhängigkeit von Mrc. zeigt, wird schon die apostolische Quelle, die ja als Schauplatz der Täuferwirksamkeit die Jordanaue genannt hatte (Vgl. zu 3, 1. 5), in ähnlicher Weise die Versuchungsgeschichte eingeleitet haben. Nur durch das Comp. (ἀνίχθη) dürfte der Evangelist sich die Sache dahin zurechtgelegt haben, daß Jesus aus dem in der Jordanniederung belegenen Theile der Wüste in den höhergelegenen hinaufgeführt ward, wofür aber der Ausdruck immer ungenau bleibt. Da der Geist, mit dem er zu seinem messianischen Berufe ausgerüstet war, ihn hinaufführt, so ist es offenbar als von Gott ihm auferlegt gedacht, daß er vom Teufel versucht ward, um sich, che er sein Amt antritt, in der höchsten Probe zu bewähren. Es ist also ganz ungehörig daran zu erinnern, daß man die Versuchung nicht aufsuchen soll (deW.); Jesus sucht sie auch gar nicht auf, sondern Gott heißt ihn durch den Geist, der ihm seinen Willen kundthut, in die Wüste gehen, und es ist Gottes nicht „unwürdig“, den Menschen zur rechten Stunde in solche Lebenslagen zu bringen, in denen er auf die Probe gestellt wird. (v. 2.) Die erste Versuchung muß schon in der Quelle dadurch eingeleitet worden sein, daß Jesus, weil er in der Wüste aufs Fasten angewiesen war, schließlicb hungerte. Es ist gar kein Grund anzunehmen, daß in derselben an völlige Enthaltung von aller Speise gedacht war, vielmehr ist es ganz natürlich, daß bei der unzureichenden Nahrung, welche die Wüste darbot (Vgl. 3, 4), sich endlich der Hunger einstellte. Indem aber unser

Evangelist die vierzig Tage aus Mrc. 1, 13 ausdrücklich auf das Fasten bezieht und noch die vierzig Nächte hinzufügt, will er offenbar an das wunderbare Fasten des Moses und Elias (Exod. 34, 28. 1. Reg. 19, 8) erinnern. Er erst lässt also Jesum trotz völliger Speiseenthaltung wunderbar erhalten werden, bis am Schlusse der 40 Tage, offenbar ebenfalls auf göttliche Veranstaltung, das natürliche Speisebedürfnis sich einstellt, an welches die erste Versuchung anknüpfen soll.

Mit Hülfe der Lucasparallele (4, 1. 2) lässt sich im Wesentlichen die Einleitung der Versuchungsgeschichte, wie sie die Quelle darbot, noch sicher herstellen. Nur, wenn er von einem *ἀγασθαι ὑπὸ τοῦ πνεύματος* in seiner Quelle las, konnte Luc. den einfachen Ausdruck bei Mrc. 1, 13 dahin umschreiben, daß Jesus 40 Tage lang in der Wüste umhergetrieben wurde auf Anlaß des Geistes, ein Ausdruck, der trotz der Analogie von Luc. 2, 27 etwas seltsames hat und sich nur so erklärt, daß er andeuten wollte, wie Jesus auch während seiner Wüstenwanderung der Leitung des Geistes nicht entbehrte, ohne doch — was ihm vielleicht schon anstößig schien — direct zu sagen, daß derselbe ihn dorthin geführt. Wie er in die Wüste gekommen, sagt daher Luc. überhaupt nicht, sondern er schickt nur voraus, daß Jesus vom Jordan zurückkehrte (*ὑποστρέφειν*, nur bei Luc. 33 Mal), erfüllt mit heiligem Geiste (Vgl. Act. 7, 55. 11, 24 und das noch 7mal bei Luc. vorkommende *πλήρης*), wodurch er zugleich auf 3, 22 zurückweist und das *ἐν τῷ πνεύματι* vorbereitet. Ward aber schon in der Quelle Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, so wird auch das dortige Erlebnis als Zweck dieser Führung bezeichnet gewesen sein, wofür das bei Mtth. und Luc. gegen Mrc. (*ὑπὸ τοῦ σατανᾶ*) übereinstimmende *ὑπὸ τοῦ διαβόλου* spricht. Luc. scheint aber auch an dieser Vorstellung Anstoß genommen zu haben und bleibt daher einfach bei dem *πειραζόμενος* des Mrc. stehen, das bei ihm so wenig wie dort besagt, daß Jesus 40 Tage lang versucht wurde (Myr.), da ja die Zeitbestimmung zu *ἦγεντο* gehört (deW. Bl.), sondern nur hervorhebt, daß die im Folgenden zu erzählenden Versuchungen während dieses Wüstenaufenthalts stattfanden. Immer schließt sich auch so das Folgende nicht ganz correct an, da Luc., durch den Ausdruck der Quelle veranlasst, die erste Einzelversuchung erst nach Ablauf der Tage des Wüstenaufenthalts eintreten lässt. Eben darum aber muß es schon dort geheißsen haben: *καὶ οὐκ ἔφαγεν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ὕστερον ἐπείνασεν*. Nun sehen wir einerseits, daß die Quelle wirklich keineswegs von völliger Speiseenthaltung redete, da ja in ihr das *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* (Mtth. 11, 18 = Luc. 7, 33) lediglich von dem ascetischen Leben des Täufers steht, andererseits, wie leicht dieser Ausdruck beim ersten Evang. von wunderbarem Fasten gedeutet werden konnte, was wohl auch Luc. durch die Einschaltung des *οὐδέν* bezweckt. Das allgemeine *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* der Quelle (Vgl. zu 3, 1) zeigt noch deutlich, daß dort die Dauer des Wüstenaufenthalts noch nicht auf 40 Tage bestimmt war; denn die gegen Mrc. bei Mtth. und Luc. übereinstimmende Nachstellung des Zahlworts lag auch ohne schriftliche Vorlage nahe genug, wie die Abschreiber bei Mrc. zeigen. Das *συντελεσθεῖσών αὐτῶν* (sc. *ἡμερῶν*) bei Luc. (Vgl. Act. 21, 27) ist lediglich Umschreibung des *ἕστερον*, das sich in der Quelle auch 21, 30. 37 findet.

(V. 3.) Es ist unser Evangelist, welcher mit dem ihm so geläufigen *προσελθόν* den Versucher (Bem. das substantivirte Part., wie 2, 20) an Jesum herantreten lässt, ihm also wahrscheinlich in irgend einer leiblichen Erscheinungsform

denkt. Die Quelle weiß davon, wie der einfachere Text bei Luc. zeigt, noch nichts, sondern hat nur eine versucherische Ansprache des Teufels, die natürlich auch als innerliche gedacht werden kann. Wenn Du Sohn Gottes bist, so sprich, es sollen (*εἰπὲ ἵνα*, wie Mrc. 9, 18) diese Steine (ganz wie 3, 9: die hier in der Wüste umherliegen) Brodte werden. Gewiß will der Teufel nicht seinerseits einen Zweifel an der Messianität Jesu ausdrücken, aber er will diesen Zweifel in Jesu erregen, indem er ihm eine Probe stellt, an der sich ihm sein hoher Beruf bewähren soll. Ist er der Erwählte Gottes, der seinem Volke Hilfe und Heil in aller (auch der leiblichen) Noth bringen soll, so muß er solche Hilfe vor Allem sich selber bringen können und durch ein göttliches Allmachtswunder sich Speise zur Stillung seines Hungers schaffen. Kann er das nicht, so soll er an der ihm in der Taufe neuversiegelten Gewißheit seines Messiasberufes zweifelhaft werden, und er kann es nicht. Denn die Vorstellung von einem Mißbrauch der Wundermacht zu rein persönlichen Zwecken, worin man gewöhnlich die Pointe dieser Versuchung findet (Vgl. noch Myr. Bl.), ist eine ganz unbiblische und sich selbst widersprechende. Wunder thun kann Jesus nur, soweit und soviel ihm Gott zu thun giebt, eine disponible Wunderkraft, die er wie jede natürliche Gabe auch mißbrauchen könnte, kann es gar nicht geben; denn das Wunder im eigentlichen Sinne thut ja Gott allein, wenn auch durch Andrer Wort oder Hand. Besäße er aber eine solche, wie will man beweisen, daß ihre Anwendung hier eine eigenmächtige oder gar widergöttliche wäre? Daß der Mensch sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften Mittel schafft seinen Hunger zu stillen, ist nicht nur erlaubt, sondern gebietet die Pflicht der Selbsterhaltung; daß hier ihre Anwendung eine sündhafte, ist eine ganz willkürliche Unterstellung; denn nirgends sagt die Erzählung, daß Gott Jesum fasten geheißsen. Nur wenn Jesus das Wunder nicht thun kann, zu dem ihn der Teufel provoziren will, kann seine Herausforderung ihm Anlaß zum Zweifel an seinem Messiasberuf und somit eine Versuchung werden. (v. 4.) Er aber hielt demselben entgegen das Schriftwort Deut. 8, 3: Nicht vom Brod allein wird leben der Mensch, sondern von jedem Wort, welches hervorgeht durch Gottes Mund.¹⁾ Jede Reflexion auf den Originalsinn des Wortes (Vgl. noch deW. Bl.) vernichtet die eigentliche Pointe seiner Anwendung; denn müßte Gott überall, wo die natürliche Nahrung nicht ausreicht, durch seinen Befehl auf wunderbare Weise Speise schaffen, wie das Manna in der Wüste, so würde er unfehlbar seinen Sohn heißen, Steine in Brod zu verwandeln, um seinen Hunger zu stillen, und dann würde dieser es

1) Das Citat folgt ganz den LXX, mit denen es das *ῥῆμα* hinzufügt, nur ist die Wiederholung des *ἵσταναι ὁ ἀνθρώπος* am Schlusse weggelassen und statt des *ἐπὶ* im Parallelgliede *ἐν* gesetzt. In der Sache bleibt sich gleich, ob das Leben auf dem göttlichen Befehl oder in ihm beruhend gedacht ist. Das Fut. drückt nicht aus, was geschehen soll (Bl.), sondern was, weil es allwege geschehen wird, ausnahmslose Ordnung der Dinge ist. Das *ὁ ἀνθρώπος* bezeichnet natürlich nicht den Messias (Er.), sondern den Menschen als solchen; Jesus weiß sich eben als Mensch unter die allgemein menschliche Ordnung gestellt, wie nach 3, 15 unter die seinem Volke auferlegten Ordnungen.

können. Aber auch von einem Befehl Gottes, wodurch auf übernatürliche Weise (ohne *ἄστρος*) das Leben erhalten wird (Myr.), ist nicht die Rede, da ein solcher ja eben nicht vorliegt, auch keineswegs erhellt, daß das Leben Jesu durch den Brodmangel bedroht war. Die Substituierung des Vertrauens auf das erhaltende Wort Gottes (Olsh.) oder der Erfüllung des göttlichen Willens (Fr.) alterirt den Wortsinn, abgesehen davon, daß die Erwähnung der letzteren nur einen Zweck hätte, wenn Jesus auf göttlichen Befehl gefastet hätte. Eine geistige Sättigung aber durch das unerschöpfliche Gotteswort (Ew.) wäre ein Wortspiel und keine Lösung. So zeigt sich auch in der Antwort Jesu, daß die gewöhnliche Fassung der Versuchung eine unrichtige ist, da sie zu derselben durchaus nicht passen will. Das Schriftwort, wie es in der Antwort Jesu gefasst wird, sagt gerade, daß das menschliche Leben nicht bloß auf den dasselbe erhaltenden Nahrungsmitteln beruht, mögen diese nun natürlicher Weise vorhanden oder durch göttliche Wunderhilfe beschafft sein, sondern auf Allem, was Gott den Menschen (scil. zur Erhaltung seines Lebens) thun heißt. Dieser menschlichen Ordnung gemäß hat auch der Sohn Gottes auf den Wink und Willen Gottes zu warten, ob er ihn heiße, auf dem bisherigen unzureichenden Wege seinen Hunger stillen, oder auf übernatürliche Weise seinem Mangel abhelfen; ohne den göttlichen Befehl, an den das Menschenleben nun einmal gebunden ist, wie an die leibliche Nahrung, kann er es nicht. Daß er es aber nicht thun kann, darf ihn an seinem Messiasberuf nicht irre machen, da nach derselben Ordnung der Erwählte Gottes keineswegs überall helfen muß, wo irgend eine Noth nach Abhilfe ruft, sondern nur überall da, wo Gott ihn helfen heißt.

Lucas, der den Eingang der Versuchung ursprünglicher erhalten, hat in offenbar reflectirter Weise aus den Steinen, die zu Brod werden sollen, Einen Stein gemacht, da ja Ein Brod genügt, um Jesu Hunger zu stillen, und nun den Befehl direct an diesen Stein richten lassen (v. 3). Das *πρὸς αὐτόν* ist die ihm geläufige Formel nach *verbis dicendi*. Das Citat führt er mit dem *ὅτι* der Stelle ein, läßt aber bereits seine zweite Hälfte fort (v. 4), deren Beziehung auf den vorliegenden Fall ihm wohl nicht mehr durchsichtig war, obwohl sie zum Verständniß des Sinnes, in welchem Jesus die Versuchung zurückweist, ganz unentbehrlich ist.

(V. 5.) Auch die Einleitung der zweiten Versuchung wird Luc. ursprünglicher erhalten haben; denn der dämonische Geist führt Jesum nach Jerusalem (Luc. 4, 9), wie der Gottesgeist ihn in die Wüste geführt hatte. Auch hier ist die Frage ganz ungehörig, wie der Gottessohn der Gewalt des Teufels preisgegeben sein oder sich preisgeben konnte, ohne bereits zu unterliegen (deW.), da Gottes Wille, der ihm die Versuchung geordnet, natürlich auch dem Teufel Macht giebt, ihn hinzuführen, wo er Behufs der Versuchung hinkommen muß. Erst in unserm Evangelium entspricht dem *προσελθὼν* v. 3, daß der Teufel ihn mit sich nimmt (*παραλαμβάνει*, wie 1, 20. 24. 2, 13. 14. 20. 21), wobei wieder bestimmter an eine wunderbare Entrückung gedacht ist, bei welcher der Teufel

Jesu leibhaftig zur Seite bleibt. Wie das *τότε*, so zeigt auch die Bezeichnung Jerusalems als *יְרֵר הַקֹּדֶשׁ* (Jes. 48, 2 LXX) die Hand des Evangelisten (Vgl. 27, 53); von ihr rührt wohl auch der hier beginnende regellose Wechsel des Praes. hist. mit dem Aor., des *ἔφη* mit dem *εἶπεν*, des *καί* mit dem Asyndeton her, der nur die Monotonie der Darstellung heben soll. Dort in Jerusalem also stellt ihn der Teufel auf den Flügel des Heilighums d. h. auf das vorspringende äußerste Ende (Vgl. Exod. 28, 26: *πτερυγία* = *קצות*, Num. 15, 38: *בְּגִדֵיהֶם* *בְּכִנְפֵי*) des mit einer Brustwehr versehenen Giebeldaches des Tempels.¹⁾ Gewählt ist die heilige Stätte (*τὸ ἱερόν*), weil hier die schützende Nähe Jehovas sich dem Frommen unmittelbar vergegenwärtigt, und der äußerste Dachrand, weil man von dort sich herabstürzen kann. (v. 6.) Dazu nemlich fordert der Teufel Jesum auf mit wiederholter Berufung auf seine Gottessohnschaft (Vgl. v. 3), aber diesmal nicht, um ihn an derselben irre zu machen, sondern um ihn zu tollkühnem Vertrauen auf den göttlichen Wunderschutz zu verleiten, wie er nach Psalm 91, 11. 12 jedem Frommen, also dem Erwählten Gottes ganz insbesondere, verheissen ist. Das Citat ist sorgfältig nach den LXX gegeben, sogar mit dem anknüpfenden *כי* (*ὅτι*, das also nicht recitat. zu nehmen), nur sind die beiden Futt. durch *καί* verbunden, und die Worte *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* sind weggelassen, weil die Verheißung sich ja hier auf einen concreten Fall beziehen soll: Denn seinen Engeln wird er Befehl thun deinewegen und auf Händen werden sie dich tragen, daßs du nicht etwa stoßest an einen Stein deinen Fuß. Auch hier handelt es sich nicht um ein epideiktisches Wunder (Myr. Bl.), da ein so abentheuerliches Schaustück schwerlich für Jesum irgend einen Reiz gehabt hätte und die dafür unentbehrliche Volksmenge ohne jeden Anhalt im Contexte supplirt werden muß. Vielmehr ist das tollkühne Herausfordern des göttlichen Wunderschutzes in selbsterwählten Wegen, das auf dem Bewußtsein des besondern Berufes ruht, nur die Kehrseite jenes Zweifels an demselben, der eintritt, wenn in Noth und Mangel die erwünschte göttliche Wunderhilfe ausbleibt, und den Jesus in der ersten Versuchung überwand. Nur zu dieser Auffassung der Versuchung passt das abwehrende Wort Jesu. (v. 7.) Denn während, die Möglichkeit eines selbsterwählten Schauwunders einmal vorausgesetzt (wogegen zu v. 3), das Gottwidrige eines solchen doch sicher auf ganz andern Punkten liegt, weist Jesus die schlaue Berufung des Teufels auf das Schriftwort einfach damit zurück, daßs, ebenso wie diese Verheißung, auch wieder (*πάλιν*) eine Warnung

1) Gemeint ist also nicht der flügelähnliche Giebel selbst (Bl.), aber auch gewifs nicht einer der beiden Tempelflügel (deW. Myr.). Letzteres macht der bestimmte Art. ganz unmöglich, da die einzige Stelle, wo der Ausdruck sonst noch vorkommt (Eus. hist. eccl. II, 23), zeigt, daß derselbe nicht den aus dieser Erzählung bekannten Ort (Myr.), sondern diesen als einen bestimmten bezeichnet, der allein so genannt wurde. Das *τοῦ ἱεροῦ* kann dafür gar nichts beweisen, da ja das eigentliche Tempelhaus (*ὁ ναός*) mit zum Heilighum (*τὸ ἱερόν*) gehört und letzterer Ausdruck offenbar gewählt ist, um den Ort zu characterisiren. Vollends daßs die spitzigen Stangen, mit denen das Dach nach Josephus *κατὰ χοροῖν* besetzt war, oder die Heiligkeit des Orts verhindern sollte, an das Tempeldach zu denken (Myr.), ist doch ein seltsamer Skrupel.

geschrieben steht, solche Verheißung nicht zu mißbrauchen, indem man sich tollkühn selbst in Gefahr stürzt. Nicht ohne Absicht aber wählt er wohl ein Wort, das, wie jenes erste (v. 4), mit Beziehung auf die Wüstenwanderung Israels gesprochen ist: Nicht versuchen sollst du Jehova, deinen Gott (Deut. 6, 16, wörtlich nach den LXX, die schon den Sing. haben). Auch hier wird freilich auf den Originalsinn des Wortes gar nicht reflectirt; denn während es sich dort darum handelt, daß Israel durch sein Murren Gott auf die Probe stellt, ob er sich als den Heiligen erweisen werde, der die Sünde nicht ungestraft läßt, handelt es sich hier darum, daß man Gott nicht auf die Probe stellen soll, ob er den von ihm verheißenen Wunderschutz auch gewähren werde. Er wird es thun, wo sein Erwählter auf seinen Berufswegen in Noth geräth, aber nur, wo er selbst ihn gehen heisst, nicht wo derselbe eigne Wege geht und auf ihnen seinen Schutz herausfordert, wie er nach v. 4 ihm seine Wunderhülfe nur gewährt, wo er im Vertrauen auf sie ihn handeln heisst.

Während Mtth. die gewechselten Reden sehr genau wiedergibt, aber den Rahmen der Geschichte hie und da etwas reicher ausführt (Vgl. v. 5. 8), hat Luc. grade letzteren sehr genau erhalten, vielleicht selbst bis auf das ἀποκριθεὶς αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησ. v. 8 (nach B Mjse. Rept.) und v. 12, da er sonst fast stehend (22 Mal) das Subj. gleich hinter ἀποκριθεὶς stellt. Dagegen erläutert er v. 9 das βίβλε σεαυτὸν durch ἐντεῦθεν und vervollständigt v. 10, ganz wie 3, 5. 6, das Citat durch das τοῦ διαφιλᾶσαι σε der LXX. Weil dadurch der Spruch ein selbstständigerer geworden und doch zwischen ihm und dem folgenden noch etwas fehlt, so fasst er das καὶ v. 11 als Verbindung zweier getrennter Sprüche, deren jeder mit ὅτι recit. eingeführt wird, wie in v. 12 auch die Antwort Jesu, die übrigens nicht als Schriftwort, sondern als (göttlicher) Befehl eingeführt wird. Vielleicht hängt dies mit der Umstellung der zweiten Versuchung hinter die dritte zusammen, die, wie schon die an die erste sich anschließende parallele Anknüpfung (εἰ γὰρ εἰ θεοῦ) zeigt, jedenfalls eine secundäre ist; auch wird es schwerlich bloß der „Judenchrist“ (Vlkm.) sein, dem die Versuchung zum Abfall von dem Einen Gott die höchste dünkt, wie auch dort allein vom Versucher der höchste Preis geboten wird. Freilich erscheint die seit Schleierm. gangbare Erklärung der Umstellung aus der kleinen Reflexion, daß der Weg aus der Wüste nach Jerusalem übers Gebirge führt, wenig ansprechend; eher möchte Luc. mit Vlkm. die Versuchung für die gefährlichste gehalten haben, worin „der Teufel mit Bibelsprüchen ficht und demonstriert“. Fraglich bleibt immer, ob nicht der Heidenchrist Lucas, den alttestamentlichen Sinn des אֱלֹהִים nicht mehr verstehend, das Wort als directes Verbot den Messias (auf den ja oft alttestamentliche Worte, die von dem Κύριος-Jehovah handeln, bezogen werden, vgl. 3, 4) zu versuchen genommen hat, in welchem Sinn es jede weitere Versuchung abschneidet.

(V. 8.) Nach dem Zeugniß der Lucasparallele hat die Quelle auch zur dritten Versuchung in der einfachsten Weise Jesum hinaufgeführt werden lassen d. h. natürlich nicht auf den „Wolkensitz“ des Teufels (Vlkm.), sondern von der Stadt (v. 5) auf die sie umgebenden Berge, wo sich dem Blick eine weite Umschau darbietet und ihm der Teufel alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt.

Die Quelle nahm also noch durchaus keinen Anstoß daran, daß man von den Bergen um Jerusalem her doch nicht alle Reiche der Welt sehen kann, weil sich ihr von selbst verstand, daß, um einen mit dem Besitz der Weltherrschaft zu locken, es nicht darauf ankommt, ihm jedes einzelne Reich in seiner geographischen Lage und Beschaffenheit zur Ocularinspection vorzuführen, sondern ihn auf einen Standpunkt zu stellen, wo sich die weite Welt in ihrer Herrlichkeit vor einem ausbreitet und die Phantasie in die dem Blicke unermessliche Weite alles hineinzaubern kann, was die Welt irgend noch ungesehen von Herrlichkeit besitzt. Daher der Ausdruck τοῦ κόσμου, der natürlich weder Palästina noch die Heidenländer (Vgl. noch Keim, I. S. 561) insbesondere bezeichnen kann, sondern nur die gesammte (natürlich irdische) Schöpfung; daher vor Allem die Betonung ihrer Herrlichkeit. Aber schon unser Evangelist, der wie v. 5 den Teufel Jesum noch einmal (πάλιν) mit sich nehmen läßt, meinte, daß dazu ein sehr hoher Berg (Vgl. Mrc. 9, 2, mit λίαν, wie 2, 16) erforderlich sei, obwohl doch auch der höchste dazu nicht genügen würde. Ist es der Mangel (v. 3) und die Noth (v. 6) des Lebens, die den Messias entweder zum Zweifel an seinem Beruf oder zum Gottversuchen verleiten, so ist er jeder solcher Versuchung für immer enthoben, wenn er sofort in die ihm am Ziel seines gottgeordneten Berufslebens bestimmte Herrscherstellung eingesetzt wird. Dann muß ihm Alles dienen und zu Gebote stehen, nichts kann ihm mehr mangeln oder ihn anfechten. Nichts Geringeres aber ist der Preis, den der Teufel ihm bei der letzten Versuchung bietet: (v. 9.) Dieses will ich dir Alles geben (Bem. die gewählte Wortstellung), wenn du niedergefallen mir huldigst. Er überschreitet keineswegs in prahlerischer Allgemeinheit die Grenzen seines verfügbaren Gebietes (Myr.); denn da er die Herzen der sündigen Menschen lenkt, kann er Alle (Juden wie Heiden) veranlassen, ihm als Herrn anzuerkennen, womit ja der Besitz der ganzen Welt gegeben ist. Aber zuvor soll Jesus ihn als seinen Oberherrn anerkennen, in dessen Namen und nach dessen Willen er regiert, und solches ihm durch seine Huldigung bezeugen. Das bei Luc. fehlende πρεσβών wird der Evangelist (wie 2, 11) hinzugefügt haben, da die Quelle nirgend einen Anlaß bietet, den Teufel leibhaftig Jesu gegenüberstehend zu denken. Auch war es schwerlich im Sinne der Quelle, den Teufel eigentlich göttliche Anbetung fordern zu lassen (deW. Bl.), eine Zumnuthung, die jeder leidlich Fromme mit Abscheu zurückweisen würde. Aus der Antwort Jesu folgt dies keineswegs. (v. 10.) Nicht weil er den Teufel jetzt erst erkennt (deW.), sondern weil dieser jetzt erst eine Forderung ausspricht, die der Fromme nicht anhören darf, weil sie ein directer Eingriff in die Majestätsrechte Gottes ist, herrscht er ihn an: „Hinweg mit dir, Satan!“ und begründet dies durch das Schriftwort Deut. 6, 13: Jehova deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen! Denn das ist eben die Meinung Jesu, daß die Anbetung und der Dienst, der Gott allein gebührt, auch fordert, daß man ihm allein als seinem Oberherrn huldige, indem man jedes zu erstrebende Ziel nur auf den von ihm geordneten Wegen erreicht, daß also das προσκυνεῖν Gottes

im engeren Sinne das *προσκυνεῖν* des Teufels im weiteren Sinne schlechthin ausschließt.¹⁾

Auch Luc., der übrigens das *τοῦ κόσμου* durch das genauere *τῆς οἰκουμένης* (Vgl. 2, 1. 21, 26) erklärt, hebt v. 5 ausdrücklich hervor, daß es sich hier nicht um ein natürliches Schen, sondern um eine Zaubervirkung des Teufels handelt, welcher Jesum in Einem Zeitmoment, also mit Einem Blicke Alles erschauen läßt. Das *ταῦτα πάντα* erläutert er v. 6 treffend durch das ihm so beliebte *ἐξουσία* (Vgl. 20, 20. 23, 7), womit die Herrschervollmacht über alle Weltreiche gemeint ist und woran sich etwas ungefügig, weil lediglich ad syn. auf das contextmäßige Object der *ἐξουσία* bezogen, das *καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν* aus Mth. v. 8 anschließt. Sodann aber begründet er dies Anbieten dadurch, daß dies Alles dem Teufel (von Gott, der die der Sünde verfallene Menschheit seiner Herrschaft dahingiebt) übergeben ist und er es also nach seinem Belieben weiter geben kann. Durch diese offenbare Reflexion des Schriftstellers ist das einfache Wortgefüge der Quelle zerrissen, und wird nun erst v. 7 mit dem nachdrücklichen *σὶ οὖν* die Bedingung eingefügt, unter der jene ganze (*ἐξουσία*) sein werden soll (Bem. das Nachklingen des *πάντα* aus Mth. v. 9 in *πάσα*). Auch Luc. denkt wohl bereits an den Gestus der Anbetung, wie das von ihm hinzugefügte *ἐνώπιον ἑμοῦ* (21 mal im Ev., 15 mal in den Act.) zeigt. In der Antwort Jesu musste der Befehl zum Weichen (mit dem folgenden *γάρ*) natürlich fortfallen, wenn derselbe nicht etwa wirklich schon bei Mth. aus Mrc. 8, 33 eingekommen (Vlkm.), und das *προσκυνήσεις* wird mit Nachdruck vorangestellt.

(V. 11.) Die Erzählung schließt damit, wie der Teufel Jesum verläßt und die Engel zu ihm treten, um ihm dauernd (Bem. das Imp.) zu dienen. Ob die Quelle bereits an ein Bedienen mit Speise dachte (nach Analogie von 1. Reg. 19, 5), wie man gewöhnlich annimmt, ist ganz ungewiß, da in ihr keineswegs das Fasten so bedeutsam hervorgehoben war, daß seine Beendigung den nothwendigen Abschluß der Erzählung bilden müsste. Jedenfalls ist der Sinn dieses Schlusses nur der, daß Gott selbst die Bewährung seines Sohnes in der Versuchung thatsächlich anerkannte und belohnte, indem er ihm seine Diener zum Dienste sandte. Damit hatte er denn die Gewißheit der göttlichen Wunderhilfe, die jedem Mangel abhelfen kann, wo Gott es will (v. 4), und die Gewißheit des göttlichen Wunderschutzes in jeder Gefahr (v. 6); sofern er aber über sie gebieten durfte, eine Herrschaft, die über die Herrschaft aller Weltreiche (v. 8) weit hinausgeht und weit mehr noch, wie diese, ihn vor aller Noth und Gefahr sicher stellte. Er hatte also als Lohn seiner Bewährung viel mehr erlangt, als er in der Versuchung auf falschem Wege zu erstreben abgelehnt hatte.

Das *τότε ἀφίησιν αὐτόν ὁ διάβολος* muß, wie das *τότε παραλαμβάνει αὐτόν* v. 5. 8, Zusatz des Evangelisten sein, zumal *ἀφιέναι* eben noch (3, 15) in der Quelle in ganz anderm Sinne stand und für das einfache Verlassen nie

1) Eben darum ist in dem sonst wörtlich nach den LXX (auch mit dem von ihnen eingefügten *μόνον*) gegebenen Citat das *προσκυνήσεις* statt *φοβήσῃ* (תִּירָה) gesetzt, aber der Acc. beibehalten (Vgl. S. 87 Anm. 2 zu 2, 2). Bem. noch, wie die Quelle in der Erzählung überall vom Teufel redet, aber ihn *σαταῖ* anreden läßt, das in den Reden Jesu nach der ältesten Ueberlieferung (auch bei Mrc.) ausschließlich vorkommt.

in ihr vorkommt. Es wird also in der Quelle nach Luc. geheissen haben: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ διάβολος (Vgl. Mtth. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 und Luc. v. 13, wo nur das einfachere Part. und das Comp. aus v. 2 gesetzt) πάντα πειρασμόν (Vgl. in der Quelle Mtth. 6, 13), dann aber, nach Entfernung des unserm Evangelisten so beliebten, nach dem מַטְטֵי (Vgl. 3, 17) ganz überflüssigen προσῆλθον καὶ (Vgl. v. 3): καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. Schon für Luc. war die Bedeutung dieses Zuges nicht mehr recht verständlich und er ersetzte ihn durch das mit dem πάντα πειρασμόν nicht ganz verträgliche Entweichen des Teufels ἄχει καιροῦ, womit er sein Auftreten in der Leidensgeschichte (22, 3) geschickt vorbereitet. Daß dieser Schluß nicht aus der älteren Quelle stammt (Ew.) und von unserm Evangelisten nach Mrc. 1, 13 geändert ist, zeigt das nur bei Luc. sich findende ἀπέστη ἀπό (2, 37. 13, 27. Act. 5 mal), das ἄχει (bei Luc. 20 mal und ausserdem nur Matth. 24, 38) und insbesondere ἄχει καιροῦ Act. 13, 11 (Vgl. Ev. 21, 24). Wie aus dem veränderten Schluß und der Umstellung der Versuchungen folgen soll, daß Luc. eine andre Quelle benutzte (Myr.), ist nicht abzusehen. Die Uebereinstimmung der Parallelen ist so grofs, daß sie nur aus einer gemeinsamen schriftlichen Grundlage abgeleitet werden kann, und in den Abweichungen von derselben zeigt sich, wie hier, auch sonst häufig der spezifisch lucanische Sprachcharacter.

7. 4, 12—22. Der Antritt des messianischen Lehramts.

(Mrc. 1, 14—20. Luc. 4, 14. 15.)

V. 12: Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. v. 13: καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρά ἐλθὼν κατήκησεν εἰς Καφαρναούμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ, v. 14: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 15: γῇ Ζαβουλὼν καὶ γῇ Νεφθαλείμ ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, v. 16: ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτίᾳ φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς. v. 17: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

V. 18: Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφοὺς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληττον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἀλεεῖς. v. 19: καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλεεῖς ἀνθρώπων. v. 20: οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. v. 21: καὶ προβάς ἐκείθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφοὺς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν· καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς. v. 22: οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ.

V. 12: Die Rept. ergänzt das Subj. ο Ἰησοῦς (L. f.), wie v. 18 (L. f.). — v. 13: Ti. liest hier nach BZ, wie Luc. 4, 16 nach NB: Ναζαρά, wohl mit Recht. Da diese Namensform nur an diesen beiden Stellen und beidemale beim Übergange von der Versuchungsgeschichte zum Lehramt Jesu ursprünglich, so könnte an dieser Stelle in der Quelle Nazara und zwar mit dieser Namensform erwähnt gewesen sein. — Die Emendatoren schreiben Καπερ-

ραουμ (CL I Rept.). — v. 16: Die Rept. *σχοτει*, die Ti. nach NCL I vorzieht, ist, weil diese Form bei Mth. und Luc. die häufigere und mit LXX übereinstimmt, zu verwerfen; das Richtige haben BD. Zu der Verbindung von *φως μεγα* (DLA Rept.) vgl. zu 3, 4. — v. 18. 19: Die Emendatoren schreiben *αλιεις* (DLA Rept.).

(V. 12.) Die Angabe des Mrc., daß Jesus, nachdem Johannes (in die Hände seiner Feinde) dahingegeben, in seiner Heimath auftrat (1, 14), erläutert unser Evangelist pragmatisirend dahin, daß Jesus, als er von diesem Ereigniß hörte, nach Galiläa entwich. Nach seinem stehenden Gebrauch des *ἀναχωρεῖν* (2, 12. 14. 22) meint er offenbar, daß Jesus einem gleichen Schicksale entgehen wollte, und wenn er sich dies auch immerhin so zurechtgelegt hat, daß Jesus in dem entlegnen Galiläa der Aufmerksamkeit der Feinde weniger ausgesetzt war, als in der Gegend, wo der Täufer gewirkt hatte (Myr.), so bleibt diese Combination dennoch undenkbar, da er sich so gerade in das Herrschaftsgebiet des Herodes begab, der den Täufer gefangen gesetzt hatte (14, 3). Daß er der „jerusalemischen Hierarchie“ aus dem Wege gehen wollte, die nach unserm Evangel. gar nicht mit Johannes in Conflict gekommen war, oder gar „den Volksmassen“, die er sofort in Galiläa um sich versammelt (v. 25), daß „in der Heimath, wo er festen Boden unter sich fühlte und jedenfalls (?) freiere Bewegung fand, die veränderten Verhältnisse ihn schützen mussten“, von alledem, wodurch Keim (I, S. 589) dieselbe denkbar machen will, weiß unser Text nichts. (v. 13) Ebenso hat sich der Evangelist aus der Art, wie bei Mrc. ein großer Theil der galiläischen Wirksamkeit Jesu sich um Capharnaum dreht, wohin Jesus immer wieder zurückkehrt, die Vorstellung abstrahirt, daß Jesus seine Vaterstadt Nazaret verließ und förmlich nach Capharnaum übersiedelte (*ἐλθὼν κατοίκησεν*, wie 2, 23), obwohl sonst die evangelische Ueberlieferung von einem festen Wohnsitze Jesu in dieser Stadt nichts weiß, von dem auch Luc. 4, 31 (Vgl. v. 23) und Joh. 2, 12 nicht im Entferntesten handeln, und den auch Hilg. mit 8, 20 im Widerspruche findet. Die Stadt wird im Vorblick auf die folgende Prophetenstelle bezeichnet als die am (galiläischen) See in dem Gebiet (2, 16) von Sebulon und Naphthali belegene. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sie grade an der Grenzscheide der beiden Stammgebiete lag (Myr.), die damals schwerlich mehr bekannt war, sondern nur, daß sie in der Gegend lag, welche ehemals diese beiden Stämme einnahmen. (v. 14. 15.) Der Evangelist findet nemlich in der Wahl dieses Mittelpunkts für die Wirksamkeit Jesu die Erfüllung einer Weissagung (Vgl. zu der Citationsformel 2, 17), welche grade dieser Gegend das Aufgehen des Heils zur messianischen Zeit verhieß (Jes. 8, 23. 9, 1). Die Stelle ist sehr frei, aber mit offenbar selbstständiger Benutzung des Urtextes citirt, obwohl nicht ganz ohne Einfluß der LXX. Aus der Schilderung des Elends, welches auf diesen Landstrichen lastete, nimmt der Evangelist nur die Bezeichnung derselben auf, die nun das Subject für die Aussage in v. 16 bildet. Voran steht die durch v. 13 vorbereitete Bezeichnung als das Land Sebulons und Naphthali's, wovon aber mit Bezug auf die Lage Capharnaums näher der seewärts belegene Strich abgegrenzt wird, dann nimmt aber der Evang. auch die im Urtext daneben

erwähnten Gegenden des jenseitigen Landes und Obergaliläas auf, weil Jesus ja von Capharnaum aus vielfach seine Wirksamkeit über den See hin südostwärts und über Galiläa nordwestwärts ausdehnte. Hat er doch deutlich genug schon v. 13 angedeutet, daß es nicht die Wahl der Stadt, sondern der Gegend, in welcher die Stadt lag, war, was ihm auf Grund der Prophetenstelle so bedeutsam für die Wirksamkeit Jesu erschien. Für ihn, der schon Cp. 2 die fernen Heiden dem Messias huldigen liefs, während derselbe von dem Herrscher in Israel verfolgt wurde, war es aber doppelt bedeutsam, daß sein nächster Wirkungskreis verheißungsmässig nicht der Sitz der Hierarchie und seine Umgebung war, sondern Capharnaum mit dem jenseitigen Lande und seinen Heidenstädten (Vgl. die Decapolis v. 25), sowie mit dem diesseitigen, dessen Name schon an seine gemischte Bevölkerung erinnerte.¹⁾ (v. 16.) Als Apposition zu dieser Bezeichnung der Oertlichkeit tritt nun die Bezeichnung der sie bewohnenden Bevölkerung ein, welche als in Finsterniß sitzend characterisirt wird, um dann von ihr auszusagen, daß sie ein Licht sah und zwar ein großes (Bem. die nachdrückliche Wortstellung). Im Parallelismus wird dann, was damit gegeben, noch einmal dahin resumirt, daß denen, die im Todesland und (damit im) Todesschatten saßen, ihnen gerade ein Licht aufging.²⁾ Im Urtext war das Licht einfach das gangbare Symbol des Heils, wie die Finsterniß des Unheils und Elends, der Todesschatten daher die Finsterniß, welche das größte Uebel, der Tod, verbreitet. Auch hier

1) Daß die Namen nicht vocativisch zu nehmen sind, sondern als Nominative, ist jetzt allgemein anerkannt. Zu dem artikellosen $\gamma\eta$ *Zαβουλόων* vgl. 2, 6. 20. Der Evangel. hat offenbar den Urtext im Auge, wo beidemale $\alpha\eta\tau\eta\iota$ steht, während bei den LXX $\chi\omega\sigma\alpha$ und $\eta\gamma\eta$ wechseln. Nur aus ihm erklärt sich auch das ungriechische $\delta\delta\omicron\nu$ *θαλάσσης*. Er nahm das $\delta\delta\omicron\nu$, das die LXX ganz frei umschreiben, so, daß $\delta\delta\omicron\nu$ den Sinn von versus ausdrückt, in welchem Sinne es die LXX oft durch den structurlosen Acc. abs. geben (1. Reg. 8, 48. 2. Chron. 6, 38). Daß er das $\delta\delta\omicron\nu$ *עבר הירדן* (*πέραν τοῦ Ἰορδ*), ganz als selbstständiger Ländernamen behandelt, wie bei Mrc. 3, 8) nur mit aufgenommen habe, weil es in der prophetischen Stelle mitsteht (Myr.), ist bei der freien Behandlung der Stelle ganz unwahrscheinlich. Der Einfluß der LXX zeigt sich deutlich in der Wiedergabe des $\delta\delta\omicron\nu$ *הגליל* (Kreis der Heiden, zur Bezeichnung einer Gegend, wo die Bevölkerung stark mit Heiden gemischt war), da diese $\delta\delta\omicron\nu$ auch sonst durch *Galiläa* wiedergeben (Vgl. Jos. 20, 7. 21, 32 u. öfters). Allerdings lag dem Evang. diese Wiedergabe mit Bezug auf v. 12 besonders nahe; doch ist das Zusammentreffen hier kaum zufällig.

2) Daß der Evangelist, wie die LXX, die partizipiale Bestimmung zu $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ *ההלכים* durch den Sing. wiedergiebt, beweist noch nicht ihre Berücksichtigung, wie das aus dem Parallelglied sich so leicht ergebende $\alpha\alpha\eta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ nicht aus Psalm 107, 10 stammen darf. Dagegen ist die Uebersetzung von $\alpha\alpha\eta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ *בארץ* wohl durch die LXX veranlasst, die das Genitivverhältniß übersehen (*ἐν χώρᾳ οὐκ ἴστωσαν*) und deren ganz ungeschickten Ausdruck der Evangelist durch Einschlebung des *καί* erträglicher zu machen gesucht hat, das wohl auch nicht aus der Psalmstelle abgeleitet werden darf. Dabei hat er denn schwerlich an eine Hendiadys (deW. Bl.) gedacht, sondern *θανάτου* zu beiden Substantiven beziehen wollen, so daß die, welche im Lande des Todes sitzen, zugleich als in dem Schattendunkel, welches der Tod überall verbreitet, sitzend gedacht sind. Das $\alpha\alpha\eta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma (frei nach dem hebr. *על־הים*), das hier durch die Stellung am Satzschluß seinen Nachdruck bekommt, hebt noch einmal hervor, daß so Elenden, die es am wenigsten mehr hoffen konnten, das Licht aufging. In dem Praet. proph. versetzt sich der weissagende Prophet in die Zukunft, in der die Heilsthatsache bereits vollendet vor ihm steht. Zum $\alpha\alpha\eta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ vgl. das $\alpha\alpha\eta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 2, 2. 9.$

aber ist das Licht gewiß nicht von der durch Christum gebrachten Erleuchtung verstanden, da zwar sofort die Predigt Jesu folgt (v. 17), dieselbe aber nicht als Belehrung über die Wahrheit, sondern als Paränese und Heilsvverkündigung characterisirt ist. Ebenso kann, da hier der Tod ein selbstständiger Begriff geworden und die Vorstellung des geistigen Todes (Myr.) dem Evangelisten gewiß ganz fern liegt, der Tod nur als der Gipfelpunkt des Elends gedacht sein, dem das Land verfallen war und dessen dunkle Schatten von dem Sonnenaufgang des messianischen Heiles verscheucht werden.

(V. 17.) Von da an nun (נִּתְּנָה Pslm. 93, 2 LXX. Vgl. 16, 21. 26, 16), daß Jesus der Weissagung gemäß sich in diesen Gegenden ansiedelte, fing er an zu verkündigen und zu sprechen, wie nach 3, 2 schon der Täufer gesprochen hatte. Offenbar nur durch Marcus verleitet, welcher seinen Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu naturgemäß an dem Zeitpunkt beginnt, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung desselben eintrat, hat unser Evang. diesen Zeitpunkt überall für den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu genommen und als solchen markirt. Und nur, indem er die 1, 15 von Marc. formulirte Summa der Predigt Jesu, die er bereits 3, 2 antizipirt hat, hier mit derselben Modification aus ihm aufnimmt, entsteht die trotz Keim (Vgl. I, S. 498) gewiß sehr unwahrscheinliche Vorstellung, als ob Jesus wörtlich mit derselben Bußpredigt begonnen habe, wie der Täufer. Tritt doch schon bei Mrc. viel klarer hervor, wie der eigentliche Inhalt der Predigt Jesu die Reichsverkündigung war, wenn er auch als Bedingung der Theilnahme am Reich die Sinnesänderung fordern musste, und doch nicht diese allein. Uebrigens scheint der Hinweis auf die Erfüllung der Zeit (Mrc. 1, 15) den Evangelisten bewogen zu haben, hier gerade die Nachweisung einer Weissagungserfüllung (v. 14—16) einzuschalten, mit der jene natürlich gegeben ist.

(V. 18.) Da Jesus bei seiner Wirksamkeit, wie sie im ersten Haupttheil näher beschrieben werden soll, vielfach von Jüngern umgeben auftritt und diese Jüngerbegleitung für den Evangelisten bereits wesentlich mit zu dem Bilde des Messias in seiner Amtswirksamkeit gehört, so war es ihm willkommen, daß Mrc. seine Erzählung mit der Berufung des Petrus und seiner Genossen begann, und er benutzt diese Geschichte, um damit die Darstellung seines Amtsantritts und so die Vorgeschichte überhaupt abzurunden. Allein so wörtlich er bis auf kleine stilistische Aenderungen die Erzählung des Mrc. reproducirt, so fehlt es doch nicht an Spuren, welche die Hand des reflectirenden und den Leser orientirenden Bearbeiters zeigen. Während Marcus uns mit seinem παράγων gleich in medias res versetzt, läßt er Jesum, der ja in der Seestadt wohnt (v. 13), am nahen See Galiläas entlang umherwandeln und hebt sofort hervor, daß es ein Brüderpaar war, das er dort mit dem Werfen des Netzes in den See (wie er den Ausdruck des Mrc. erläutert) d. h. mit dem Fischfang beschäftigt sah, weil sie Fischer waren. Den Simon bezeichnet er gleich hier als den, der später in christlichen Kreisen (Vgl. die Acta) den Namen Petrus führte (τὸν λεγ., wie 1, 16), die

schleppende Wiederholung des Namens aber ersetzt er durch das Pronomen. (v. 19. 20.) Dann erzählt er, wie er liebt, den Aor. mit dem Präsens wechselnd (Vgl. zu v. 5), wie Jesus zu ihnen sagt: „Auf, hinter mir her! und ich will Euch zu Menschenfischern machen“, wobei er das freilich nur scheinbar überflüssige *γενέσθαι* (Vgl. Mrc. S. 56) weglässt. Sie aber gingen darauf ein, ihren Beruf mit dem ihnen gebotenen höheren Analogon desselben zu vertauschen, und sofort, die Netze verlassend, folgten sie ihm (Bem. den einfachen Aor. statt des gewählten Imp. bei Mrc.). (v. 21.) Nun hören wir, wie Jesus von dem Ort, wo er das erste Brüderpaar traf (*ἐκείθεν*, ein Lieblingszusatz des Evang.), weiterfortgehend andre zwei Brüder sah (Vgl. zu v. 18), die er wörtlich wie Mrc. bezeichnet, auch wieder mit dem nun ganz überflüssigen *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*, und zwar im Fahrzeug ihre Netze ausbessernd mit ihrem Vater Zebedäus, wie er hinzufügt, weil die Anwesenheit desselben nachher in der aus Mrc. entlehnten Erzählung vorausgesetzt wird. Auch sie berief Jesus, aber v. 22 verlässt der Evangelist ganz die so fein nuancirte Darstellung seines Vorgängers (Vgl. Mrc. S. 57), um stärker hervorzuheben, daß sie, genau wie jene ersten Brüder (v. 20), sofort das Fahrzeug (wie jene die Netze) und dazu ihren Vater verlassend, ihm nachfolgten (Vgl. Näheres zur Kritik dieser Bearbeitung des Marcustextes bei Mrc. S. 56. 58.)

Erster Theil.

4, 23 — 9, 34.

Was der Evangelist in seinem ersten Haupttheile bringen will, giebt er selbst an, indem er als eine Art Ueberschrift eine allgemeine Schilderung der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu mit ihren großen Erfolgen vorausschickt, die im Folgenden nur durch concrete Einzelheiten illustriert werden soll. Man verkennt die Bedeutung dieser Worte im Organismus des Evangeliums, wenn man in ihnen eine Einleitung zur Bergrede sucht (Myr.), oder sich beklagt, daß hier der ganze Erfolg Jesu von vornherein antizipiert wird (Hilg.). Dieselben characterisiren die Wirksamkeit Jesu überhaupt, wie sie im Folgenden im Einzelnen dargestellt werden soll, und zwar allerdings in seiner früheren Zeit, was aber keineswegs ausschließt, daß ihre hier geschilderten Erfolge sich erst allmählig herausstellten.

4, 23. 24. Die Ueberschrift.

V. 23: *Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπειῶν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.* v. 24: *καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους [καὶ] δαμονιζομένους καὶ σελήνιαζομένους καὶ παραλντικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.*

V. 23: Die Verbindung des *περιῆγεν* c. Acc. (DA Rept.) ist aus 9, 35. 23, 15. Mrc. 6, 6. Das Subj. *ο Ἰησους*, das hier N mit den Emendatoren (Rept.) hinzugefügt, hat Ti. mit Recht bloß nach B k gestrichen. — v. 24: Das *καὶ*, das BC. cop. auslassen, kann leicht vor *δαμ.* ausgefallen sein, ist aber wahrscheinlicher nach den umstehenden *καὶ* hinzugefügt.

(V. 23.) Aus Mrc. 1, 39 wusste der Evangelist, daß Jesus gleich nach seinem ersten Besuche in Capharnaum eine Wanderung antrat, die ihn nach ganz Galiläa führte, und daß er dabei in ihren (*αὐτῶν*, ad syn. auf die Bewohner Gal.'s bezogen) Synagogen predigte. So kann er also die Wirksamkeit Jesu als ein Umherziehen in ganz Galiläa schildern (Bem. das Imp. *περιῆγεν*), und die eine Seite derselben, seine Lehrthätigkeit, als ein Verkündigen der frohen Botschaft, welche Mrc. 1, 14 als das Object seiner Verkündigung ein für alle mal bezeichnet hatte. Nur hebt unser Evangelist ausdrücklich hervor, daß es eine

frohe Botschaft vom Reiche (gen. obj.) war; denn wenn auch der zum König Israels bestimmte (Cp. 1. 2) zunächst wie ein Prophet mit Lehren beginnt, so muß doch der Gegenstand dieses Lehrens von vornherein das Reich gewesen sein, das er einst in Israel aufzurichten und als König zu beherrschen beabsichtigte. Wenn aber Marcus 1, 39 neben dem Verkündigen speziell des Dämonen-austreibens gedenkt, so hat unser Evangelist ganz richtig gesehen, daß damit nur die hervorragendste unter den Heilwirkungen Jesu besonders hervorgehoben sein soll, und er beschreibt daher die andre Seite der Wirksamkeit Jesu umfassender dahin, daß er jede Krankheit und jede Schwachheit (Deut. 7, 15. 28, 61: לְכָל־חֵלַי LXX) im Volke heilte. Das ἐν τῷ λαῷ gehört nicht zu θεραπεύων (deW. Myr.), wo es ja völlig bedeutungslos, sondern verbindet sich eng mit den artikellosen Substantivis und bestimmt das πᾶσα näher dahin, daß er jede im Volke vorhandene Krankheit und Schwachheit heilte. So hat der Messias sich von vornherein seinem Volk gewidmet, und doch konnte seine Wirksamkeit gleich jetzt nicht auf Israel beschränkt bleiben. (v. 24.) Wenn Mrc. gleich von der ersten Dämonenaustreibung Jesu berichtet, daß das Gerücht von ihr εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας hinausging (1, 28), so hat dies unser Evangelist wahrscheinlich, wie die meisten Ausleger (Vgl. Mrc., S. 63), von der Umgegend Galiläas verstanden und nennt daher gleich hier das Nachbarland Syrien als dasjenige, bis zu welchem das Gerücht weiter fortging (Bem. das ἀπὸ ἧλθ. statt ἐξ ἧλθ. nach der Vorliebe des Evang. für das ἀπό, vgl. S. 47). Nun werden es also nicht bloß Galiläer, sondern auch Bewohner des benachbarten Syriens sein, von denen es heißt, daß sie (auf dies Gerücht hin) alle, die an mannigfaltigen Krankheiten litten und mit Qualen behaftet waren, insbesondere die Dämonischen zu ihm brachten. Auch hier ist es lediglich die Schilderung von dem Zudrang der Kranken in Simon's Haus (Mrc. 1, 32), welche dem Evangelisten vorschwebt.¹⁾ Wie er mit den Leidenden überhaupt die mit Qualen behafteten verband, weil seine andre Quelle gleich anfangs von einem solchen δεινῶς βασανιζόμενος erzählte (8, 6), so fügt er zu den Dämonischen die Mondsüchtigen, weil dieselbe Quelle 17, 15 einen solchen geheilt werden ließ und Mrc. diese Krankheit ebenfalls auf dämonische Besessenheit zurückführte (Vgl. Mrc., S. 307); endlich schließt er daran als ein besonders häufiges Leiden noch das der Gelähmten (Vgl. 8, 6. 9, 2). Indem er schließlicly noch einmal bemerkt, daß

1) Daher das überhaupt nur noch aus Mrc. entlehnte κακῶς ἔχοντες, das wie Mrc. 1, 34 mit dem diesem so charakteristischen ποιζήλαις νόσοις verbunden wird. Daß dieses nicht zu συνεχομένους (Myr.) gezogen werden darf, zeigt das Fehlen eines Artikels vor diesem Worte, das also mit dem Einen Begriff ausdrückenden und darum sehr wohl durch einen Dativ bestimmbar κακῶς ἔχοντας unter dem gemeinsamen Artikel τοῖς zur Bezeichnung Einer Kategorie (Vgl. zu 3, 7) verbunden wird. Um so wahrscheinlicher ist es, daß sich im ursprünglichen Text die artikellosen Bezeichnungen der Einzelkrankheiten appositionell (ohne καί, wie in BC) anschlossen, wobei zu bemerken, wie Mtth. die Dämonischen nicht mehr nach Mrc. als eine besondere Kategorie neben die κακῶς ἔχοντες stellt, sondern sie nur als Hauptart derselben betrachtet. Bem. noch, wie das ἐφερον πρὸς αὐτόν Mrc. 1, 32 durch das unserm Evang. so geläufige προσήμεγκαν αὐτῷ (8, 16. 9, 32. 14, 35. Vgl. 2, 11. 22, 19) ersetzt wird.

Jesus sie heilte, will er offenbar hervorheben, daß Jesus seine Heilthaten nicht nur den Kranken seines Volkes (v. 23), sondern ohne Unterschied auch denen zu Theil werden liefs, die aus dem Nachbarlande zu ihm gebracht wurde.

1. 4, 25—7, 29. Die Bergrede.

(Vgl. Tholuck, die Bergrede Christi. 5. Aufl. 2. Abdruck. Gotha 1872.)

Indem nun der Evangelist zunächst die Lehrthätigkeit Jesu an einem hervorragenden Beispiel illustriren will, greift er zu der ersten gröfseren Rede seiner apostolischen Quelle. Da dieselbe aber keine Synagogenpredigt war, wie er dergleichen v. 23 erwähnt hatte, sondern schon dort als Bergrede bezeichnet gewesen sein muß (s. u.), so muß er zunächst darstellen, wie es zu solchen Reden unter freiem Himmel kam.

4, 25—5, 2. Einleitung zur Bergrede.

V. 25: *Καὶ ἤκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱερουσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.* 5, 1: *Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* v. 2: *καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.*

V. 1: Das *προσῆλθαι* kommt nur hier in NB(Ti.) vor, sonst nur dreimal bei B, 9mal in keinem der ältesten Cdd.; ebenso nur vereinzelt *ἔλθαι*, *ἀπῆλθαι*, dagegen *εἰσηλθόν*, *ἐξηλθόν* ausschliesslich. Vgl. zu Mrc. 6, 40. Das bei Mth. so häufige abundante *αὐτῷ* ist wohl in B ausgefallen.

(V. 25.) Nicht blofs nemlich das Heilsbedürfnifs trieb die Massen zu Jesu, auch sonst folgten ihm viele Volkshaufen (*ὄχλοι πολλοί*, ein Lieblingsausdruck unsers Evang., vgl. S. 46) nach, was nur den Zweck gehabt haben kann, seine Reden anzuhören. Das ergab dann von selbst Situationen, wie sie die Rede der Quelle voraussetzte. Der Evangelist schließt sich aber auch hier bei der näheren Ausmalung einer solchen an Mrc. an, der 3, 7. 8 eine solche Volksversammlung um Jesum beschrieb und zwar auch grade vor der Besteigung der Berghöhe (v. 13). Indem er schildern will, wie die Volkshaufen von allen Seiten her kamen, beginnt er der Natur der Sache nach, wie Mrc., mit Galiläa, läßt dann aber erst die bei Mrc. 5, 20. 7, 31 erwähnte Dekapolis folgen, die jenseits des Sees Galiläa gegenüberliegt, und dann erst das südlich gelegene Judäa, dem er wie 3, 5 die Hauptstadt voranstellt, sowie endlich Peräa (Vgl. zu v. 15). Das in der evangelischen Geschichte sonst nicht vorkommende Idumäa und das entlegene Gebiet von Tyrus und Sidon läßt er fort, alle Ortsbezeichnungen aber verbindet er wieder (Vgl. zu v. 24) unter dem Einen von *ἀπὸ* abhängigen Artikel. (5, 1.) Als Jesus aber die so ihm nachfolgenden Haufen sahe, stieg er hinauf auf den Berg d. h. auf die Berghöhe im Gegensatz zu dem Thal oder der Ebene, in der Jesus einherziehend gedacht ist, als diese Volksversammlung sich bildete. Daß dieses zuvor nicht erwähnt ist, zeigt eben nur, daß der Evangelist

nicht selbstständig schreibt, sondern schon in seiner Quelle erwähnt fand, wie Jesus den Berg bestieg, als er die folgende Rede hielt.¹⁾ Wenn er dies aber durch den Anblick der Volkshaufen motivirt, so kann er nur denken, daß dort für die Menge besserer Raum war, sich um ihn zu lagern und ihm zuzuhören; denn sofort setzt sich Jesus daselbst nieder, wie er nach Mrc. 4, 1. 9, 35. 13, 3 beim Lehren zu thun pflegte. Umsomehr fällt nun auf, daß nicht erzählt wird, wie die Volksmassen sich um ihn lagerten, sondern wie seine Jünger zu ihm (Vgl. zur Constr. 1, 20) herzutraten (*προσῆλθον*, wie 4, 3. 11) und er sie lehrte, obwohl doch jene nach 7, 28 wirklich als Mitzuhörer gedacht sind und die ganze Rede nur darum in eine Situation wie Mrc. 3, 7. 8 versetzt ist (4, 25), um ihr dieses umfassende Auditorium zu geben. Er muß also die Rede in seiner Quelle auch bereits an die Jünger gerichtet vorgefunden haben, und damit waren dort die Anhänger Jesu gemeint, die ihm auf seinen Wanderzügen mehr oder weniger dauernd nachfolgten, um seine Worte zu hören (Vgl. Luc. 14, 26. 27 und dazu Mrc. S. 289). Der Evangelist aber, der *μαθηταί* nur im engeren Sinne braucht von denen, die, wie die beiden Brüderpaare 4, 19. 21, in die ständige Begleitung Jesu berufen wurden, denkt hiebei an jene vier und die etwa nach ihnen inzwischen in ähnlicher Weise berufen waren. Diese sollen vor Allem sein Wort hören (Vgl. seine Einschaltung 5, 13—16), wenn dasselbe auch zum größten Theile mit für die Volkshaufen bestimmt ist, die er offenbar um sie herum sich lagernd denkt. (v. 2.) Mit großer Feierlichkeit, wie sie der Bedeutung der großen Rede entspricht, schildert nun der Evangelist, wie Jesus seinen Mund aufthat (Vgl. Hiob 3, 1: *פָּתַח אֶת-פִּי* I.XX) und sie lehrte, indem er die folgende Rede hielt (*λέγων*).

Die Quelle muß also, vielleicht nachdem sie vorausgeschickt, wie Jesus von Nazara (Vgl. die textkrit. Note zu 4, 13) an den galiläischen See ging, die Rede damit eingeleitet haben, daß er auf die (dort befindliche) Berghöhe stieg und zu seinen Jüngern sprach. Vielleicht klingt in dem Imp. *ἐδίδασκεν*, wenn dasselbe nicht andeuten soll, daß die folgende Rede dem Evangelisten wesentlich ein Beispiel der Lehrweise Jesu ist, noch das *וַיִּלְמַד* der Quelle (Luc. 6, 20: *ἐλέγεν*, vgl. 3, 7) wieder. Dies wird aber vollständig durch Luc. bestätigt; denn nur daraus erklärt sich, weshalb er diese Rede grade da einschaltet, wo er bei Mrc. die in der Quelle angegebene Situation (Jesum auf dem Berge, von dem weiteren Jüngerkreise umgeben: 3, 13 = Luc. 6, 12. 13) vorfand. Denn daß er die Rede nicht etwa auf die auserwählten Zwölfe bezogen, was schon durch den Inhalt, den sie bei ihm erhält, ausgeschlossen, folgt einfach daraus, daß er ausdrücklich die Apostelwahl durch

1) Natürlich soll nicht gesagt sein, daß *τὸ ὄρος* hier gleich *ἡ ὄρευνή* ist; aber ganz wie hier steht es Gen. 19, 17. 19. 30 (LXX) von der Berghöhe im Gegensatze zum Thale; und auch Gen. 36, 8. 9 kann es doch wohl nicht einen einzelnen Berg bedeuten (Myr.), da ja das ganze Volk der Edomiter darauf wohnend gedacht ist. Diese Bedeutung macht aber hier der Art. unmöglich, der so wenig wie Mrc. 3, 13 (Vgl. Mrc. S. 117) den dort befindlichen Berg (Myr.) bezeichnen kann, da ja keine Localität angegeben ist, in der Jesus die Volkshaufen sahe, oder gar den bekannten Berg schlechthin (deW.).

die Umstellung von Mrc. 3, 7—11 von der Rede getrennt hat (6, 17—19). Vielmehr ist sie nach 6, 20 ausdrücklich an denselben weiteren Jüngerkreis gerichtet, aus dem Jesus v. 13 die Zwölf auserwählt hat, und wenn trotzdem auch er die v. 17. 19 erwähnte Volksmenge zu Mitzuhörern macht (7, 1), so geschieht dies eben nur, weil er dieselbe nun einmal in dieser Situation bei Mrc. vorfand und dieselbe auch ihm ein würdiger Zuwachs des Auditoriums für diese Rede zu sein schien. Wie anders als im ersten Evang. trotzdem die Szene bei ihm sich gestaltet, erhellt daraus, daß er auch den engeren Jüngerkreis nach v. 17 als einen großen Haufen denkt, während dort es jedenfalls nur eine kleine Zahl berufener Jünger ist, die Jesum umsteht (5, 1). Uebrigens hat Luc. vielleicht bereits das *τὸ ὄρος* der Quelle von einer einzelnen Bergspitze genommen, auf der die größere Volksmenge nicht mehr Platz fand; denn er läßt Jesum auf einen ebenen Platz (der Berghöhe) herabsteigen (v. 17: *τόπος πεδινός*, was weder dem Wortlaut, noch der eben erörterten Composition des Evang. nach die Thalebene im Gegensatz zur Berghöhe bezeichnen kann), um dort erst ihre Kranken zu heilen (v. 18. 19), ehe er zu reden beginnt. Bem., wie eben so feierlich (*ἐπάρας τοὺς ὄφθ. εἰς τοὺς μαθ.* v. 20) und doch so ganz anders als der erste Evang. Luc. die Rede einleitet; nicht einmal, daß Jesus sich niedersetzte (Mth. 5, 1), bemerkt er, obwohl es freilich auch dadurch nicht ausgeschlossen ist, daß er nach v. 17 stehend die Kranken heilte. Daß beiden Evangelisten die Rede in der apostolischen Quelle vorlag und nicht in dem angeblichen Urmarcus (Hltzm.), habe ich bereits Jahrb. 1864, S. 52—65 nachzuweisen gesucht. Wenn sie dort die erste der mitgetheilten Reden bildete, so folgt daraus allerdings, daß sie der früheren Zeit Jesu angehört; aber weder damit, daß sie unser Evang. gleich hier als hervorragendes Beispiel der Lehrweise Jesu bringt, noch daß sie Luc. nach schriftstellerischer Combination bei Mrc. 3, 19 einreicht, ist irgend etwas über ihre Zeitstellung ausgesagt, weshalb die Entscheidung für jenen (deW.) oder diesen (Bl.) gleich grundlos ist.

a) Die Seligpreisungen.

Matth. 5, 3—16.

V. 3: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 4: μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. v. 5: μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. v. 6: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. v. 7: μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. v. 8: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται. v. 9: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται.

Luc. 6, 20—26.

V. 20: — μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. v. 21: μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. v. 22: μακάριοι ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφροίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. v. 23: χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολλὸς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφῆταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

v. 10: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἔνε-
 ζεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ
 βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 11: μακά-
 ριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ
 διώξωσιν καὶ ἐλπῶσιν πᾶν πονηρὸν
 καὶ ὑμῶν ψευδόμενοι ἔνεκεν ἑμοῦ.
 v. 12: χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ
 μισθὸς ὑμῶν πολλὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
 οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας
 τοὺς πρὸ ὑμῶν. v. 13: ὑμεῖς ἐστέ τὸ
 ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ,
 ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει
 εἶτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι
 ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. v. 14: ὑμεῖς
 ἐστέ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται
 πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη·
 v. 15: οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέα-
 σιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ
 τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς
 ἐν τῇ οἰκίᾳ. v. 16: οὕτως λαμψάτω
 τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,
 ὥπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα
 καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν
 τοῖς οὐρανοῖς.

v. 24: πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλου-
 σίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παρακλήσιν
 ὑμῶν. v. 25: οὐαὶ ὑμῖν οἱ ἐμπε-
 πλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ
 οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ
 κλαύσετε. v. 26: οὐαὶ ὅταν καλῶς
 ἐλπῶσιν ὑμᾶς πάντες οἱ ἄνθρωποι·
 κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποιοῦν τοῖς
 ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.
 (Luc. 14, 34: καλὸν οὖν τὸ ἅλας·
 ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν
 τίνι ἁρτυθήσεται; v. 35: οὔτε εἰς
 γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν.
 ἔξω βάλλουσιν αὐτό. ὁ ἔχων ὥτα
 ἀκούτω.)

(Luc. 11, 33: οὐδεὶς λύχνον ἄψας
 εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν
 μόδιον, ἀλλὰ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα
 οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς (Ti.: φέγ-
 γος) βλέπωσιν.)

V. 5 stellt Ti. nach D. it. vor v. 4; allein es ist kein Grund der Umstellung in den ältesten Codd. erkennbar, während die Verbindung der *πραῖς* mit den *πτοχοῖ* (Vgl. das hebr. עֲשֵׂה צְדָקָה) so nahe lag, wie die der Verheissung des Himmelreichs mit der des Erdbesitzes. — v. 9: Ti. streicht nach NCD it. das *αὐτοῖ*, das aber vor *οἱ* leicht unterging und gewiss in der so conform gebildeten Makarismenreihe nicht fehlte. — v. 10: B hat *ερεξα* hier und vor *μου* v. 11, wie 19, 29 ND und 19, 5 SBLZ (Ti.) nur noch vor Cons., während sonst vor Vokalen überall *ερεξεν* steht (10, 18. 39. 16, 25). — v. 11: Das *ρημα* (C. / Rept.) ist offenbar erklärender Zusatz. — v. 13: Cod. S liest fast überall *το αλα*, wie D hier pr. loc. und bei Luc. bis, bei Mrc. L. /, weshalb es Ti. rezipiren will. Vgl. zu Mrc. 9, 50. Die Auflösung der Partizipialconstr. (D. / Rept: *βληθῆναι ἐξω καὶ*) ist eine Lieblingsänderung der Emendatoren und besonders häufig in D.

Die Bergrede begann mit Seligpreisungen. Schon hierdurch war sie ein charakteristisches Beispiel der ganzen Lehrweise Jesu, der, was er auch gelegentlich zu fordern oder zu lehren hatte, doch zuletzt gekommen war, die frohe Botschaft vom Reich (4, 23) d. h. von der bevorstehenden Vollendung der Theokratie zu verkündigen, in welcher Israel die Fülle alles Heils erwartete. Indem er selig preist die, welche an diesem Reiche Antheil empfangen, stärkt er in seinen Anhängern die Gewissheit, daß er gekommen sei, in dem nahenden Gottesreiche die Erfüllung aller Verheissung und Hoffnung des Volkes herbeizuführen. Indem er aber in den einzelnen Seligpreisungen die Bedingungen für die Theilnahme an diesem Reiche näher entwickelt und die wesentlichsten Güter aufzählt, welche auf Grund derselben im Gottesreiche ertheilt werden, erhält er Gelegenheit, indi-

rect seinen Anhängern das wahre Wesen dieses Reiches zum Bewußtsein zu bringen.

(V. 3.) Mit einem tiefsinnigen Oxymoron eröffnet Jesus die Reihe der Makarismen. Es scheint doch, als müsse man, um Antheil an der Heilsvollendung hoffen zu dürfen, irgend welche besondere Vorzüge besitzen, mag man dieselben nun mehr in der Abkunft von den erwählten Stammvätern (3, 9) oder in der vollkommensten Erfüllung der im Gesetz an Israel gestellten Forderungen suchen. Statt dessen beginnt Jesus die Armen selig zu preisen (Vgl. Psalm. 1, 1: אֲשֶׁר יִשָּׁאֲוּ), und zwar nicht in dem Sinne, in welchem wohl auch die Propheten grade der von äußerem Elend gedrückten Nation das Heil verkündigten (Jes. 61, 1) oder den niedrigen Klassen, unter denen sich noch am meisten laute Frömmigkeit erhalten hatte, die gnadenreiche Umkehrung ihres Looses zusagten (Psalm. 22, 27). Denn jede Beziehung auf leibliche Armuth oder äußeres Elend wird gefissentlich abgeschnitten durch den Dativ der näheren Bestimmung, welcher die hier gemeinte Armuth auf das Gebiet des geistigen Lebens beschränkt. Es wird nur die Pointe des Ausdrucks geschwächt, wenn man sagt, dies sei vom Bewußtsein des Subjects aus gemeint (Myr.: die ihrer geistigen Armuth sich bewußten) oder es sei eine Amphibolie anzunehmen (Thol.: die Armen, die sich auch geistig arm fühlen); denn diese Pointe liegt grade darin, daß nicht die, welche irgendwelche geistige Vorzüge besitzen, sondern die, welche im Gebiet des geistigen Lebens Mangel haben, zum Gottesreich berufen sind (Vgl. Mrc. 2, 17). Es folgt daraus eben, daß dies Reich zuerst und zunächst ein Reich geistiger Güter ist, mit welchen es einen vorhandenen Mangel auszufüllen kommt, daß darum der, welcher keinen Mangel an jenen Gütern hat, weder danach verlangen noch es wahrhaft würdigen kann. Ob es solche giebt, kommt dabei gar nicht zur Frage; gewiß ist nur, daß wer sich für einen solchen hält, gleich die erste Seligpreisung gar nicht auf sich beziehen kann. Darin liegt denn freilich, daß der geistig Arme, den Jesus meint, sich dieser Armuth auch bewußt sein muß; aber dies Moment wird eben nicht hier, sondern erst im zweiten Makarismus hervorgehoben.¹⁾ Der Begründungssatz sagt nun einfach aus, daß die geistig Armen darum selig gepriesen werden, weil ihnen das Gottesreich zu eigen gehört, das als das höchste Heilsgut all ihren Mangel ausfüllen wird. Das *ἐστίν* bezeichnet, wie Mrc. 10, 14, nicht den fac-

1) Daß hier nicht von freiwilliger oder geduldig ertragener, nach Baur gar für wahren Reichthum geachteter Armuth die Rede ist, zeigt der Wortlaut; daß *τῷ πνεύματι* nicht mit *μακάριοι* verbunden werden darf, die Wortstellung. Daß das *τῷ πνεύματι* nicht auf das Gebiet des intellectuellen Lebens bezogen werden darf (Fr.), was übrigens nach Analogie von 11, 25. Joh. 9, 39 einen guten Sinn gäbe, sondern daß es sich um das religiös-sittliche Leben handelt, wird erst aus dem Zusammenhange der Makarismen klar, insbesondere aus v. 6. Es ist aber auch nicht richtig, speziell an das Verlangen nach Sündenvergebung zu denken (deW.), was ohnehin immer wieder auf die subjective Fassung des *πταχόι* führt. Entschieden falsch ist, den Dat. von dem zu nehmen, woran man arm ist (Bl.), da ja *τὸ πνεῦμα* nicht mit *τὰ πνευματικά* identisch ist.

tischen Besitz, sondern den ideellen, d. h. den nach der Natur der Sache einem so qualificirten zukommenden, und involvirt also, wie auch die parallelen Makarismen zeigen, eine Verheißung, wie ja schon daraus folgt, daß in dem Maße, in welchem dieser Besitz des Gottesreiches sich verwirklicht, jene Armuth auf dem Gebiet des geistigen Lebens sich in Reichthum verkehren muß. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das Gottesreich hier als ein schlechthin zukünftiges oder gar jenseitiges gedacht sei (Myr.). Grade als das zunächst die Mängel des geistigen Lebens ausfüllende Gut ist das Gottesreich gewiß ein diesseitiges, dessen Verwirklichung mit der Wirksamkeit Jesu irgendwie schon beginnt, jedenfalls aber erst allmählich fortschreitet; und die Betonung dieser Seite an der Vollendung der Theokratie schließt keineswegs aus, daß dieselbe in ihrer weiteren Verwirklichung auch alle andre auf die Verheißung der Propheten gestützte Erwartung rechtfertigen werde. Auch unser Evangelist hat damit, daß er hier, wie v. 10, den Terminus: Himmelreich substituirt (Vgl. zu 3, 2), schwerlich den Gedanken an die himmlische Vollendung des Reiches eintragen wollen; denn hier gerade handelt sich ja um das Wesen des Reichs als solchen, das zwar im göttlichen Rathschluß von Ewigkeit her für die letzte Vollendungszukunft bereitet (25, 34), aber für die ideale Betrachtung auf jeder Stufe seiner gottgeordneten Verwirklichung, sofern dieselbe die Gewißheit der letzten Vollendung in sich trägt, bereits als gegenwärtig gedacht werden kann (Vgl. m. bibl. Th. § 138, c. Anm. 8), wie denn auch sonst, wo unzweifelhaft das gegenwärtige Gottesreich gemeint, dieser Terminus gebraucht wird (Vgl. v. 19).

(V. 4.) Hält man bei der Erklärung der *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* streng am Wortlaute fest, so schließt sich sehr natürlich die zweite Seligpreisung an, welche diese geistig Armen näher als die Trauernden bezeichnet. Man wird dann freilich nicht versucht sein, an jede Art von Leid und Trauer zu denken, wobei immer noch die Clausel hinzugefügt werden muß, daß natürlich an keine unchristliche gedacht sei (Vgl. Myr.); denn so wenig v. 3 an leibliche Armuth und äußeres Elend gedacht ist, kann hier von Trauer über dergleichen die Rede sein, oder von Druck und Verfolgung, wie v. 10, so daß die Verweisung auf Jesaj. 61, 2 (Thol. Bl.) ganz unzutreffend. Vielmehr wird hier erst ausdrücklich hervorgehoben, daß jene geistige Armuth natürlich auch als solche gefühlt und ernstlich betrauert werden muß, weil nur der, welcher den Mangel schmerzlich empfindet, die Abhülfe desselben als ein wahres Gut zu schätzen und darum in Wahrheit zu erlangen fähig ist. Und nur auf diese, nicht auf alle Glückseligkeit des jenseitigen Messiasreichs (Myr.) kann demnach die Tröstung gehen, welche die Seligpreisung als in und mit dem Gottesreiche eintretend verheißt. (v. 6.) Dann aber schließt sich hier von selbst die dritte Seligpreisung an, welche durch die Lucasparallele als der apostolischen Quelle angehörig bestätigt wird. Denn das sehnliche Verlangen nach dem, was dem Mangel abhilft, ist ja nur die positive Kehrseite von dem schmerzlichen Gefühl dieses Mangels. und so sind die über ihre geistige Armuth Trauernden zugleich die, welche hungern und dürsten nach der

Gerechtigkeit. Hunger und Durst, als die nächstliegenden Formen des unabweislichsten leiblichen Bedürfnisses, werden zu Symbolen des sehnlichsten Verlangens auf dem Gebiete des geistigen Lebens. Damit ist denn zugleich die Gerechtigkeit d. h. die Gott wohlgefällige, weil der Norm seines heiligen Willens entsprechende, Lebensbeschaffenheit als das wesentliche Gut genannt, welches den geistig Armen fehlt und womit sie im Gottesreiche gesättigt d. h. vollauf befriedigt werden. Hier aber ist vollends klar, daß nicht an eine Sättigung im jenseitigen Gottesreich gedacht werden kann. Denn das Gottesreich oder die Vollendung der Theokratie ist ja eben nichts Anders als die Herstellung desjenigen Zustandes innerhalb der Volksgemeinschaft, in welchem die Gottesherrschaft sich vollkommen verwirklicht, also an den Einzelnen wie im Ganzen die dem Willen Gottes entsprechende Beschaffenheit hergestellt wird. Und obwohl über die Art, wie dieses geschieht, keine Andeutung gegeben wird, ist doch so viel klar, daß Jehova selbst es ist, der mit der Herbeiführung der Heilsvollendung der Verheißung gemäß (Jes. 60, 21. 61, 3. 10. 11. 62, 1. 2) das höchste religiös-sittliche Ideal in seinem Volke verwirklicht.¹⁾ Da nun die Bergrede grade von diesem Ideal handeln will (5, 20), so ist es klar, warum die Einleitung derselben die Reichsgenossen selig preist als solche, in denen dies Ideal verwirklicht wird.

Während bei Mth. die Seligpreisungen die Form allgemein gehaltener Gnomen haben, werden bei Luc. 6, 20. 21 von vornherein die Jünger angeredet. Da nun auch bei Mth. v. 11 die Rede in directe Anrede der zuhörenden μαθηταί übergeht, ist es äußerst unwahrscheinlich, daß derselbe am Anfange, und nur da, die an sie gerichteten Sprüche in allgemeine Sentenzen verwandelt haben sollte (Bl. God. Hltzm.). Vielmehr deutet die Ausgleichung dieses Wechsels, wonach die Application von vornherein eintritt, auf die conformirende Hand des reflectirenden Bearbeiters, wofür auch die immer unbequeme Art spricht, wie die in der ersten Hälfte beibehaltene, doch offenbar auf eine allgemeine Fassung deutende Form der Seligpreisung mit der Form der Anrede im Begründungssatz verbunden wird. Damit ist aber der leitende Gesichtspunkt für die Macarismen von vornherein ein anderer geworden. Während die Gnomen bei Mth. einfach gewisse Qualificationen nennen, bei deren Vorhandensein man ein Genosse des Gottesreichs und Theilnehmer an seinen Gütern wird, also die Hörer indirect auffordern sich zu prüfen, ob sie in diesem Sinne Reichsgenossen sind oder werden wollen, richtet sich die Rede bei Luc. von vorn herein an solche, die bereits Anhänger Jesu und damit Reichsgenossen geworden sind, und die Verheißung, die ihnen gegeben wird, kann sich nicht mehr auf die Theilnahme

1) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier nicht von der zugerechneten Gerechtigkeit im paulinischen Sinne oder von der Rechtfertigung im Gericht (Myr.) die Rede ist, geschweige denn daß an die Herstellung des Rechts der Unterdrückten im Sinne von Psal. 72, 4 gedacht werden könnte. Daß die Verb. *πεινᾶν* und *διψᾶν* mit dem Acc. und nicht, wie im Griech. gewöhnlich, mit dem Gen. construiert werden, hat seinen guten Grund darin, daß die Gerechtigkeit nicht als das gedacht ist, wovon die Hungernden und Durstigen etwas zu genießen bekommen, sondern als das, was voll und ganz (Bem. auch den Art.) der Gegenstand ihres Verlangens ist.

am diesseitigen Reich und seinem Heil, sondern nur noch auf die letzte Vollendung des Reichs beziehen, die ihnen als solchen gewiß ist und der ihr gegenwärtiger Zustand v. 21 ausdrücklich mit dem dem Luc. so beliebten *ἔτι* entgegengestellt wird. Nicht mehr als Heilsbedingung, sondern nur als Characteristicum der Jünger Jesu erscheinen nun die Armuth, das Hungern und das Weinen, und darum freilich kann von den auf das geistige Leben bezüglichen Zusätzen (*τῷ πνεύματι — τῇ δικαιοσύνῃ*) nicht mehr die Rede sein. Ist es nun schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß diese die tiefsten Gedanken Jesu in klarster Folgerichtigkeit ausdrückenden Zusätze ein Produkt späterer Reflexion sein sollten, etwa eine Mißverständnisse abwehrende Clausel (Ew.) oder eine Erläuterung über die von Jesu gemeinte Armuth (God.), so folgt ja von selbst, daß dieselben fortfallen mußten, sobald einmal die Seligpreisungen als directe Verheißungen an die Reichsgenossen gefasst waren, die eben, weil sie an dem Heil, so weit es schon gegenwärtig, Antheil haben, nicht mehr geistig arm sind und lediglich nach Gerechtigkeit schmachten. Der so entstehende Gedanke zeigt aber keineswegs einen ebjonitischen Geist, wie er dem Pauliner Lucas fremd wäre (Hltzm., S. 77); denn jene Charakteristiken bezeichnen ja nur die Situation der späteren Christengemeinde, die aus den Armen dieser Welt gewonnen war und unter Entbehrungen und Trübsalen in das vollendete Gottesreich gehen mußte. Es ist eben nur die in der späteren Umbildung der Aussprüche Jesu so gangbare Application derselben an die Zeitbedürfnisse der Gemeinde, wenn den in dieser Lage befindlichen Christen nach dem Grundsatz der Vergeltung die Umwandlung ihres Weinens in Lachen (Bem. das dem Luc. so beliebte *χλαίειν*, zu dem dann *γελᾶν* den drastischen Gegensatz bildet), ihres Entbehrens in volle Befriedigung verheißsen wird. Erst in den von Luc. angefügten Weherufen (6, 24. 25) tritt es deutlicher hervor, daß der Reichthum, die Satttheit und die Erdenfreude als solche das Herz dem Gottesreich verschließt und darum von der Theilnahme an seiner Seligkeit ausschließt; denn es wird dort ohne weiteres vorausgesetzt, daß der Reiche am Reichthum seinen Trost habe und der Satte oder Lachende ein strafwürdiger Mensch sei. Diese ascetische Weltbetrachtung, die auch sonst dem Luc. eigen (Vgl. m. bibl. Th. § 137, b), hat aber mit dem Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus nichts zu thun und kann nur beweisen, daß die den Seligpreisungen so peinlich conformirten Weherufe (Vgl. das *ἔτι* v. 25 wie v. 21) eine schriftstellerische Ausführung des Lucas sind. Die Berufung auf Deut. 27, 11 ff. (Hltzm., S. 76) kann dagegen nichts besagen, weil eben Jesus in der Einleitung der Bergrede ausdrücklich und absichtlich nicht als Gesetzgeber auftritt. Vielmehr sind sie in einer ursprünglich an die *μαθηταί* gerichteten Rede offenbar unangehörig, weil die angeredeten Personen gar nicht zugegen sind, und konnten von Luc. nur eingeschaltet werden, weil er sie an die Unempfänglichen in dem von ihm herzugebrachten weiteren Zuhörerkreise gerichtet denkt. Vor Allem aber blickt im Ausdruck theils eigenthümlich lucanisches (wie *πλήν, ὥν, ἐμυμπλῆσαι*, vgl. Luc. 1, 53. Act. 14, 17), theils deutliche Beziehungen auf den Wortlaut der Matthäusmakarismen hindurch. So klingt das *παράκληθῆσονται* in *παράκλησιν*, das v. 21 vermiedene, bei Luc. nie wieder vorkommende *λενθεῖν* in *πενθήσετε* nach, mit dem dort substituirt *χλαίειν* verbunden. Auch das *ἀπέχετε* ist Reminiscenz an Mtth. 6, 2. 5. 16, zum Gedanken vgl. das jedenfalls lucanische Luc. 16, 25. Dagegen sind die vier übrigen Makarismen nicht etwa von Luc. weggelassen, weil sie sich nicht, wie die drei ersten, auf die äußeren Verhältnisse der Reichsgenossen beziehen

ließen (Vgl. selbst Ew., S. 261); denn nicht eine solche Veräußerlichung ist der Grund der Aenderungen bei Luc., sondern die Verwandlung der Vorbedingungen für die Theilnahme am Gottesreich in eine die folgende Verheißung motivierende Charakteristik der Reichsgenossen und diesem Gesichtspunkte würden grade jene vier vollkommen entsprochen haben. Es ist also ein Grund ihrer Weglassung nicht denkbar, und da in jenen drei grundlegenden Seligpreisungen der einleitende Gedanke vollständig abgeschlossen und bereits zu dem eigentlichen Thema der Rede (der *δικαιοσύνη* des Gottesreichs) übergeleitet ist, so können diese vier nur Zusätze des ersten Evangelisten sein, der damit jene Dreizahl auf die feierliche Siebenzahl vervollständigt hat. Das schließt natürlich nicht aus, daß ihnen (mündlich oder schriftlich) überlieferte Aussprüche zu Grunde liegen, oder daß sie plan- und sinnvoll aneinandergereiht sind. Aber dem Grundgedanken der Macarismen gegenüber, sofern dieselben die Einleitung zur Bergrede bilden, sind sie fremdartig, in ihrer Anlage sind sie sämmtlich den drei ersten nicht analog, und haben in Auswahl und Zahl etwas ebenso zufälliges, wie diese durch ein nothwendiges Gedankenband verbunden sind.

(V. 5.) An die Seligpreisung der Trauernden schloß der Evangelist die der Sanftmüthigen, wahrscheinlich durch den Gedanken geleitet, daß das schmerzliche Bewußtsein der eignen Mängel sanft und gelassen macht gegen die Unbill, die wir von Anderen zu erleiden haben. Die Hereinziehung des Begriffs der Demuth (Vgl. bes. Thol.) beruht lediglich auf dem Doppelsinn des hebr. *עָנָו* und entspricht nicht dem griechischen Sprachgebrauch, der durchweg im N. T. festgehalten wird. Die den Sanftmüthigen gespendete Verheißung ist lediglich aus Psm. 37, 11 entlehnt, wo bereits den frommen Duldern der Besitz des Landes zugesagt war, wenn ihre Unterdrücker im Gerichte Jehova's würden ausgerottet sein. Diese Verheißung konnte sich wörtlich erfüllen, wenn das Gottesreich sich in den Formen der nationalen Theokratie verwirklichte, da dann in dem seiner Vollendung vorhergehenden Gericht alle unwürdigen Glieder des Volks ausgerottet werden mussten und so die durch ihre Sanftmuth bewährten echten Israeliten allein im Besitze des Landes blieben. Da aber unser Evangelist seiner ganzen lehrhaften Tendenz nach grade darauf ausgeht, die Verwerfung des Volkes Israel als solchen zu constatiren und zu erklären, so muß er die Verheißung der Psalmstelle als symbolischen Ausdruck für den Besitz des vollendeten (jenseitigen) Gottesreiches genommen haben. Dann aber tritt hier sofort aufs Klarste hervor, daß diese Seligpreisung völlig andrer Art ist, wie die drei ursprünglichen, indem sie nicht eine Vorbedingung nennt für die Theilnahme an dem gegenwärtig sich verwirklichenden Gottesreich, sondern, ähnlich wie Luc. in seinen Macarismen, ein (freilich inneres) Kennzeichen der wahren Reichsgenossen, denen allein die selige Vollendung des Reiches zu Theil wird. Beruhen jene lediglich auf dem Wesen des Gottesreichs, wie es Jesus verwirklichen will, so beruht diese auf dem Grundgedanken der Vergeltungslehre. Denn grade jener symbolische Ausdruck für den Besitz des vollendeten Gottesreiches weckt den Gedanken, daß man in der jenseitigen Vergeltung nur empfängt, worauf man

diesseits verzichtet hat. Während der sanftmüthige Dulder darauf verzichtet, sich sein Recht zu erstreiten, und also auf Erden nie zu Besitz und Herrschaft gelangen kann, wird er grade im Jenseits empfangen, was er hier um der Uebung der Christentugend willen drangegeben. Dagegen liegt der Gedanke an einen endlichen Sieg des weltüberwindenden Prinzips der Sanftmuth in der Geschichte (Thol.), wie an eine geistige Weltherrschaft (Ndr.) der biblischen Anschauung ganz fern, welche überall die Vollendung durch ein unvermitteltes Eingreifen Gottes bei der Wiederkehr seines Gesalbten herbeigeführt werden lässt. (v. 7.) Noch unmittelbarer ist ein reiner Ausdruck der neutestamentlichen Vergeltungslehre die Seligpreisung, welche an die dritte der ursprünglichen angeknüpft wird. Auch hier ist die Anreihung der Barmherzigen an die Hungernden und Dürstenden offenbar von dem Gedanken geleitet, daß wer selbst das Weh des Mangels und der Entbehrung kennt und erfahren hat, auch mit Andrer Leid und Mangel Mitleid empfindet und ihm abzuhelpen bereit sein wird. Auch hier aber ist klar, daß es sich nicht um eine Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich handelt, sondern um ein Kennzeichen der Reichsgenossen, von denen Jesus die Barmherzigkeit vor Allem gefordert hat (Vgl. 18, 33 u. m. bibl. Theol. § 25, c). Auch die Verheißung an die Barmherzigen entspricht ganz der Art, wie Jesus in gnomologischer Zuspitzung die Aequivalenz von Lohn und Leistung hervorzuheben liebte (Vgl. a. a. O. § 32, b), und ist im Grunde nur die antithetische Parallele von 7, 2. Da auch der Reichsgenosse trotz aller Sättigung mit Gerechtigkeit (v. 6) immer noch Sünde hat und nie dem Ideal desselben vollkommen entspricht, kann er zu der Endvollendung nur gelangen, wenn die Barmherzigkeit Gottes sie trotz aller zurückgebliebenen Mängel und vielfacher Fehle ihm ertheilt (Vgl. Jac. 2, 13).

(V. 8.) Hat der Evangelist so zu den beiden letzten Seligpreisungen je eine hinzugefügt, die sich auf das der in ihr genannten inneren Zuständlichkeit entsprechende Verhalten gegen Andre bezog, so hat er zuletzt noch (wahrscheinlich aus überlieferten Gnomen Jesu) ein analoges Macarismenpaar selbstständig gebildet. Die Herzensreinheit ist schon Pslm. 73, 1 (בֵּרֶ - יָבָב) das Ideal des frommen Israeliten. Wenn nicht nur das äußere Leben des Menschen, sondern auch das Herz, in welchem die tiefste Wurzel desselben liegt, rein d. h. von Sünden unbefleckt ist, dann ist die volle Gottwohlgefälligkeit (*δικαιοσύνη*) hergestellt. Nur in diesem umfassendsten Sinne aber kann der Ausdruck genommen werden, da seine Deutung auf die Lauterkeit und Aufrichtigkeit irgend eines Strebens (Vgl. deW.) jedenfalls eine Angabe über das Object desselben erfordern würde. Dann aber erhellt auch hier, daß wir es nur mit einem Kennzeichen des echten Reichsgenossen zu thun haben, weil nach v. 6 erst im Gottesreich die volle *δικαιοσύνη* erlangt wird. Wie nun dem Herzensreinen schon Pslm. 24, 4 ausschließlich das Nahen zu Gott vorbehalten wird, weil nichts Unreines in die Nähe des Heiligen in Israel kommen darf, so wird ihnen hier das Höchste verheißen, das mit dem Nahen zu Gott gegeben ist, das Schauen seines Angesichts. Die Beziehung auf

ein inneres Schauen in voller Erkenntniß und Gottesgemeinschaft (Thol. deW.) entspricht der neutestamentlichen Lehranschauung durchaus nicht, nach welcher, abgesehen von dem ganz eigenthümlichen johanneischen Gedankenkreise, das Schauen Gottes überall der Vollendung im Jenseits vorbehalten bleibt. Insbesondere aber wird gerade wie hier Hbr. 12, 14 das Schauen Gottes von der Vollendung der Heiligung d. h. der Entfernung aller Sündenbefleckung abhängig gemacht, weil Alles, was davon zurückgeblieben, das vollkommene Nahen zu Gott und damit sein Schauen unmöglich machen würde. Wir haben also auch hier eine Verheißung der Heilsvollendung für die bewährten Reichsgenossen und danach muß denn auch die letzte Seligpreisung erklärt werden. (v. 9.) Zunächst sind in ihr die Herzensreinen zugleich als die Friedensstifter gedacht; denn es liegt kein Grund vor, dem bestimmteren *εἰρηνοποιοί* die jedenfalls zweifelhafte allgemeinere Bedeutung der Friedfertigkeit oder des Friedehaltens (deW. Bl.) zu geben, was doch nur eine ziemlich matte Wiederholung des mit *πραεῖς* Gemeinten ergäbe. Wenn aber v. 5 und v. 7 das rechte Verhalten gegen Feinde und Nothleidende genannt war, so konnte hier, dem allumfassenden Prädicat der Herzensreinheit entsprechend, kaum noch etwas anders genannt werden, als das rechte Streben für das Gemeinwohl überhaupt, das am besten gefördert wird, wenn man durch Friedestiften jede Störung des Gemeinschaftslebens wieder beseitigt. Zu solchem selbstlosen Streben ist aber nur der Herzensreine fähig, da jede Selbstsucht oder sündliche Begier, die das Herz verunreinigt, parteilich und damit unfähig, oder beim Streit der Andern interessirt und darum unwillig zum Friedestiften macht. Mit seiner höchsten Liebe krönt aber auch Gott solche höchste Bewährung der sittlichen Vollendung; denn die Verheißung, ein Sohn Gottes d. h. ein Gegenstand seiner Liebe genannt und so in der höchsten Würde, welche die Gottgeliebtheit verleiht (Vgl. 3, 17. 4, 3. 6), öffentlich anerkannt zu werden, ist nur das Complement zu dem höchsten Vorrecht, Gott zu nahen und sein Angesicht zu schauen. Von beiden Seiten her vollendet sich so die Seligkeit der Gottesgemeinschaft im jenseitigen Gottesreich (Vgl. Apoc. 22, 4 mit 21, 7).¹⁾ Je kunstvoller somit die Anordnung dieser drei Makarismenpaare erscheint, um so gewisser ist sie ein schriftstellerisches Produkt des Evangelisten, der sie mit der grundlegenden ersten zu einer Siebenzahl absichtsvoll verbunden und somit richtig erkannt hat, daß mit der Wieder-

1) Unsre Erklärung knüpft einfach an die aus dem AT. herkömmliche Symbolik des Sohnesverhältnisses (Vgl. m. bibl. Th. § 17, b) an, ohne irgend die entwickelteren paulinischen Gedankenreihen von der Adoption und der darauf sich gründenden Erbschaftshoffnung (Myr. Bl.) heranziehen zu dürfen. Dagegen ist an das durch 5, 45 sehr nahegelegte Moment der sittlichen Gottähnlichkeit (deW. Thol.) nicht zu denken, weil die Vorstellung Gottes als des ursprünglichen Friedensstifters ganz fernliegt und durch das paulinische *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* nicht motivirt werden kann. Somit erweist sich auch dieser Makarismus als Verheißung einer neuen Seite an der letzten Vollendung, in der allein der Stand der Gottgeliebtheit zur vollen Anerkennung kommen kann, und somit alle vier in ihrer Anlage als spezifisch verschieden von den drei ursprünglichen, mit denen sie der Evangelist theilweise kunstvoll verflochten hat.

holung der Grundverheißung in v. 10, die in v. 11. 12 ihre Application und paränetische Ausführung findet, ein zweiter selbstständiger Gedankenkreis beginnt.¹⁾

(V. 10.) Hatte nemlich die letzte der drei ursprünglichen Makarismen den Begriff bereits genannt, welcher das Thema der Bergrede werden soll, so knüpft der zweite einleitende Gedankenkreis eben an ihn an. Ist die Trauer über den Mangel an Gerechtigkeit und das schnelle Verlangen danach die Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich, das diese Gerechtigkeit verwirklichen will, so beruht dies zuletzt darauf, daß an dem höchsten Gut nur Antheil erhalten kann, wer durch sein Verlangen danach zeigt, daß er es als solches zu würdigen im Stande ist. Dafür aber giebt es noch eine ganz entscheidende Probe, wenn man nemlich um dieses Gutes willen Verfolgung leidet, also lieber irdisches Gut und Wohlsein aufgibt, als die Gerechtigkeit. Selbstverständlich wird nemlich der, welcher seinen Mangel an Gerechtigkeit schmerzlich fühlt und nach Ausfüllung desselben sich sehnt, schon bisher mit ganzem Ernst danach gestrebt haben und darum in irgend einem Maße immer bereits Gerechtigkeit besitzen,²⁾ und je mehr einer davon besitzt, um so mehr ist es die höchste Probe für seine Werthschätzung dieses Guts, wenn er um desselben willen bereit ist, Verfolgung zu leiden. Die also bewährten Liebhaber der Gerechtigkeit werden selig gepriesen, weil ihnen das Gottesreich zu Theil wird, in welchem sie das Ziel ihres höchsten Strebens erreichen. (v. 11.) Von dieser allgemeinen Gnome wird aber die Anwendung auf die Zuhörer gemacht, die als Jünger d. h. als Anhänger Jesu schon irgendwie dem Reiche angehören, und hierin grade liegt erst das Neue dieses zweiten einleitenden Gedankenkreises. Hat der erste das Wesen des von Jesu zu gründenden Gottesreiches dahin festgestellt, daß das höchste Gut, welches dasselbe zunächst verwirklichen will, die Gerechtigkeit ist, so hofften doch auch die Frommen in Israel, die mit dieser Auffassung übereinstimmten (Vgl. Anm. 2), daß mit dem Kommen des Messias oder der Aufrichtung des Gottesreichs jener Zustand aufhören werde, wo der Gerechte um Gerechtigkeit

1) Gewiß nicht richtig ist es dagegen, mit Kienlen (Stud. u. Krit. 1848, 3) und Keim II, S. 237 ff.) von einer zweigetheilten Achtzahl oder gar mit Delitzsch von einer Zehnzahl von Makarismen zu reden.

2) Eben darum ist auch nur von δικαιοσύνη die Rede, während es sich v. 6 um τὴν δικαιοσύνην d. h. die ganze volle Gerechtigkeit, das Ideal der δικαιοσύνη handelte (Vgl. S. 134 Anm. 1). Die dogmatische Lehrsprache des Paulus, wonach nur die volle Verwirklichung dieses Ideals δικαιοσύνη heißt (Vgl. m. bibl. Th. § 65 b), kennt aber das übrige N. T. nicht. Auch in der vorchristlichen Welt giebt es Gerechte und Ungerechte (5, 45), wenn auch die größten unter den alttestamentlichen δίκαιοι noch der τελείωσις bedürfen (Hbr. 11, 40). Hier also handelt es sich um die Frommen in Israel, welche vom Gottesreich zuerst und vor Allem die volle Realisirung ihres religiös-sittlichen Ideals erwarten, weil sie sich schmerzlich bewußt sind, das Ziel noch lange nicht erreicht zu haben. Grade sie erscheinen schon in den Psalmen und Propheten so oft als die Unterdrückten und Verfolgten, denen Jehova in der Heilszeit zu Hilfe kommt, und auch hier wird ihnen die Theilnahme an dem in ihr sich verwirklichenden Gottesreich zugesprochen. Die Seligpreisung ist also ganz analog gebildet, wie die drei ersten, und es ist keineswegs an das vollendete Gottesreich zu denken (Kienlen), was freilich nothwendig wäre, wenn schon hier von der Gerechtigkeit der Jünger Jesu die Rede wäre, wie sie nach v. 6 erst im Gottesreich erlangt wird. Aber auf sie wird ja ausdrücklich erst v. 11 die Anwendung von der allgemeinen Gnome in v. 10 gemacht.

willen verfolgt wird (Vgl. Luc. 1, 74. 75), und dagegen die Gerechtigkeit in Israel zur Herrschaft gelangen. Darum sollen sie lernen, daß auch den Jüngern Jesu noch diese Seligpreisung (v. 10) gilt, d. h. daß in der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches, wie sie Jesus bringt, dasselbe noch nicht zur äußeren Herrschaft gelangt und seine Genossen auch fernerhin noch werden Verfolgung zu leiden haben. Selig seid ihr, wenn sie Euch schmähen und verfolgen, also mit Wort und That ihre Feindschaft gegen Euch beweisen, und, was dem Gerechten das Schwerste ist, alles nur erdenkliche Böse wider Euch aussagen, also Euch in allerlei Weise verleumden. Daß es sich nemlich um ein verleumderisches Reden handelt, zeigt der Zusatz: *ψευδοῦναι*. Das *ἐνεκεν ἑμοῦ* gehört natürlich zu allen drei Verbis und steht eben darum nachdrücklich am Schlusse. Denn was die Jünger Jesu von ihren Volksgenossen scheidet, ist eben ihr Bekenntniß zu Jesu als dem Bringer des Gottesreichs, in dem sie die Befriedigung ihres höchsten Verlangens finden, und die Masse des Volks überträgt ihre Feindschaft gegen ihn selbst auf seine Anhänger und Bekenner. (v. 12.) Wie aber Jesus sie selig preist, so sollen auch sie sich selig fühlen und jubeln. Die Begründung dieser Aufforderung weist nun aber nicht auf das hin, was sie in und mit dem von ihm gebrachten Gottesreich bereits besitzen; denn zur Stärkung in der Geduld, mit welcher der Jünger unter den leidensvollen Verhältnissen des in seiner irdischen Verwirklichung immer noch unvollkommenen diesseitigen Reiches ausdauern soll, bedarf es des Hinweises auf die absolute Vollendung desselben, wie sie im Jenseits eintritt. Da dieselbe aber nur dem zu Theil werden kann, der als ein echter Reichsgenosse sich im Thun und Leiden bewährt hat, so erscheint sie als der Lohn der hier von ihm verlangten Leistung (Vgl. m. bibl. Th. § 32). Und darum kann ihre Freude so groß sein, weil dieser ihnen bestimmte Lohn groß und weil er im Himmel gleichsam bereits deponirt, ihnen also ganz sicher und gewiß ist. Die den bewährten Jüngern zugedachte Heilsvollendung wird also als bei Gott (in seinem Rathschluss) bereits vorhanden und ihnen sicher aufgehoben gedacht. Daß aber den verfolgten Jüngern ein so großer Lohn im Himmel deponirt ist, wird dadurch begründet, daß sie (d. h. die Gottlosen im Volke) einst ebenso verfolgt haben die Propheten, die vor ihnen gewesen sind und denen doch zugestander Maßen ein großer Lohn im Himmel bereitet ist (Vgl. 10, 41). Aus dieser Parallele folgt keineswegs, daß Jesus — auch nur zunächst (Thol.) — hier die Apostel im Auge hat; denn die Propheten kommen hier nicht ihres besondern Berufes wegen, sondern als diejenigen in Betracht, die durch ihre Erwählung zu solchem Beruf unzweifelhaft als die ihm wohlgefälligen Knechte Gottes characterisirt sind, wie es die Jünger sind und durch Jesum immermehr werden wollen.

Hier wird es ganz klar, daß die gnomologische Form der Macarismen die ursprüngliche ist; denn unmöglich konnte der erste Evangelist aus dem an die Jünger gerichteten Ausspruch v. 11, in dem von der Gerechtigkeit gar nicht die Rede ist, die Seligpreisung der um Gerechtigkeit willen Verfolgten abstra-

hiren. Umgekehrt musste Luc., der schon 6, 20. 21 die äußere Situation der Jünger characterisirt hatte, nun unmittelbar (mit Uebergang von v. 10) v. 11 folgen lassen, wo erst, und zwar bereits in directer Anrede, die Verfolgung derselben zur Sprache kam. Hier bleibt also auch nicht einmal der Schein übrig, als ob das *ἔνεκεν δικαιοσύνης* bei Mth. ein Zusatz des Evangelisten sei (Vgl. Hltzm., S. 176), indem ja Luc. 6, 22 das ihm in der Application an die Jünger entsprechende *ἔνεκεν ἑμοῦ* nicht nur aufgenommen, sondern durch den Würdenamen Jesu (*τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.*) näher erläutert hat. Ganz offenbar aber sind die allgemeinen Andeutungen Jesu über die Feindschaft, die sie finden werden, nach den späteren Erfahrungen der Gemeinde näher bestimmt. Schon hören wir, daß sie das odium generis humani geworden, daß sie von den Juden in den Bann gethan (Vgl. Joh. 9, 22. 16, 2), und das *ὀνειδίζειν* der Quelle wird, vielleicht in Erinnerung an 1. Petri 4, 14. 16, dahin näher erläutert und gesteigert, daß ihr Name, d. h. natürlich nicht ihr Personennamen (Myr. Bl.), sondern ihr Christenname als etwas Böses verworfen wird, sodaß ihnen gar nicht erst ein besonderes *πονηρόν* nachgesagt werden darf, da es schon an sich als schlimm genug gilt den Namen Christi zu führen. Ebenso zeigt 6, 23 die bestimmtere Hinweisung auf den Tag der Verfolgung, welcher der Aor. *χάσσετε* entspricht, die durch die Detaillirung in v. 22 veranlasste Umschreibung des *οἴτως ἐδίωξαν* durch das echt lucanische *κατὰ τὰ αὐτὰ ποιοῦν* mit dem ergänzten Subj. (*οἱ πατέρες αὐτῶν*), worüber natürlich das *τοὺς πρὸ ὑμῶν* wegfiel, und das singulare *ἐν τῷ οὐρανῷ* (Vgl. 2, 15. 3, 21. 22. 4, 25) die Hand des Bearbeiters. Daneben kann immerhin Einzelnes, wie das *ἰδοὺ* v. 23 ursprünglich erhalten sein, wie ja umgekehrt das *ψευδόμενοι* Mth. 5, 11 sehr nach einer Reflexion des Bearbeiters klingt. Dagegen rührt natürlich von Luc. der parallele Weheruf in v. 26 her, der sich aber nicht auf Jünger bezieht, welche durch Verrath an der Wahrheit die Gunst der Menschen suchen (deW. Bl.) oder auf jüdische Volkslehrer (Myr.), sondern auf die ungläubigen Reichen v. 24. 25, die von allen Menschen gelobt und geehrt werden und die doch der peinlich dem v. 23 nachgebildete Schluß durch die Vergleichung ihres Schicksals mit dem der falschen Propheten von selbst zu Kindern des Verderbens stempelt.

(V. 13.) Wie der Evangelist an die erste Makarismenreihe eine Anzahl weiterer Seligpreisungen anschloß, welche indirect zur Sanftmuth und Barmherzigkeit, zur Herzensreinheit und zum Friedestiften ermahnen, so knüpft er an die Seligpreisung der verfolgten Jünger noch einige Ermahnungen an dieselben, welche im Blick auf ihren hohen Beruf zur Treue in demselben ermahnen, da grade die Verfolgungen, welche sie deshalb leiden müssen, sie leicht abtrünnig oder doch untreu darin machen könnten. Zunächst nemlich sind sie das Salz der Erde. Das Salz kommt hier wohl nicht sowohl nach seiner vor Fäulniß bewahrenden Kraft (Ew.), als nach seiner würzenden, die Speisen schmackhaft machenden Wirkung in Betracht (Bl.). So soll die Erde d. h. die Masse der Erdbewohner durch die Jünger Jesu gleichsam für Gott schmackhaft gemacht d. h. in den ihm wohlgefälligen Zustand versetzt werden (Vgl. Mrc., S. 326). In der Form einer Parabel wird nun eine Warnung, die sich daraus für die Jünger ergibt, ihnen ans Herz gelegt. Dem, was das Salz von Natur ist und sein soll, wird nemlich der Fall gegenübergestellt, daß das Salz fade geworden d. h. seinen Salzgeschmack

verloren hat. Das *μωαίρεσθαι* steht auch bei den Profanskribenten vom Geschmack der Speisen und ist daher ebenso doppelsinnig, wie unser: fade, geschmacklos, abgeschmakt. Ob dieser Fall wirklich in der Natur vorkommt, ist völlig gleichgültig; er wird nur gesetzt, um seine naturnothwendige Folge zu entwickeln, die mit der Frage eingeleitet wird, womit es dann gesalzen werden soll. Denn daß *τὸ ἅλας* Subject bleibt und nicht das *ἁλισθίσεται* impersonell genommen werden darf (Luth.), zeigt das folgende *ἰσχύει*. In dieser Frage liegt bereits die Antwort, daß es nichts Anderes giebt, womit man dem Salz die verlorene Salzkraft wiedergeben kann, da ja das Salz eben das spezifische Würzungsmittel ist. Hat es so die Salzkraft unwiederbringlich verloren, so ist es zu nichts mehr tüchtig, als hinausgeworfen von den Menschen zertreten zu werden. Da man aber nur dasjenige, was schlechterdings unnütz ist, hinauswirft und zertreten läßt, so ist die völlige Untauglichkeit des fade gewordenen Salzes mit feiner Ironie so dargestellt, daß es nur dazu noch taugt, behandelt zu werden, wie das was gar nichts taugt. Der Sinn der Parabel ist: Wenn die Jünger Jesu — und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, aus Furcht vor der Verfolgung — dasjenige aufgegeben, worauf ihr Beruf an die Welt beruht, nemlich das Bekenntniß zu ihm, das ihnen die Verfolgung zuzieht (v. 11), so haben sie damit ihren höchsten Beruf unwiederbringlich verloren, da ja sie, die Andre zum Bekennen Jesu anleiten sollen, nicht von ihnen dazu angetrieben werden können, und sind so überall ganz nutzlos geworden.¹⁾

Da durchaus kein Grund ersichtlich, weshalb Luc. diesen Warnungsspruch aus dem Context der Bergrede sollte entfernt haben, so wird er ihn eben nicht dort, sondern an der Stelle, wo er ihn bringt, in seiner Quelle vorgefunden haben, d. h. in einer Rede an die Volksmassen (*ὄχλοι*: Luc. 14, 25, vgl. Mrc. S. 289. Anm. 1), die, wohl größtentheils nur durch seine Heilwunder angelockt, Jesu nachzogen und damit sich schon seine Jünger zu sein einbildeten. Ihnen setzt Jesus nun auseinander, welche große und schwere Sache es sei, sein rechter Jünger zu sein (v. 26. 27). An den Gleichnissen vom Thurm- und vom Feldherrn zeigt er, wie nöthig es sei, ehe man etwas unternimmt, sich klar zu machen, welche Opfer es kosten werde (v. 28—32), und wendet dies nun auf die Jüngerschaft an, die völlige Selbstverleugnung erfordert (v. 33) und, sobald man diesen ihren Anforderungen nicht entspricht, etwas

1) Es gehört schon einer allegorisirenden Ausdeutungsweise an, wenn man von Erschlaffung der den Jüngern verliehenen Kräfte oder von geistiger Verkommenheit und Verderbiß redet (deW. Myr.), da ja die Verdampfung der Salzkraft nur die concrete Art ist, wie in dem einmal gewählten Gleichnißobject der Verlust der natürlichen Bestimmung eintritt. Wenn man aber vollends das Herauswerfen und Zertreten deuten wollte, so ist das hermeneutisch ganz verkehrt. Für die practische Anwendung liegt es immerhin nahe genug, daß der, welcher um der Feindschaft der Welt willen den Glauben verleugnet und sich der Welt gleichstellt, doch von ihr nicht als ihresgleichen anerkannt wird und zuletzt unter die Füße kommt. Ganz ungehörig aber ist die Frage, ob der, welcher den Glauben verleugnet, nie wieder zum Glauben erweckt werden kann, da es sich hier lediglich um den unwiederbringlichen Verlust des Jüngerberufs handelt und dabei die Jüngerschaft der Welt gegenüber als Ganzes gedacht ist. Daß der Einzelne durch Gottes Gnade und der Treugebliebenen Dienst zum Glauben und selbst wieder zum treuen Bekennen erweckt werden kann, versteht sich ganz von selbst.

völlig werthloses wird (v. 34. 35). Die Mrc. 9, 50 erhaltene Reminiscenz an unsern Spruch zeigt noch, daß derselbe begann: Etwas schönes ist es um das Salz. Es war also eigentlich das Jüngersein (v. 33) als etwas schönes bezeichnet, wie es das Salz wegen seiner mannigfaltigen Brauchbarkeit ist, und ein eigentliches tert. comp. zwischen der Bestimmung des Salzes und der der Jünger noch gar nicht indicirt. Erst unser Evangelist hat an die Stelle dieses Eingangs die directe Deutung des Salzes auf die Jünger (und zwar in seinem Sinne wohl auf die Apostel, vgl. zu 5, 1) gesetzt, wie schon der Ausdruck ἡ γῆ von den Erdbewohnern zeigt, der der Quelle ganz fremd ist (Vgl. dagegen Apoc. 13, 12. 14, 3. 19, 2) und dem Jüngerberuf eine universale Ausdehnung giebt, der mit 10, 5. 6 in directem Widerspruch stünde. Während das δὲ καί, wie 3, 9, dem Luc. angehört, wird das ἀποτιθήσεται nach Mrc. ursprünglich und erst von Mtth. durch das pointirtere ἀλισθῆσεται ersetzt sein. Hieraus erhellt dann erst, daß das Salz als das spezifische Würzungsmittel gedacht ist, das, wenn es selbst geschmacklos geworden, seinen Werth unwiederbringlich verloren hat. So giebt der Jüngerschaft Jesu die v. 33 geforderte Selbstverleugnung erst ihre wahre Bedeutung, die, wenn sie verloren, durch nichts andres ersetzt werden kann und dies Jüngersein zu etwas ganz werthlosem macht. Die schöne Anwendung auf das Bekenntniß zu Jesu und seine Verleugnung hat also ebenfalls erst der erste Evangelist durch den Zusammenhang, in den er den Spruch gestellt, eingetragen, zugleich aber, seiner vorausgeschickten Deutung entsprechend, die im Gleichniß dargestellte Werthlosigkeit auf die Personen der Jünger bezogen, die doch immerhin, auch wenn sie ihren höchsten Beruf verloren haben, noch nutzbringend wirken könnten, während nach dem Originalsinn der Gnome eine Jüngerschaft, die dessen entbehrt, was sie allein wohlgefällig macht, nemlich der Selbstverleugnung, in Wahrheit etwas ganz werthloses ist. Dagegen kann ich die Ausmalung der Nutzlosigkeit des fade gewordenen Salzes v. 35 nicht für ursprünglich halten. Die feine Ironie der Wendung bei Mtth. hat etwas höchst Originelles und forderte doch leicht dazu auf, die scheinbare Incorrectheit des Ausdrucks zu entfernen und die Nutzbarkeit des Salzes auch zu dem geringfügigsten Gebrauch ausdrücklich zu negiren. Es ist weder tauglich für Land (als Düngungsmittel) noch für Mist (um seine Dungkraft zu verbessern). Auch die höchst nachdrucksvolle Art, wie ihm darum sein Urtheil gesprochen wird (Heraus wirft man es!), hat etwas Reflectirtes, obwohl auch hier nicht eine allegorisirende Deutung auf die Ausschließung vom Gottesreich (Myr.) intendirt sein kann, da ja bei Luc. von bestimmten Personen gar nicht die Rede ist. Doch mag in solchen Fällen allerdings die Entscheidung über die Ursprünglichkeit unsicher bleiben und darum auch darüber, ob die Rede mit den Worten schloß: Wer Ohren hat (zu hören), der höre!

(V. 14.) An ein anderes symbolisches Bild, unter welchem der Jüngerberuf dargestellt wird, knüpft sich die Warnung vor einem zweiten Fehler, durch welchen die Jünger (nach unserm Evangelisten näher: die Apostel) ihrem Berufe untreu werden können. Ihr seid das Licht der Welt. Wie die Sonne der Welt das physische Licht spendet, so ist die Jüngerschaft bestimmt durch die Verkündigung der Heilsbotschaft der Menschheit die Erkenntniß des Heils zu ermitteln und sie so geistig zu erleuchten. Dieser ihr Beruf bringt die Jünger allerdings in eine sehr exponirte Stellung, da in Folge seiner Ausübung alle Menschen sie

als Jünger Jesu erkennen und nun ihre Feindschaft gegen Jesum an ihnen auslassen (v. 11). Das ist der Sinn des Bildes von der Stadt, die, weil sie auf einem Berge liegt, nicht verborgen werden kann. Mit Unrecht sehen die Ausleger darin meist nur ein Pendant zur folgenden Parabel (Vgl. Myr. Bl.). Aber was bei der hochragenden Bergstadt unmöglich ist, kann nicht andeuten, was bei ihnen nicht geschehen soll, sondern nur was bei ihnen nicht geschehen kann. Hätten sie ihren Beruf an die Welt nicht, deren Licht sie sein sollen, so könnten die Jünger ihren Glauben an Jesus in ihr Inneres verschließen und Niemand würde sie darob anfechten; da aber ihr Jüngerberuf ein stetes Hervortreten mit ihrem Bekenntniß mit sich bringt, so können sie das nicht. (v. 15.) Aber sie sollen es freilich auch nicht ($\alphaὐτὰρ$), weil sie sich sonst dem ihnen gegebenen Berufe entziehen. Denn, wie das Licht bestimmt ist, daß es leuchte, und daher nicht so placirt werden darf, daß es nicht leuchten kann, so ist ihnen die Erkenntniß des Heils gegeben, damit sie dieselbe Andern mittheilen, und darf daher nicht von ihnen aus Furcht vor der Verfolgung verborgen gehalten werden. Wie sie nach v. 13 ihren hohen Beruf verlieren, wenn sie sich der Welt gleichstellen, so verlassen sie ihn treulos, wenn sie sich weltflüchtig in sich selbst zurückziehen. Dies sagt aber erst die zweite Parabel; denn hier erst wird die Weise, wie man allein vernünftig (weil ihrer Bestimmung gemäß) die Lampe behandelt, zum Gleichniß gesetzt für das, was mit dem den Jüngern verliehenen Licht der Erkenntniß geschehen und nicht geschehen soll. Man zündet die Lampe nicht an (was doch geschieht, damit sie leuchte) und setzt sie dann unter das Scheffelmaß (wo sie natürlich nicht leuchten kann), sondern (man setzt sie) auf den Leuchter, und dann leuchtet sie Allen, die im Hause sind. Nicht ohne Humor wird das Sinnwidrige jenes Verfahrens dadurch so drastisch dargestellt, daß grade das in jedem Hause befindliche Scheffelmaß (Bem. den Art.) genannt wird, weil man dies sonst wohl über die Lampe deckt, um sie auszulöschen (Vgl. Thol.). Hievon wird nun schließlicly noch eine Anwendung gemacht. (v. 16.) Also d. h. wie eine auf den Leuchter gesetzte Lampe leuchte euer Licht vor den Menschen. Sie sollen also frei und furchtlos sich unter den Menschen bewegen, so daß denselben überall die ihnen verliehene Erkenntniß kund werden kann und muß. Dies soll dann aber zugleich das Mittel dazu werden, daß ($\ὁπῶς$, wie 2, 8) die Menschen ihre trefflichen Werke sehen und ihren Vater in den Himmeln preisen. Dabei ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die ihnen verliehene Erkenntniß auch treffliche Werke bei ihnen gewirkt hat; denn unmöglich kann man dies bloß auf ihre pflichtgetreue Wirksamkeit, „ihre apostolische Tugendpraxis“ (Myr.) beziehen, die ja die Menschen als solche gar nicht zu beurtheilen im Stande sind. Es bedarf auch keiner Clauseln gegen ein tugendstolzes Prunken mit seinen guten Werken; denn es wird ja ausdrücklich als weitere Absicht angegeben, daß die Menschen wegen dieser trefflichen Werke nicht etwa sie, sondern ihren Vater im Himmel preisen. Damit ist aber wohl nicht gemeint, daß sie Gott preisen als den, der ihnen das Licht (deW.) oder die Kraft zu

ihren guten Werken (Myr.) gegeben hat, sondern die Bezeichnung Gottes als ihres Vaters soll wohl darauf hinweisen, daß sie den, welchen die Jünger als den Vater der Reichsgenossen verkündigen, nun nicht bloß aus ihren Worten, sondern auch aus ihren Werken kennen lernen, in denen sie als seine rechten Kinder das Thun ihres Vaters nachbilden (Vgl. v. 45). Und hier liegt allerdings der Gedanke nahe, daß schon dies ihr selbstloses, keine Gefahr achtendes Wirken unter den Weltkindern ein Thun ist, welches die suchende und rettende Liebe des Vaters im Himmel abspiegelt, deren höchste Offenbarung in seinem Messias sie verkündigen.

Der Mittelpunkt, um den sich die Ausführung dreht, ist offenbar die Parabel vom Licht v. 15, die schon Mrc. 4, 21 auf den Jüngerberuf bezog. Auch diese kommt aber Luc. 11, 33 im Zusammenhange einer Rede aus der apostolischen Quelle vor, wo sie eine andre Beziehung hat, und wo diese Beziehung viel zu wenig offen zu Tage liegt, um schriftstellerisch zurecht gemacht zu sein. Es ist die Rede wider die wundersüchtige Menge (Vgl. Luc. 11, 29 und dazu Jahrb. 1864, S. 84. 85). Daß der Parabelspruch dort eine „Pflicht“ abbilde (Myr.), ist ja lediglich eine aus seiner Anwendung bei Mth. u. Mrc. abstrahirte Voraussetzung. Aus dem, was man vernünftiger Weise mit der Lampe thut, kann ebenso gefolgert werden, was Gott mit dem Licht seiner Offenbarung thut, wie was die Jünger mit dem Licht ihrer Erkenntniß thun sollen. Nur von jenem ist aber in dem dortigen Zusammenhange die Rede. Das Verlangen nach Wunderzeichen setzt ja voraus, daß man ohne solche Jesum nicht erkennen könne als das, was er ist und sein will. Den Widersinn dieser Voraussetzung deckt aber Jesus dadurch auf, daß Niemand ein Licht, das er angezündet, so placirt, daß es nicht leuchten kann. Ebenso wenig kann Gott, wenn er sich in seinem Messias offenbart, denselben so auftreten lassen, daß er nicht von Allen erkannt werden könne als das, was er ist. In diesem Zusammenhange könnte ihm sogar der Spruch von der überallhin sichtbaren Bergstadt (Mth. 5, 14) voraufgegangen sein, der dann nur sagen würde, wie es mit der Erkennbarkeit seiner Messianität bestellt ist, während jener sagt, warum es so ist. Jedenfalls wird auch dieser Spruch überliefert sein. Dagegen ist die vorausgeschickte Exposition des Bildes vom Licht (Mth. 5, 14) natürlich ein Werk des Schriftstellers, der ihn, abweichend von seinem Originalsinn, auf den Jüngerberuf bezog, wie hier noch deutlicher als v. 13 die universale Fassung desselben und der Gebrauch von *ὁ κόσμος* zeigt, das nur in der apostolischen (paul.-joh.) Lehrsprache die Menschheit bezeichnet. Ebenso gehört die Application v. 16, die an 1. Petr. 2, 12 erinnert, in dieser Form gewiß dem Evangelisten an, zumal die Anknüpfung ihrer Thatenpredigt an die Wortpredigt immer etwas unvermittelt bleibt, wenn auch hier ein überlieferter Ausspruch Jesu zu Grunde liegen dürfte. Bem. übrigens, wie durch diese Sätze des Evang. auch in der zweiten Hälfte der Einleitung sich eine Siebenzahl von Sprüchen abrundet. Die Fassung des Spruchs vom Licht bei Luc. zeigt in dem lucanischen *ἄψας* (Vgl. Act. 28, 2), wodurch der Ausdruck zugleich periodischer wird, sowie in dem reflectirenden Zwecksatz (*ἵνα - βλέπωσιν*) die Hand des Bearbeiters, in dem *οἱ δέεις - τίθῃσιν*, wie in der Verdopplung der Negative eine Reminiscenz an seine Wiedergabe des Spruchs im Zusammenhange von Mrc. 4, 21 (Luc. 8, 16). Die hier genannte *κρυπτή* ist ein verdeckter Gang oder ein Kellerloch, in dem die Lampe nutzlos brennt, während sie unter dem Scheffelmaß ganz verlischt.

b) Das Thema der Bergrede.

5, 17—20.

V. 17: *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.* v. 18: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα* (Luc. 16, 17: *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν ἐν ἡμίκαρτά οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἡ τοῦ νόμου, ἕως [ἂν] πάντα γένηται.* *τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.*)
 v. 19: *ὃς ἐὰν οἶν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιῇ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* v. 20: *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

V. 18: Das *an* nach dem zweiten *εως* ist wahrscheinlich nach B zu streichen, wie in dem ganz analogen Fall 10, 23 nach NB. Das 9 Mal vorkommende *εως an* hat nie Anstoss erregt, während die Emendatoren (ADL) 26, 36 ohne Zweifel ein *an* nach *εως* hinzufügen, was hier durch das vorhergehende *εως an* doppelt nahegelegt war. Dafs das folgende *παντα* die zufällige Auslassung veranlasst hat, ist doch sehr unwahrscheinlich. — v. 20: Rept. nach 2 späteren Mjss.: *η δικ. υμων.*

(v. 17.) Bringt das von Jesu zu errichtende Gottesreich vor Allem die Verwirklichung der Gerechtigkeit (v. 3—6), wenn man derselben sich auch nur unter Verfolgungen erfreuen kann (v. 10—12), so kann nun Jesus zu dem eigentlichen Thema seiner Rede übergehen, welche zeigen will, was er unter dieser Gerechtigkeit versteht. Dabei konnte er aber gar nicht umhin, sich prinzipiell darüber auszusprechen, wie er zu der Gesetzesoffenbarung des alten Bundes stehe; denn das Gesetz war ja recht eigentlich dazu bestimmt zu sagen, worin die Gerechtigkeit d. h. die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit bestehe (Deut. 6, 25). Und nicht wie eine Vertheidigung gegen pharisäische Beschuldigungen (Thol.), die etwa durch seine freiere Gesetzespraxis hervorgerufen sein konnten (Vgl. Keim II, S. 243), sondern wie eine Abwehr irriger Vorstellungen, die seinem Zuhörerkreise nahe lagen, leitet er seine Erklärung darüber ein mit einem: Ihr sollt nicht wännen (Vgl. 3, 9). Freilich mufs man solche irrigen Vorstellungen nicht aus späten rabbinischen Stellen über eine messianische Gesetzesreform ableiten wollen (Myr.) oder von gesetzesstürmerischen und neuerungssüchtigen Tendenzen reden (Bl.), da sich von dergleichen doch in den geschichtlichen Kreisen Jesu nirgends eine Spur zeigt. Wohl aber musste sein Anspruch, in dem von ihm zu gründenden Gottesreich die Gerechtigkeit herzustellen, die von ihm zurückgewiesene Ansicht wecken. Grade wo das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der eignen Gesetzeserfüllung noch nicht tief genug begründet war, konnte jene Verheifsung leicht genug dahin verstanden werden, dafs er durch irgendwelche neue Leistungen den Willen Jehova's vollkommen zu erfüllen und sein Wohlgefallen zu erwerben lehren werde. Das aber wäre nichts Anderes gewesen, als eine Ab-

rogation der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes, und er ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen.¹⁾ Haben wir den Zusammenhang der ursprünglichen Einleitung mit dieser Entwicklung des eigentlichen Thema's der Rede richtig gefasst, so ist von vornherein entschieden, daß es sich hier nicht um den gebietenden und weissagenden Inhalt des Alten Testaments (Vgl. noch Thol. Bl.), sondern lediglich um die göttliche Willensoffenbarung in ihm handelt, wie auch der zu Tage liegende Widersinn einer dem Verkündiger des Gottesreichs zuzutrauenden Abrogation der Weissagung, sowie der ganze Fortgang der Rede zweifellos bestätigt. Trotzdem bleibt das disjunktive $\frac{1}{2}$ in seinem vollen Recht; denn weder das Gesetz in seiner mosaischen Grundlage, noch seine prophetische Fortbildung will Jesus auflösen, und daß er nicht zwischen einem Moralgesetz, das er gelten läßt, und einem Ritual- und Civilgesetz, das er aufhebt, geschieden hat, ist heutzutage wohl allgemein anerkannt. Nur eine ganz ungeschichtliche Betrachtung Jesu, die in ihm nichts Anderes sieht als einen neuen Moralprediger, kann an dieser bedingungslosen Anerkennung der vorbereitenden Gottesoffenbarung, wie sie vom Standpunkt der heilsgeschichtlichen Continuität aus nothwendig war, Anstoß nehmen oder gar in diesem Ausspruch judenchristliche Tendenzen wittern, die Jesu Stellung zum Gesetz im Parteiinteresse gefälscht haben. Er ist nicht gekommen, aufzulösen sondern zu erfüllen. Gewiß nicht bloß um die Rede feierlicher zu machen (Myr.) ist das Object weggelassen, seine Stellung zur alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung wird durch die umfassendere Aussage begründet, daß die Absicht seiner Sendung überall nicht das Auflösen, Abschaffen, Zerstören ist. Wie es das Grundgesetz jeder gesunden geschichtlichen Entwicklung ist, nicht negirend, auflösend, revolutionär aufzutreten, sondern neuschaffend, umbildend, conservativ, so kann vor Allem der Vollender der göttlichen Heilsoffenbarung der vorbereitenden Offenbarungsstufe gegenüber nicht auflösend auftreten, sondern nur erfüllend. Auch dieses objectslose *πληρῶσαι* hat natürlich einen weiteren Sinn, sofern Jesus alle Heilsoffenbarungen und Heilsveranstaltungen Gottes zur Vollendung bringt, und in diesem Sinne ist auch die Erfüllung der prophetischen Weissagung, die ja ihrer Intention nach erst in der Erfüllung zur Vollendung gebracht wird, darin mit eingeschlossen, ohne daß daraus etwas gegen die allein contextmässige Fassung der Propheten als Verkündiger des göttlichen Willens zu folgern oder gar dem *πληρῶσαι* ein Doppelsinn zu vindiciren wäre. Zunächst aber muß allerdings das in diesem Gegensatz allein ausgesprochene positive *πληρῶσαι* auf die Willensoffenbarung

1) Im ursprünglichen Zusammenhange der Rede leitete die Erwähnung der Propheten v. 12, als der gottgesandten Ausleger und Prediger der im Gesetz verlangten Gerechtigkeit, die selbst durch ihr gottwohlgefälliges Leben großen Lohn erworben hatten, sehr natürlich über zu dieser Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz und zu den Propheten. Aber auch dem Evangelisten bot sich vom Schlusse seiner Einschaltung (v. 13 — 16) aus ein sehr natürlicher Uebergang dar; denn wenn die Jünger ihre *καὶ ἔργα* den Menschen zeigen sollen, so müssen sie freilich wissen, welche damit gemeint sind, ob die des mosaischen Gesetzes oder andersartige Leistungen.

Gottes im A. T. angewandt werden, weil davon in diesem Zusammenhange eben gehandelt wird. Einer Willenskundgebung gegenüber kennt aber der Sprachgebrauch nur Eine Art der Erfüllung, das ist ihre thatsächliche Vollstreckung, die Leistung des in ihr Geforderten, wodurch erst das Gewollte zu seiner intendirten Vollendung gebracht wird.¹⁾ Natürlich ist hier nicht von einer satisfactio vicaria die Rede, auch die Erfüllung des (typischen) Ceremonialgesetzes durch den Opfertod Jesu (Bl.) liegt hier wohl fern. Jesus ist gekommen, die vollkommene Gesetzeserfüllung nicht zunächst zu lehren, sondern durch sein vorbildliches Leben zur Darstellung zu bringen. Aber auch die Beschränkung der Gesetzeserfüllung auf sein persönliches Leben fordert, ja verträgt der Ausdruck nicht. Wird in dem von ihm zu gründenden Gottesreich das Ideal der Gerechtigkeit verwirklicht (v. 6) und ist diese Gerechtigkeit keine andre als die von dem (richtig verstandenen) alttestamentlichen Gesetze geforderte, so ist der letzte Zweck seiner Sendung nicht Auflösung des Gesetzes, sondern Verwirklichung der vollen Gesetzeserfüllung im Gottesreich.

(V. 18.) Die Begründung davon wird nicht nur mit dem uns schon aus der Täuferrede bekannten λέγω ὑμῖν (3, 9), sondern mit der feierlichen hebr. Betheuerungsformel נִכְנָח (wahrhaftig) eingeleitet. Daß das Vergehen von Himmel und Erde, das nach 24, 35 allerdings in Aussicht steht, keinen bestimmten term. ad quem bezeichnet, hat jetzt auch Thol. anerkannt; es ist populärer Ausdruck für die schlechthin unverbrüchliche Gültigkeit des Gesetzes. Thatsächlich kann allerdings in der neuen Welt von dem Gesetz nicht mehr die Rede sein, aber nur weil die dort hergestellte vollkommene Gottesgemeinschaft (v. 8. 9) das Bedürfnis einer göttlichen Willenskundgebung ausschließt. Hier aber wird darauf nicht reflectirt, da Jesus selbstverständlich nur von den Bedürfnissen der gegenwärtigen Weltzeit redet und im Laufe derselben so wenig von einem Vergehen (נִכְנָח, vgl. Psm. 148, 6. Hiob 17, 11 LXX) des geringsten Theilchens vom Gesetz die Rede sein kann, wie von einem Vergehen von Himmel und Erde.²⁾ Diese Unver-

1) Die alte willkürliche Vertauschung des Wortsinns mit dem Begriff des Lehrens oder Auslegens hat die neuere Exegese einmüthig verworfen; aber weil Jesus nachher das Gesetz thatsächlich erklärt und seinen Sinn vollkommener verstehen lehrt, so hat sie immer wieder die Tendenz, dies in das Wort πληρῶσαι hineinzudeuten, obwohl nun einmal hier davon noch nicht die Rede ist. Von dem comparativen Begriff des Vervollkommen, der doch keineswegs mit dem superlativen des Erfüllens zusammenfällt, geht deW. ohne weiteres zu der Bedeutung über: tiefer fassen, auslegen, vollkommen d. h. dem Geiste nach geltend machen, was doch etwas total andres ist, da eine Sache dadurch nicht vervollkommenet wird, daß man sie richtig auffasst. Wortgemäßer geht Myr. von dem Begriff des Vollständigmachens aus, den πληροῦν unzweifelhaft hat, aber doch nur sofern dabei das in einer Sache liegende Maß als ausgefüllt und so dieselbe als vollkommen realisirt gedacht wird. Dann aber müsste der abstracte Begriff der göttlichen Willensoffenbarung als Object gedacht werden, nicht aber die concrete Willensoffenbarung im Gesetz und in den Propheten. Für diese aber giebt es nur Eine Erfüllung, das ist das Thun des von Gott in seiner Willensoffenbarung Verlangten, auch nicht ein doppeltes Erfüllen in Lehre und That (Keim, II, S. 244), wobei wieder das zur Herbeiführung der Erfüllung nothwendige Lehren unhernmeneutisch in den Begriff selbst hineingetragen wird.

2) Das וַיֵּאמֶר als der kleinste Buchstabe im (hebr.) Alphabet und das Hörnchen als der kleinste Schriftzug an einem Konsonanten bezeichnen steigend in plastischer Anschaulichkeit

gänglichkeit des Gesetzes kann aber auch so ausgedrückt werden, daß es nicht vergeht, bis daß Alles geschehen sein wird. Das ist aber nicht wieder nur populärer Ausdruck für seine Unvergänglichkeit (Fr.: bis alles nur Denkbare geschehen sein wird) oder Hinweis auf die volle Erfüllung aller Weissagung am Ende der Tage (Ew.); denn das *πάντα* kann nur Alles sein, was das Gesetz fordert, jedes Jota und jedes Hörnchen eingeschlossen, und damit ist jede Einmischung der Prophetie in dieses *πάντα* (Vgl. Bl. und selbst deW.) ausgeschlossen. Vielmehr weist es auf die einzige Art hin, wie überall von einem Vergehen des Gesetzes die Rede sein kann, indem nemlich der in ihm enthaltene Wille Gottes geschieht (6, 10) und also zwar nicht als gebietender, aber als erfüllter (v. 17) und so erst recht in ewiger Gültigkeit fort dauert. Während der erste Satz mit *ἕως* mehr äußerlich die Unvergänglichkeit des Gesetzes ausdrückt, bestimmt dieser dieselbe mehr aus seinem innersten Wesen heraus. Dann werden aber die beiden Sätze nicht subordinirt (Myr.), sondern coordinirt sein. Denn daß kein Jota des Gesetzes vor seiner Gesamterfüllung vergeht, ist nicht richtig, da ja in dem Sinne, in dem es überall vergeht, das Gesetz schon in der Gegenwart des Gottesreiches fortgehend mehr und mehr aufhört, forderndes zu sein und nur noch als erfülltes fort dauert, und da auch nach Myr. die absolute Gesamterfüllung bis ans Ende der Welt niemals eintritt, so würde, als Zeitbestimmung für den zweiten gedacht, der erste Satz schlechthin müßig. (v. 19.) Da nach der Ausdehnung dieser Aussage auf jeden kleinsten Theil des Gesetzes das Gesetz ein Ganzes ist, in dessen Organismus alles Einzelne seine bleibende Bedeutung hat, so folgt daraus (*οὐν*), daß wer eines dieser geringsten Gebote, wie sie Jesus durch *ἰῶτα* und *κεραία* characterisirt, auflöst und also die Menschen lehrt, ein Geringster genannt werden wird (v. 9) im Himmelreich. Fein wird die Aequivalenz der Vergeltung (Vgl. zu v. 7) damit angedeutet, daß, wer sich am *ἐλάχιστον* vergriffen, selbst ein *ἐλάχιστος* werden soll in der Anerkennung der Reichsgenossen. Es ist vergeblich zu fragen, welche Gebote Jesus für die geringsten erklärt habe; denn hier wie v. 18 hebt Er eben jeden Unterschied zwischen wichtigen und weniger wichtigen auf; er kann also nur solche gemeint haben, welche der oberflächlichen Betrachtung als geringfügiger erscheinen, wobei freilich eine Polemik gegen den Pharisäismus (Thol.) hier noch ganz fern liegt, und welche doch durch ihre Bedeutung im Organismus des Ganzen völlig gleichen Werth mit allen Andern empfangen. Das Auflösen ist auch hier ein prinzipielles Abschaffen, das aber, wie das *ποιήσῃ* im Parallelismus zeigt, zunächst darin besteht, daß er diese Gebote selbst nicht mehr erfüllt, und zwar nicht in

den geringsten Theil des Gesetzes. Hieraus folgt dann vollends, daß man zwischen Moral- und Ceremonialgeboten nicht unterscheiden darf, freilich auch daß Jesus bereits eine antitypische Erfüllung auch des mosaischen Rituals als das eigentliche Geschehen des in ihm offenbarten Gotteswillens in Aussicht genommen hat. Auch der Himmel als Theil dieses Weltgebäudes (*ὁ κόσμος*: 24, 21), daher mit der Erde unter das singularische Verbum zusammengefaßt, vergeht; nur die oberen Himmel, in welchen der göttliche Wohnsitz (3, 16. 17. 5, 12. 16), sind nicht *ταύτης τῆς πίστεως* (Hbr. 9, 11) und vergehen daher nicht.

Schwachheit und Fehle, sondern in der bewußten Absicht sie abzuschaffen, weshalb er auch Andre dem entsprechend unterweist. Die Drohung bezieht sich aber nicht auf die Ausschließung vom (jenseitigen) Gottesreich, nicht einmal auf einen geringeren Grad von Würde und Glückseligkeit in demselben (Myr.), sondern auf das schon hier von Jesu begründete. Denn abgesehen davon, daß die Schrift von Graden der Seligkeit nichts weiß, kann dieselbe nicht von einem Verhalten abhängig gemacht werden, das offenbar nur auf mangelhafter Erkenntniß beruht. Dagegen ist es natürlich, daß der, welcher nicht die volle Einsicht hat in den Zusammenhang des ganzen Gesetzes und seine ewige Bedeutung, wer in solcher geistigen Unreife zu zerstören beginnt, statt zu bauen (Vgl. v. 17), in dem Gottesreich, in welchem das ganze Gesetz zur Erfüllung gelangen soll (v. 18), nur eine sehr geringe Bedeutung erlangen kann. Umgekehrt, wer die Vergangenheit versteht, versteht auch die Gegenwart und weiß in ihr das Richtige zu treffen. Wer also durch Thun und Lehren (des ganzen Gesetzes) an der spezifischen Aufgabe des Gottesreiches (v. 6) arbeitet, der wird groß (an Bedeutung) genannt werden im Himmelreich. Hier, wo das Thun den Gegensatz bildet zu dem prinzipiellen *λύνειν*, wird vollends klar, daß auch mit dem v. 17 dem *καταλύνειν* entgegengestellten *πληρῶσαι* nichts andres gemeint sein kann, als dieses Thun; und wie dort ist auch hier das Object weggelassen, weil die Bedeutung im Gottesreich ja nicht bloß von dem Verhalten zu den kleinsten Geboten, sondern von dem Thun und Lehren (des Gesetzes) überhaupt abhängt. Damit daß so neben das thatsächliche Erfüllen des Gesetzes das dem entsprechende Lehren tritt, ist erst der Uebergang gemacht zu dem Lehren der rechten Gesetzeserfüllung, das Jesus nun selbst beginnen will als der, dem als dem Größten im Gottesreich beides in erster Linie obliegt.

Daß diese prinzipielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz mit der ganzen folgenden Gesetzesauslegung in der Bergrede bei Luc. fehlt, kann nicht beweisen, daß er sie in seiner Quelle nicht las. Wenn er manche antipharisäische Reden Jesu beibehalten hat (Vgl. Cap. 11), obwohl er auch vieles derartige (Vgl. die Pericope vom Händewaschen und die von der Ehescheidung: Mrc. 7. 10) wegließ, so war das nothwendig, um den Conflict Jesu mit der herrschenden Partei darzustellen und zu motiviren. Aber hier handelt es sich um eine für seine Jünger, also für Christen bestimmte Rede, und da mußte ihm die eingehende Polemik Jesu gegen eine seinen heidenchristlichen Lesern unbekannte Weise der Gesetzeserfüllung, sowie die ausführliche Darlegung über die richtige Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, von welchem sie überall durch Paulus freigesprochen waren, entbehrlich erscheinen. Wenn darum Mrc. von dieser Rede auch keine Spur mehr erhalten hat, so hat Luc. in sehr charakteristischer Weise wenigstens die allgemein sittlichen Sentenzen aus derselben aufbewahren wollen und diese Bruchstücke geschickt zu einem neuen Ganzen verbunden. Vor Allem aber mußte ihm diese prinzipielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz für seine Leser mißverständlich erscheinen, da sie als ein Widerspruch gegen die paulinische Lehre vom Gesetz aufgefaßt werden konnte. Daß er sie gelesen, zeigt ohnehin Luc. 16, 17, wo er, wie wir sehen werden, Mth. 5, 18 in einem Zusammenhange verwerthet hat, in

welchem solches Mißverständniß ausgeschlossen war und in welchem in seiner Umwandlung von Mtth. 11, 13 (16, 16) noch die Verbindung von Gesetz und Propheten aus 5, 17 nachklingt. Die Form des Spruchs zeigt noch deutlich das Gepräge der Quelle und hat vielleicht in dem *εὐκοπώτερόν ἐστιν - ἢ* (Vgl. Mtth. 9, 5), sowie in dem *πεσεῖν* noch das Ursprüngliche erhalten, da die beiden *ἕως* immer etwas schwerfälliges haben und das Wortspiel mit dem doppelten *παρελθεῖν* leicht von der Hand unsers Evang. herrühren kann. Die Bedeutung des von Luc. weggelassenen *ἰῶτα* war nur für jüdische Leser ganz evident, und das ohnehin den Gedanken nur von einer andern Seite her ausdrückende *ἕως πάντα γένηται* musste fallen, da der Pauliner nach dem Context die bleibende Bedeutung des Gesetzes doch wohl etwas anders gedacht hat. Rührt aber einmal diese prinzipielle Erklärung aus der Quelle her, so wird in ihr auch v. 19 bereits gestanden haben, zumal der *ἐλάχιστος* im Gottesreich ganz an den *μικρότερος* in derselben Quelle (11, 11) erinnert, und das *διδάσκειν* den nothwendigen Uebergang zu der folgenden *διδασχῇ* der rechten Gesetzeserfüllung bildet. Der von der Tendenzkritik so eifrig verworthe Einfall Gfrörer's, daßs mit dem *ἐλάχιστος* Paulus gemeint sei, erledigt sich von selbst dadurch, daßs niemand in dem, der Eins der kleinsten Gebote auflöst, den Apostel erkennen konnte, der nie um Stücke des Gesetzes gemarktet, sondern Christum schlechtweg für das Ende des Gesetzes und den Christen dem ganzen Gesetze abgestorben erklärt hat. Ihm aber mit dem Titel des *ἐλάχιστος* sein demüthiges Selbstbekenntniß (1. Cor. 15, 9 oder gar Eph. 3, 8) im Sinne der Verurtheilung zurückzugeben, wäre in der That ein frostiger Einfall, der ohnehin dadurch, daßs die Wahl des Ausdrucks sichtlich durch das *τῶν ἐλαχίστων* hervorgerufen, völlig ausgeschlossen ist. Vgl. Keim II, S. 264. Anm. 1.

(V. 20.) Freilich nicht, daßs es erst durch ihn selbst und nicht durch die damaligen Volkslehrer zu einer vollkommenen Erfüllung des Gesetzes in Lehre und That komme (Thol.), kann im Folgenden begründet werden, da ja davon eben v. 19 noch nicht die Rede war. Aber unmöglich kann auch die Gedankenverknüpfung darin liegen, daßs er ein Thun und Lehren fordere, weil ohne jenes ihre Gerechtigkeit nicht besser wäre, als die pharisäische (Myr.); denn wo die Pharisäer selbst nicht thaten, was sie lehrten, kommen sie ja als Vertreter einer bestimmten Art der Gesetzeserfüllung noch gar nicht in Betracht. Hier aber soll ja grade begründet werden, wie Jesus dem Thun und Lehren des Gesetzes die höchste Bedeutung im Gottesreiche zusprechen kann, während es doch schon im gegenwärtigen Bestande der Theokratie, die in jenem erst zur Vollendung geführt werden soll, keineswegs an solchen fehlte, die um ihrer Gesetzeslehre und Gesetzeserfüllung willen die höchste Bedeutung in ihr beanspruchten. Die Schriftgelehrten waren es ja gerade, die durch ihre Gesetzesauslegung die rechte Gesetzeserfüllung zu zeigen prätendirten, während die Pharisäer als die allverehrten Muster und Vorbilder dieser Gesetzeserfüllung im Volke galten. Wenn aber Jesus sein Wort dafür einsetzt (*λέγω γὰρ ὑμῖν*), daßs ihre d. h. der Jünger Gerechtigkeit, wie sie durch Gesetzeserfüllung erworben wird, wenn sie Genossen des Gottesreichs sein wollen, vorzüglicher sein müsse und zwar um Vieles mehr als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so begründet er damit allerdings, daßs es das rechte Thun und Lehren des Gesetzes, wie er es meint, doch nur im Gottesreiche

giebt und darum dieses auch in ihm erst seine volle Bedeutung erhalten kann.¹⁾ Damit leitet Jesus dann von selbst dazu über, diese rechte Art der Gesetzes-erfüllung nun auch seinerseits darzulegen. Ist es nun nach dem Wortlaut unsers Verses, der so gleichsam das Thema für die folgende Gesetzesauslegung Jesu bildet, unzweifelhaft, daß er dort gegen die herrschende Gesetzesauslegung polemisieren will, so werden wir doch sehen, wie der Grundfehler derselben eben darin lag, daß sie sich an den Buchstaben des Gesetzes hielt, wie es als Rechts- und Volksgesetz ein von der Sünde inficirtes Gemeinschaftsleben, nemlich das rechtlich organisirte und national beschränkte Leben des empirischen Volkes regeln und in seiner Erfüllung von Menschen überwacht werden sollte. Nur in dieser Form konnte, der alttestamentlichen Offenbarungsstufe entsprechend, der Wille Gottes im Gesetze zum Ausdrucke kommen. Die Schriftgelehrten jener Zeit, indem sie diese Form verfestigen wollten, hatten den Buchstaben des Gesetzes für sich, die Intention des Gesetzgebers gegen sich. Jesus erfüllt das Gesetz und lehrt es erfüllen nach der Norm des vollkommenen Gotteswillens, der im Gesetz bereits enthalten war, aber gemäß der noch unvollkommenen Entwicklungsstufe der Theokratie, für welche dasselbe gegeben, in seiner Anwendung auf die concreten Verhältnisse des israelitischen Volkslebens noch nicht überall zu seinem adäquaten Ausdruck gekommen. Er will daher freilich nicht das Gesetz selbst ergänzen und verbessern (Vgl. noch Bl.), was mit seiner Erklärung über dasselbe (v. 17. 18) schlechthin unvereinbar wäre, sondern er lehrt es erfüllen, wie es im Vollendungs- zustande der Theokratie d. h. im Gottesreiche nach der Intention des Gesetz- gebers erfüllt werden sollte. Er lehrt die Offenbarung des absoluten Gotteswillens in ihm erkennen, nicht um denselben in der Form eines neuen Gesetzes für eine neue Gemeinschaft zur Geltung zu bringen, da keine irdische Gemein- schaft, in der noch Sünde vorhanden ist, ein solches Gesetz tragen könnte, sondern um ihn als das Ziel hinzustellen, dem sich die Verwirklichung des voll- kommenen Gotteswillens im Gottesreich fortschreitend anzunähern hat. Daß dies- ses der Sinn der Gesetzesauslegung Jesu sei, wird die Erklärung des Einzelnen beweisen.

1) Bemerke das nachdrückliche Voranstehen des *ἐμῶν* mit Bezug auf seine Anhänger, denen er eine so hohe Bedeutung im Gottesreiche zugesagt hat, wenn sie das Gesetz thun und lehren. Der schon comparative Begriff des *περισσεύειν* wird durch das *πλείον* (Vgl. Mrc. 12, 43) noch gesteigert. Das zweite *τῆς δικαιοσύνης* fehlt nach bekannter Comp. compendiaris, die *γραμματεῖς* und die *φarisαιοί* sind wieder unter einen Art. zusammengefasst als die Vertreter der bisher geltenden *δικαιοσύνης*, vgl. 3, 7. Zu dem *οὐ μὴ* mit folgendem Conj. aor. hier wie v. 18 vgl. Mrc. 9, 1. Auffallen kann nur, daß von der Verwirklichung dieser vollkommenen Gerechtigkeit der Eintritt ins Himmelreich abhängig gemacht scheint (*οὐ μὴ εἰσέλθῃτε*), während dieselbe nach v. 6 doch erst durch die Gabe Gottes im Himmel- reich selbst verwirklicht werden kann. Aber darum schlägt nicht der Begriff des diesseitigen Himmelreichs (in der Quelle natürlich: Gottesreichs) v. 19 in den des jenseitigen über; es ist vielmehr nur das Himmelreich seiner Idee nach gedacht, in welchem diese Gerechtigkeit freilich vollkommen verwirklicht sein muß, so daß der Einzelne immer erst in dem Maße an diesem Reiche Antheil erlangt oder in dasselbe eingeht, in welchem er jene vollkommene Art der Gerechtigkeit in sich verwirklicht.

c) Die drei ersten Gesetzesworte.

5, 21 — 32.

V. 21: Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φρονεῖσιν· ὅς δ' ἂν φρονέσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. v. 22: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὅς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὅς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

v. 23: Ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ κεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, v. 24: ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθαι τῷ ἀδελφῷ σου καὶ τότε ἔλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.

v. 25: Ἰσθι εὐνῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἴ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μήποτε σε παραδῷ ὁ ἀντιδικός τῳ κριτῇ καὶ ὁ κριτῆς τῷ ὑπηρετῇ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθῇς. v. 26: ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην. (Luc. 12, 58: ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτὴν, καὶ ὁ κριτὴς σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακὴν. v. 59: λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.)

v. 27: Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. v. 28: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

v. 29: εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν. v. 30: καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

v. 31: Ἐρρέθη δέ· ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ὁὕτως αὐτῇ ἀποστάσιον. v. 32: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρ-
εκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι, καὶ ὅς ἂν ἀπολε-
λεμένην γαμήσῃ, μοιχᾷται. (Luc. 16, 18: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελημένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.)

V. 21: Die ältere Form *ἐρρέθη* ist in D stehend und in B nur das erste Mal eingekommen (Vgl. S. 66) — v. 22: Ti. schreibt fälschlich nach ND *ρακά*, obwohl Verwechslungen von *κ* und *χ* bei D häufig sind (21, 20 cfr. Trg. 23, 35. Vgl. 10, 35. 36. 13, 25. 22, 44) und schon in N vorkommen (1, 14. 20, 13. 27, 46). — Das *εἰκη* (DL/ Rept.) ist erläuternder Zus., wie v. 11. — v. 25: Die Emend. verbinden *εἰ ἐν τῇ ὁδῷ* (J Rept.) als einen zusammengehörigen Begriff, vgl. zu 3, 4. — Das *σε παραδῶ* (L/ Rept.) ist Wiederholung aus dem Vorhergehenden (Vgl. 1, 6), das *σε παραδῶσει* (D) aus Luc. — v. 27: L/ Rept. add. *τοῖς ἀρχαίοις* aus v. 21. — v. 28: Ti. lässt nur nach N das abundante erste *αὐτήν* fort, die Citate der Pptr. können in solchen Fällen gar nichts beweisen, wie das Schwanken des Or. zeigt. Bem., wie J (Inst. Thphil.) das zweite *αὐτήν* weglässt. — Obwohl L/ J zur Aufhebung der Reflexion neigen, so scheinen doch umgekehrt die ältesten Mjse. dieselbe auch eingebracht zu haben. Wie hier, noch B: 6, 16, 13, 24. N: 2, 12, 6, 34. 24, 48. 49. Vgl. Mrc.,

S. 31. — **v. 30:** Das *βληθῆ τις γεενναν* (L^A Rept.) ist nach v. 29 conformirt. — **v. 31:** Rept. (A) add. *οτι* recit. — **v. 32:** Das *ος αν απολυση* (D. Rept.) ist nach v. 31, wie das *ο απολελ. γαμουσας* (B) nach dem vorhergehenden Parallelglied (Vgl. 4, 2) conformirt; ebenso das *μοιχασθαι* (L^A Rept.) nach dem folgenden *μοιχεται*.

(V. 21.) Ihr habt gehört, beginnt Jesus, indem er auf die Verlesung und Auslegung des Gesetzes in den Synagogen hinweist, daß zu den Altvordern gesagt ist: Du wirst nicht tödten. Die ablativische Fassung des Dativ (Vgl. noch Ew. Keim, S. 248) ist, auch abgesehen von der Zweideutigkeit des Ausdrucks, bei dem die dativische Fassung doch immer am nächsten lag, schon darum ganz unpassend, weil dann auf dem *τοις ἀρχαίοις* im Gegensatze zum *ἐγώ* der Nachdruck läge, während es doch im Folgenden (v. 27. 38. 43) sogar ganz weggelassen wird, und weil es schon der Stellung nach dem folgenden *ὑμῖν* entspricht. Auch heißen die alten Gesetzeslehrer *πρεσβύτεροι* (Mrc. 7, 3. 5). Dann aber sind die *ἀρχαῖοι* nicht bloß die Zeitgenossen des Moses (Bl.), da ja im Folgenden nicht bloß mosaische Worte angeführt werden, auch nicht bloß die unmittelbaren Vorfahren des lebenden Geschlechts (B. Cr.), sondern die Vorfahren überhaupt von Alters her, die ja alle der gegenwärtigen Generation, zu der Jesus redet, entgegenstehen. Ihnen ward zunächst der Wortlaut des Gesetzes (Exod. 20, 13. LXX) vorgelesen mit dem Futurum der Gesetzessprache, dem stärksten Ausdruck für das dictatorische Verbot, das unbedingte Nachachtung voraussetzt. Diesem ward dann aber von Alters her die traditionelle Glosse hinzugefügt, daß wer irgend getödtet haben wird, schuldverhaftet (Vgl. Mrc. 3, 29) sein soll dem Gericht d. h. seiner Strafgewalt verfallen. Es ist gar kein Grund, hier an das göttliche Gericht zu denken (Bl.), da das Wort v. 22 unzweifelhaft von dem in jeder Stadt befindlichen Lokalgericht (Deut. 16, 18) steht, welches nach Deut. 21, 19 die Criminaljustiz übte und auf Hinrichtung durch das Schwerdt erkannte. Obwohl diese Worte nicht im Gesetze standen, so enthalten sie doch nichts, was dem Sinne desselben zuwider wäre. Verbot das Gesetz den Mord, so wollte es damit allerdings nicht bloß einen Ausspruch geben über das, was sittlich unerlaubt sei, sondern, weil es als Rechtsgesetz das bürgerliche Leben des Volkes regeln wollte, musste es beabsichtigen, die hier verbotene That dem bürgerlichen Gerichte zu überweisen. Indem aber die herkömmliche Gesetzeslehre jenem Verbote nichts Anderes hinzuzufügen wusste, als diese Verweisung an die richterliche Instanz, die freilich nur die äußere That zu ihrer Cognition ziehen konnte, nährte sie den Wahn, als ob das Verbot Gottes nur gegen die äußere Thatssünde gerichtet sei. Diesem Wahn tritt Jesus entgegen mit seiner Antithese. (v. 22.) Ich aber sage Euch, daß Jeder, der zürnt seinem Bruder, verhaftet sein wird dem Gerichte. Er sagt nicht, daß dies irgendwie in dem dekalogischen Gebote liege, welches unzweifelhaft nur auf die Thatssünde geht, aber er zeigt, wie der in jenem Verbote sich aussprechende göttliche Willen erfüllt sein will, auch wenn er nach den temporellen Zwecken jener Legislation zunächst nur den Mord verbot. Und gewiß war es im Sinne des Gesetzgebers, der ja nach Exod. 20, 17 selbst jedes böse Gelüsten verbot, daß die lieblose Gesinnung, aus welcher der Mord hervorgeht,

schon eben so strafbar ist, als dieser selbst. Als solche nemlich kommt in diesem Gegensatz selbstverständlich die Zornesinnung in Betracht, und damit fällt von selbst das Bedürfnis all der Clauseln fort, mit denen man das gute Recht eines heiligen Zorns, wie ihn Jesus selbst wohl kannte (Vgl. Mrc. 3, 5), gegen sein Verbot hat verwahren wollen, zumal dieser ja ohnehin nie eigentlich gegen die Person des Sünders, sondern gegen seine Sünde gerichtet ist. Diesem Bedürfnis sollte schon das glossematische *εἰς* dienen, das noch Bl. vertheidigt, obwohl es dazu ganz unpassend ist, da ja auch ein Zorn, der reichlichen Grund hat, sehr sündhaft sein kann. Dagegen wird die Sündhaftigkeit der Zornesinnung dadurch noch eindrücklicher gemacht, daß als ihr Object der Bruder bezeichnet wird. Wäre damit der Mitmensch schlechthin gemeint (Myr.), so wäre an die gemeinsame menschliche Abstammung gedacht; aber die Art, wie v. 47 das Verhalten gegen die Brüder dem gegen alle andre Menschen entgegengestellt wird, verbietet diese Abschwächung. Die angeredeten Jünger sind als Reichsgenossen (Vgl. v. 11), denen Gott als ihr Vater verkündigt wird, untereinander Brüder; und da Jesus den vollkommenen Gotteswillen verkündigt, wie er im Gottesreiche erfüllt werden soll, so kommt hier zunächst ihr Verhalten gegeneinander in Betracht, in welchem die Zornesinnung doppelt strafbar erscheint wegen des engen Bandes, das sie verbindet. Da nun Jesus unmöglich die Zornesinnung vor ein menschliches Gericht verweisen konnte (Pls.), in dem ja keine Herzenskündiger sitzen, aber auch gewiß nicht eine Stufenfolge göttlicher (wenn auch zeitlicher) Strafgerichte jeder einzelnen Sünde bestimmen wollte (Myr.), so kann die Verweisung des Zorns vor dasselbe Forum, vor welches die Gesetzeslehre den Mord verwies, auf Grund der natürlichen Ordnung, wonach Verbrechen gleichen Grades vor dasselbe Gericht verwiesen werden, nur den Gedanken ausdrücken, daß die Zornesinnung im Sinne des Gesetzgebers, wie Jesus ihn auslegt, schon ebenso strafwürdig sei, wie die Thatsünde des Mordes. Dann aber kann auch das Folgende nur an dem Instanzenzuge des menschlichen Rechtsganges veranschaulichen, wie die Aeusserung des Zornes im Schimpf- und Schmähwort noch strafwürdiger sei, als die Zornesinnung selbst. Darum soll, wer seinem Bruder zornig das leichteste Schimpfwort zuruft, dem Synedrium verhaftet sein, d. h. dem Obergericht, das über die schwersten Verbrechen auf die schwersten Strafen erkannte. Es ist ebenso unnöthig, als vergeblich, auch für den Ausbruch des Zorns im gehässigen Schmähwort eine menschliche Strafe herausdeuteln zu wollen (Vgl. noch Thol.), zumal ja dem Parallelismus immer nicht eine Strafe, sondern nur eine noch höhere menschliche Instanz vollkommen entspräche. Eine solche giebt es nun nicht mehr über dem Synedrium; aber über dem menschlichen Gericht steht überall als letzte Instanz das göttliche, in dem nur auf Eine Strafe erkannt wird, auf das Zornfeuer Gottes in der Hölle.¹⁾ Damit wird freilich nicht eine Unter-

1) Wie die Steigerung der Strafwürdigkeit in dieser plastischen Weise zur Anschauung gebracht wird, so auch die Steigerung des Zornausbruchs im Wort in der Nennung des con-

scheidung von lässlichen und von Todsünden gelehrt; auch nicht auf ein Einzelvergehen die Höllestrafe gesetzt oder Ausschluss vom Himmelreich (Myr. Bl.); denn die Höllestrafe, auf welche die göttliche Instanz erkennt, ist ja nur Ausdruck für den höchsten Grad der Strafwürdigkeit auf einer Stufenleiter, die mit einer der Todsünde des Mordes gleichwerthigen Sünde beginnt, also nicht mehr leichteren und schwereren Sünden ihre äquivalente Strafe zumessen will, sondern nur zeigen, wie das von den Menschen oft so leicht genommene Zorneswort vor Gott noch strafwürdiger sei als die Zornesinnung.¹⁾ Da diese aber, wenn sie dem Morde gleichzuachten, schon der schwersten Strafe verfällt, so ist hier das Strafmaß überall ein incommensurables.

(V. 23.) Soll freilich der Zorn im Gottesreiche keine Stelle mehr haben, so genügt es nicht, selbst nicht zu zürnen, wenn man Unrecht leiden muß, man soll auch aufs Schleunigste jeden Anlaß entfernen, durch den man den Bruder zum Zürnen verleitet hat oder verleiten kann. Um die unaufschiebbare Pflicht, sein Unrecht wieder gut zu machen, recht drastisch zu veranschaulichen, greift Jesus einen concreten Fall aus dem Leben heraus. Der Angeredete steht im Begriff, sein Opfer zum Altare hinzubringen, damit der Priester es dort opfere. Jesus setzt also allerdings voraus, daß seine Anhänger die üblichen Opfer darbringen; denn er redet eben selbst nach unserm

concreten Schimpf- und Schmähworts. Es versteht sich darum auch hier von selbst, daß nicht das einzelne Wort, sondern die Kategorie, die es vertritt, auch nicht einmal das Wort als solches, sondern das Wort als Zornesäußerung gemeint ist. Jesus und seine Apostel haben dieselben (23, 17: *μωροί*, Jac. 2, 20: *καὶ*) und schlimmere Worte gebraucht, ohne unter das Gericht dieses Ausspruchs zu fallen. Das *ῥακά* ist jedenfalls das leichte Schimpfwort des gemeinen Lebens, das am einfachsten von רָקַק (leer) abgeleitet wird im Sinne von: Schwachkopf, Einfaltspinsel. Das *μωρε* das verurtheilende Schmähwort, das den sittlich religiösen Character des Andern herabwürdigt. Gewöhnlich erklärt man es im Sinne des alttestamentlichen נָבַל (Jes. 32, 6. Pslm. 14, 1) von der Thorheit der Gottlosigkeit; aber der Parallelismus empfiehlt es sehr an ein gleichsprachiges Wort zu denken, wie das מְלִרָה (Pls.), das den gottlosen Empörer wider menschliche und göttliche Ordnung bezeichnet (Num. 20, 24. Deut 21, 18. Pslm. 78, 8.). Zur Vorstellung der Feuerhölle vgl. Mrc. 9, 43. Der Wechsel des *εἰς* mit dem Dat. erklärt sich nicht bloß aus der plastischen Vorstellung des Geworfenseins (Myr.), sondern aus dem Wechsel des Straforts mit dem Strafrichter: schuldverfallen an die Hölle. An die Strafe der Verbrennung oder auch nur des Hingeworfenseins an den Ort des Grauens (Thol.) ist nach Obigem gar nicht zu denken.

1) Eben darum schreitet ja Jesus von der Zornesinnung zum Zornwort fort, weil es mit letzterem oft leichter genommen wird, als mit dem Zorn selbst, der wenigstens je mehr sein Affect steigt oder andauert, desto eher als sündhaft erkannt wird, während man das flüchtige Wort, in dem sich der Zorn entladet, leicht gering achtet. Und doch zeigt dieses Wort, und zwar je schlimmer es ist, desto mehr, wie der Zornige sich nicht gezügelt, sondern sich der ihm im Zorn bemeisternden Sünde immer weiter hingeeben hat. Völlig ungehörig ist also die casuistische Frage, ob nicht der brütende Zorn, dem es nur an Gelegenheit oder an Muth gebrach, sich zu entladen, schlimmer sein kann, als das im ersten Auflodern des Affects der Zunge entflozene Scheltwort; seltsam auch die Frage, warum die thätliche Mißhandlung oder der Mord selbst nicht genannt sind. Die Antwort, daß dies unter seinen Jüngern ganz unerhört und sittlich unmöglich sei, ist ganz mißlich, da, wo einmal noch Sünde vorhanden, sich nie sagen läßt, wie weit sie im einzelnen Falle führen kann. Aber thatsächliche Mißhandlung (Vgl. v. 38) und Todtschlag verbot und bestrafte ja schon das Rechtsgesetz des alten Bundes, und die Todeswürdigkeit des Mörders war ja allgemein anerkannt. Jesus will aber die noch unerkannten Tiefen des Gesetzes als der göttlichen Willensoffenbarung aufdecken.

Evangelisten nicht zunächst zum Volk (Thol.), sondern zu den Jüngern. Wenn nun in jenem heiligen Augenblick und dort an heiliger Stätte, wo der Mensch zu ernster Selbstprüfung geneigter ist als sonst, du dich erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich hat, d. h. natürlich, daß du ihm zu feindseliger Gesinnung Anlaß gegeben, (v. 24.) so laß dort deine Opfergabe Angesichts des Altars und gehe zuerst fort, söhne dich mit deinem Bruder aus, indem du dein Unrecht wieder gut machst und so seinem Zorn zuvorkommst oder ihn stillst, und dann komm und bringe dein Opfer herzu. Da das ὑπαγε keineswegs bloß das auffordernde ἤ (wohlan) ist, sondern das auffallende Fortgehen vor vollbrachtem Opfer recht plastisch malt, so gehört das, wie die Adverb. überhaupt, dem Verbum stehend folgende *πρωτον* (Vgl. 6, 33. 7, 5. 13, 30) gewiß nicht zu *διαλλάγηθαι* (Thol.), sondern zu ὑπαγε. Denn das ist ja eben die Pointe in der Wahl dieses Beispiels, daß die sittliche Pflicht, um deretwillen Jesus so auffällig den gottesdienstlichen Act unterbrechen heißt, höher steht als die Erfüllung des Ceremonialgebotes, das solche Unterbrechung nicht gestattet. Daß aber auch dieses nur im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers geboten ist, zeigen Stellen, wie 1. Sam. 15, 22. Hos. 6, 6.¹⁾ — (v. 25.) Noch von einer andern Seite her aber kann die Dringlichkeit der Pflicht, sein Unrecht gutzumachen, eindrucklich gemacht werden. Sei wohlgesinnt deinem Widerpart d. h. komme ihm bereitwilligst entgegen, sobald er dich zur Zahlung auffordert oder dir irgend einen Vergleich proponirt, und zwar unverweilt. Es ist nemlich, wie aus v. 26 erhellt, der spezielle Fall gesetzt, daß man dem Nächsten durch Vorenthaltung schuldiger Zahlung Unrecht thut und so ihn nöthigt, schließlicb zum Prozeß zu schreiten; daher das juridische *ἀντίδικος*, das den Klageführenden vor Gericht bezeichnet, daher die Bestimmung des äußersten Termins, bis zu welchem man zu gütlicher Abfindung bereit sein soll, bis dahin nemlich, daß du mit ihm auf dem Wege bist. Das „so lange als“ (deW. Bl.) wird lediglich aus der Lucasparallele eingetragen; es ist offenbar der Fall gedacht, daß selbst noch auf dem Wege zum

1) Dagegen liegt der Gedanke, daß das Opfer erst durch solche Gesinnung Gott wohlgefallig werde, den die meisten Ausleger hier finden, diesem Zusammenhange wenigstens völlig fern, in welchem es sich ja lediglich um die Dringlichkeit der Pflicht sein Unrecht wieder gut zu machen handelte. Der Zusammenhang ist formell und materiell ein ganz fließender; denn das *οὐν* folgt aus der Strafwürdigkeit der Zornesinnung treffend die Pflicht, den Zorn des Nächsten zu verhüten oder zu stillen, und durch die Art, wie diese Pflicht über die gottesdienstliche gestellt wird, ordnet sich der Spruch auch passend den Antithesen gegen die herrschende Gesetzeslehre unter, die gewiß eine solche Unterbrechung des Opferacts nicht gestattete. Daraus folgt aber freilich keineswegs, daß der Spruch ursprünglich zur Bergrede gehört hat (Myr.), da die Einschaltungen des Evangelisten doch natürlich auch durch bestimmte Ideenassoziationen geleitet und meist in wohldurchdachter Weise mit dem Vorigen verknüpft sind. Daß der Spruch in der apostolischen Quelle stand, zeigt Mrc. 11, 25, wo eine Reminiscenz an ihn nicht zu verkennen (Vgl. Mrc., S. 377): da aber der mit ihm verbundene (v. 25. 26) der Bergrede nicht angehört hat, werden beide hier zur weiteren Ausführung der knappen Erörterung über das 5. Gebot eingefügt sein, und in der That wird doch in diesem Zusammenhange der an und für sich schon jedem Beleidigter obliegenden Pflicht, sein Unrecht wieder gutzumachen, in der Rücksicht auf die Abstellung des Zorns beim Beleidigten ein zu einseitiges Motiv untergelegt. Aber in welchem Zusammenhange der Spruch auch ursprünglich stand, jedenfalls wird seine Intention nicht gewesen sein, die rechte Art des Opfern zu lehren, sondern jene Pflicht einzuschärfen.

Richter der Gläubiger einen Vergleich anbieten könnte und auch in diesem letzten Augenblick der Schuldner noch sofort bereitwillig darauf eingehen soll, so daß das *ἔως ὅτου* anders wie das *ἔως οὗ* (1, 25), nemlich einschließlicb steht. Der Grund liegt nahe: damit nicht etwa, wenn ihr am Ziel dieses Weges angelangt seid und so auch dieser letzte Augenblick vorübergegangen, dich überliefere der Widerpart dem Richter und der Richter dem Gerichtsdienner und du wirst in einen Kerker (das Schuldgefängniß) geworfen werden. (Bem. den Uebergang aus dem Conj. aor. ins Fut., wodurch das traurige Endresultat selbstständig und somit nachdrucksvoller hingestellt wird.) (v. 26.) Wahrlich, ich sage dir (v. 18), du wirst gewiß nicht von dort herausgehen (in Freiheit gesetzt werden), bis daß du den letzten Quadrans (Vgl. Mrc. 12, 42) bezahlt haben wirst. Ob dieser schon durch das *ἄν* als von Umständen abhängig bezeichnete Zeitpunkt eintreten wird oder nicht (Myr.), sagt der Ausdruck gar nicht. Wie schon durch die plastische Ausmalung der einzelnen Momente in v. 25, so wird auch hiedurch nur hervorgehoben, daß dann die strengste Gerechtigkeit ihren unbeugsamen Lauf hat, während jeder rechtzeitige Vergleich dem Gläubiger immer noch bessere Aussichten eröffnet. Die Versuche Aelterer, den ganzen Spruch allegorisch zu fassen, die schon durch den Anschluß desselben an ein ganz concretes Beispiel aus dem gemeinen Leben (v. 24), sowie durch ihre haltlose Willkühr verurtheilt werden, verwerfen die neueren Exegeten, aber die halballegorische Fassung, bei der noch Thol. Myr. stehen bleiben, ist ebenso unhermeneutisch. Es kann nicht das Verhältniß von Kläger und Beklagtem eigentlich und das von Schuldner und Richter bildlich genommen werden in einem Spruch, der durchweg dasselbe Schuldverhältniß ganz der Natur der Sache entsprechend durchführt; von einem strengeren Richter im Himmel, der über dem irdischen Richter steht (Keim, S. 105), ist so wenig die Rede, wie von unbereutem Zorn (Thol.). Wie der Spruch hier steht, ist er zwar keine durch den Zustand der römischen Gerichte gebotene Klugheitsregel für säumige Schuldner (Vgl. Pls.), da ja das ihm zu Grunde liegende Schuldverhältniß immer nur zur Exemplification gehört; aber doch eine Empfehlung der v. 23. 24 als höchste religiöse Pflicht geforderten Bereitwilligkeit, sein Unrecht wieder gut zu machen, durch eine *argumentatio ad hominem*, welche zeigt, wie man schon im gemeinen Leben bei solchem Verhalten besser fährt, als wenn man wartet, bis man der strengen Gerechtigkeit verfällt.

Es ist mißlich darauf zu reflectiren, ob eine solche Beweisführung Jesu würdig war, der ja überall in das volle bunte Leben hineingriff, um ihm Weisungen für das höhere (religiös-sittliche) Leben zu entnehmen; aber immer hat es etwas mißverständliches, wenn ein solches halbparabolisches Beispiel sich ungeschieden an ein solches reiht, welches eine ganz directe Weisung in sich trägt. Um so gewisser wird es ursprünglicher sein, wenn wir den Spruch Luc. 12, 58. 59 als eigentliche Parabel finden, die viel zu tief sinnig und deren Zusammenhang viel zu wenig durchsichtig ist, um schriftstellerische Reflexion zu sein. In einer eignen kleinen Rede an die Volksmassen weist Jesus auf die

Wetterzeichen hin, die sie richtig zu deuten verstehen, um sie dann als Heuchler zu schelten, wenn sie, die das Angesicht der Erde und des Himmels zu beurtheilen verstehen, sich anstellen, als könnten sie die Bedeutung der Gegenwart nicht beurtheilen, die mit der Erscheinung des Messias das Gericht in nahe Aussicht stellt und so aufs dringendste zur Buße auffordert (v. 54—56). Dann aber geht er mit der Frage, warum sie nicht von sich selbst (d. h. ohne sich von ihren pharisäischen Führern irre führen zu lassen) beurtheilen, was recht ist, d. h. was Gott in dem gegenwärtigen Zeitpunkt von ihnen verlangt (v. 57), zu der Parabel über, die, sich an ihren gesunden Sinn wendend, an einem Bilde aus dem gemeinen Leben ihnen die Bedeutung dieser Zeit und was sie von ihnen verlangt nahe legt. Wie der Schuldner sich bei Zeiten mit seinem Gläubiger abfindet und es nicht auf den Prozeß ankommen lässt, damit er nicht der strengen Gerechtigkeit verfallt, so soll das Volk die Bußfrist nutzen, die ihm noch gegönnt ist, und den von dem Messias gewiesenen Weg des Heils betreten, um sich mit Gott zu versöhnen, ehe sein strenges Gericht hereinbricht. Die Annahme einer Wiederholung des Wortes (Myr.) ist bei der großen schriftstellerischen Uebereinstimmung (Bem. das *ἐν τῇ ὁδῷ, ἀντίδικος, μήποτε*, den Uebergang aus dem Conj. aor. ins Fut. und den ganzen v. 59) ganz undenkbar. Im Wortlaut ist das *ἐπ' ἄρχοντα* sicher ein Zusatz des Luc., der den nachher genannten *κρίτης* ausdrücklich als obrigkeitliche Person bezeichnet, das *ὁὸς ἐργασίαν* (Bem. den Latinismus und vgl. zu *ἐργ.* Act. 16, 16. 19. 19, 24. 25) *ἀπὸ πλάγχθαι ἀπ' αὐτοῦ* (Vgl. Act. 19, 12) erläuternde Umschreibung des *ἵσθι εὐνοῶν*, das *κατασύρειν* (Vgl. Act. 8, 3. 14, 19. 17, 6) malerische Ausführung der unbarmherzigen Behandlung, wie die Reduzirung des Quadrans auf seine Hälfte (Bem. das steigende *καί*) eine Steigerung der Unerbittlichkeit. Dagegen muß das *ἐπάγεις*, das Luc. nicht nur selbst nicht braucht, sondern sonst fast consequent vermeidet, in der Quelle gestanden haben, und so wird auch das (zeitliche) *ὥς* ursprünglich und vom ersten Evangel. durch das ihm so geläufige *ἕως* (Vgl. zu v. 18) ersetzt sein, wie denn das *ταχύ* (Vgl. 28, 7. 8) sicher von ihm herrührt. Demnach war in der Quelle der Deutung entsprechend der Gang zum Richter gleich als der Zeitpunkt genannt, während dessen es höchste Zeit ist, sich mit dem Gläubiger zu vergleichen („Wenn du dahingehst mit deinem Widersacher, sei ihm auf dem Wege wohlgesinnt!) und erst in unserm Evang. ist die Ermahnung verallgemeinert, so daß er nur als der äußerste Termin genannt wird, bis zu dem man immer bereit sein soll, unverweilt dem Widerpart zum Ausgleich die Hand zu bieten.

(V. 27. 28.) Ein ganz analoger Fall, wie beim fünften Gebote, tritt nun beim sechsten ein. Hier verweist Jesus einfach darauf, daß sie den Wortlaut von Exod. 20, 14 (LXX) gehört haben, und zeigt damit, wie sich die traditionelle Gesetzeslehre darauf beschränkte, auf Grund desselben die Thatsünde des Ehebruchs zu verbieten, die natürlich das Rechtsgesetz des alten Bundes allein zur Cognition ziehen und bestrafen konnte (Vgl. Lev. 20, 10). Aber hier ist es erst recht klar, wie es nur im Sinne des Gesetzgebers (Vgl. Exod. 20, 17) geschieht, wenn Jesus jedes Sichhingeben an die ehebrecherische Begierde für ebenso sündhaft erklärt, als den Ehebruch selbst. Mag sein, daß die erste Regung der Begierde nicht in des Menschen Macht steht und daher nicht der bewußten Thatsünde gleichgestellt werden kann; aber wo der Blick der Begierde folgt, ihr zu

Liebe gleichsam sich auf ein Weib richtet, da ist der Mensch eingegangen in die sich in ihm regende ehebrecherische Lust.¹⁾ Und wie v. 22 die erste Regung der Gesinnung, aus welcher der Mord hervorgeht, dadurch der Thatsünde gleichgewerthet wurde, daß Jesus sie gleicher Strafe würdig erklärte, so erreicht er hier dasselbe dadurch, daß er schon diesen begehrliehen Blick als Ehebruch qualificirt, wenn derselbe auch erst im Herzen vollzogen ist. Gedacht ist aber unzweifelhaft ein verheiratheter Mann, der seine Ehe durch das begehrliehe Blicken nach einem andern Weibe bricht, wobei es dann völlig gleichgültig ist, ob dieses Weib verheirathet ist, wie man ohne allen Grund gewöhnlich annimmt, oder unverheirathet. Denn von einer Verführung zum Ehebruch kann ja nicht die Rede sein, wo es erst bis zum begehrliehen Anschauen gekommen, vielmehr ist dies nur darum ein Ehebruch, den der Ehemann im Herzen mit einem andern Weibe getrieben, weil es bereits die volle Untreue gegen das eigene Weib involvirt, bei der es oft lediglich von Umständen abhängt, ob es zur Thatsünde kommt.

(V. 29. 30.) Auch an die Erklärung des 6., wie an die des 5. Gebots (v. 24—26), knüpft der Evangelist einen Spruch an, der ganz ähnlich wie dort, nachdem die ehebrecherische Begierde überhaupt verboten ist, den Fall ins Auge fasst, wo dieselbe doch einmal erregt ist. Den ursprünglichen Zusammenhang dieses Doppelspruchs habe ich bereits zu Mrc. 9, 43—48 (vgl. S. 324) nachgewiesen, und wir werden ihn in demselben 18, 8. 9 wieder begegnen. In ihm waren ursprünglich die rechte Hand und das rechte Auge lediglich Symbole des Unentbehrlichsten und Theuersten, das entschlossen aufgeopfert werden muß, wenn es (einer Falle gleich, die das Thier verleitet, in sein Verderben zu gehen) uns zur Sünde verleitet (*σκανδαλίζει*). Die energische Aufforderung, Auge und Hand nicht nur auszureißen und abzuhaue, sondern auch von sich zu werfen, wie man es sonst nur mit dem Nutzlosesten und Gleichgültigsten thut (Vgl. v. 13), wird dadurch begründet, daß es ein augenscheinlicher Nutzen ist, wenn Eins der Glieder zu Grunde geht und nicht (wie es der Fall wäre, wenn man sich durch das verschonte Glied zur Sünde verleiten liesse) der ganze Leib in die Hölle kommt. Dabei ist nicht an leibliche Höllenqualen gedacht, sondern der Verdammte, der bei Leibesleben von dem nahenden Gerichte ereilt wird, verfällt mit Leib und Seele der Hölle (10, 28). Da aber die Hölle der Ort ist für die dem definitiven göttlichen Zorngericht Verfallenen (Vgl. v. 22), so hat der dort von

1) Daß das *πρός* weder sprachlich noch sachlich die Folge bezeichnen kann (so daß), liegt am Tage. Die herrschende neuere Erklärung nimmt es von der Absicht; aber ein Anschauen des Weibes, welches die Absicht hat, wollüstige Begierde zu nähren oder gar zu entzünden (und nur das letztere stünde eigentlich da), wäre nicht ein Anfang der Sünde, sondern ein Zeichen des höchsten Raffinements derselben. Daß *πρός* c. Acc. heißt: mit Rücksicht auf, in Gemäßheit von, zeigt 19, 8. Luc. 12, 47, und daß es das mit dem Inf. nicht heißen könne (ohnehin eine völlig willkürliche Behauptung), widerlegt Luc. 18, 1, wo ganz dieselbe Bedeutung zum Grunde liegt (mit Bezug darauf daß etc.). Der Acc. nach *ἐπιθυμεῖν* gehört der späteren Gräcität an (Vgl. Exod. 20, 17 LXX). Zu *μοιχεύειν τὴν γυναῖκα*, mit einem Weibe Ehebruch treiben vgl. Lev. 20, 10 LXX.

dem Feuer dieses Zorns verzehrte Leib keine Auferstehung zu hoffen und die Seele bleibt der ewigen Qual des leiblosen Zustandes verfallen (Vgl. m. bibl. Theol. § 34, d).¹⁾ Wie Mrc. 9, 43 zeigt, stand der Spruch von der Hand ursprünglich voran, in welchem auch das δεξιὰ durch Voranstellung betont ist, weil wirklich die rechte Hand die unentbehrlichste (Vgl. Exod. 29, 20) ist, während im Parallelspruch das Auge als das neugewählte Symbol betont war, wenn auch hier, wie 1. Sam. 11, 2. Schrij. 11, 17, das rechte Auge das Theuerste bezeichnete. Unser Evangelist hat den Spruch vom Auge vorangestellt, weil v. 28 vom Sündigen durch den begehrliehen Blick die Rede war; allein eben durch diese Anknüpfung entstehen erst die Schwierigkeiten, welche die Exegese hier stets gefühlt und nie vollkommen beseitigt hat. Denn als dasjenige Glied, durch welches der Mann zum sündhaften Blicken nach einem andern Weibe verleitet wird, könnte nur das wirkliche Auge gemeint sein und nicht das Auge, sofern es Symbol des Theuersten ist, und doch würde dazu die Hervorhebung des rechten Auges gar nicht passen. Vor Allem aber müsste man dann consequent an ein wirkliches Ausreißen des Auges denken (Fr.), das Thol. wenigstens auf den äußersten (nie vorkommenden) Fall einschränken will; denn nur an die Gebrauchsenthaltung (Olsh.) oder an leiblich wehethuende Enthaltksamkeit (Keim, S. 252) zu denken, ist willkürliche Abschwächung, und das Organ der Lust für die Lust selbst zu nehmen (deW.) verbietet schon der Begründungssatz. Und doch ist, von allem Andern abgesehen, klar, daß mit dem Opfer Eines Auges und Einer Hand die Gefahr der Verführung zum Ehebruch noch gar nicht beseitigt wäre. Daraus folgt aber nur, daß der Spruch in diesem Zusammenhange nicht ursprünglich sein kann (Vgl. zu Mtth. 18, 9).

(V. 31.) Vielmehr folgte in der Quelle auf die Erläuterung des 6. Gebotes selbst gleich die Erklärung Jesu über einen Zusatz in Betreff der Ehescheidung, welchen die traditionelle Gesetzeslehre wohl dem auf die Heilighaltung der Ehe bezüglichen Gebot anzufügen pflegte. Daher auch die kurze Einführung eines noch nachträglich zu besprechenden Punktes mit dem metabat. δέ. Es ist aber gesagt worden: Wer irgend entlassen haben wird (durch mündliche Erklärung) sein Weib, der soll ihr geben einen förmlichen Abschied (nemlich vermittelt eines βιβλίον ἀποστασίου, vgl. Mrc. 10, 4). Unzweifelhaft hatten die Gesetzeslehrer auch hier den Wortlaut des Gesetzes für sich; denn Deut. 24, 1 verlangt wirklich nur, daß der Mann die vollzogene Scheidung rechtskräftig mache. Man sagt zwar, sie hätten das Gesetz durch Weglassung des Scheidungsgrundes ver-

1) Das *ἵνα* ist reine Umschreibung des Subjectssatzes (Vgl. zu Mrc. 9, 30, S. 313), weil die Beibehaltung der Finalbedeutung (Myr.) einen ganz schiefen Sinn ergiebt; denn das Verderben des Gliedes ist durchaus nicht die Absicht bei der Aufopferung desselben, sondern nur die allerdings nothwendige Folge, die so schwer und schmerzvoll sie ist, doch als nutzenbringend erscheinen kann, weil sie mit der Bewahrung vor dem (sonst unvermeidlichen) Verlust des ganzen Leibes verbunden ist. Bem. noch, wie die Vorstellung des Geworfenwerdens in die Hölle wechselt mit der des Fortgehens zur Hölle, das natürlich durch den göttlichen Urtheilsspruch veranlasst gedacht ist, und wie *γέερα*, ganz wie ein Nom. propr. behandelt, artikellos steht.

stümmelt (Vgl. noch Myr.), aber das קִרְוָה דָּבָר, worüber die damaligen Schulen stritten, ist auch bei der strengsten Auslegung so dehnbarer Natur und so ganz dem subjectiven Befinden des Mannes überlassen, daß er zuletzt sich doch scheiden konnte, sobald er es für nöthig hielt, vorausgesetzt daß er die gesetzlichen Formalien erfüllte, weshalb auch im Scheidebrief der sogenannte Scheidungsgrund gar nicht einmal erwähnt wurde. Wie Jesus dies ansah, wissen wir aus Mrc. 10, 5. Mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit des Volkes, nach welcher nun einmal Scheidungen vorkommen, hatte der Gesetzgeber dieselben in gesetzliche Formen gebracht, ohne damit jene Thatsache zu billigen oder gar ausdrücklich die Scheidung zu gestatten. Den ursprünglichen Willen Gottes, wie er nicht durch den Thatbestand des sündhaften menschlichen Gemeinschaftlebens in seiner Durchführung beschränkt wird, fand Jesus bereits in der Schöpfungsgeschichte ausgedrückt, und dieser deutet auf Unauflöslichkeit der Ehe (Mrc. 10, 6—9). Hier läßt er mit Absicht die Frage, wie es sich mit jener angeblichen Gestattung der Ehescheidung verhalte, ganz dahingestellt. Und doch ist es dieselbe Unauflöslichkeit der Ehe, welche er auch hier Behufs der vollkommenen Gesetzeserfüllung zur Geltung bringt; (v. 32.) denn wenn er die Wiederverheirathung Geschiedener für Ehebruch erklärt, so sagt er damit nur, daß die vor Menschen geschiedene Ehe vor Gott noch fortbestehe. Ich aber sage Euch, daß jeder der entläßt sein Weib, außer wenn Hurerei Beweggrund (Vgl. Act. 10, 29) ist, sie zum Ehebrechen veranlasst und daß, wer irgend eine Entlassene geheirathet haben wird, die Ehe bricht. Die *πορνεία* irgend wie bildlich zu fassen, ist natürlich reine Willkühr, aber auch die Beschränkung derselben auf vor der Ehe getriebene Unzucht (Pls.) hat in dem Wortlaut keinen Grund, da *πορνείειν* zweifellos auch von dem unzüchtigen Treiben des Eheweibes gesagt wird (Vgl. Hos. 3, 3. Amos 7, 17 LXX). Das scheinbar genauere *μοιχεία* ist offenbar vermieden, weil es im Zusammenhange wiederholt in uneigentlichem Sinne gebraucht war und hier Alles darauf ankam, die fleischliche Vermischung mit einem Andern als solche zu bezeichnen. Von einem Ehescheidungsgrunde, aus dem man analogisch noch andre ableiten könnte (Vgl. deW.), ist freilich auch hier gar nicht die Rede. Ein Eheweib, das mit einem Andern Unzucht getrieben, hat ihrerseits bereits die Ehe gebrochen, deren Wesen in der völligen und darum ausschließlichen Gemeinschaft Eines Weibes mit Einem Manne besteht (Mrc. 10, 8). Ueberall, wo dieser Fall nicht vorliegt, ist es daher der Mann, der, indem er das Weib entläßt und ihm dadurch das Recht zur Wiederverheirathung giebt, macht, daß sie die in Gottes Augen fortbestehende Ehe mit ihm durch Eingehung einer neuen bricht. Ebenso aber bricht der die Ehe, welcher eine Entlassene heirathet, indem er sie, die in Gottes Augen noch des Andern Weib ist, zur Ehe nimmt. Hier kann von jenem Ausnahmefall, den noch Myr. vorbehält, kaum die Rede sein, weil eine um Ehebruchs willen Entlassene gar nicht mehr in einem vor Gott bestehenden Eheverhältniß steht, das gebrochen werden könnte. Ist nur die Unerlaubtheit der Wiederverheirathung erkannt, so ist, auch wo die mensch-

liche Sünde bis zur Entlassung des Weibes geführt hat, immer noch der Weg zur Wiederversöhnung offen und so der Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens, welcher die Unauflöslichkeit der Ehe verlangt, Raum gemacht.

Mit Unrecht hat man auf Grund von Mrc. 10, 2 behauptet, daß dieser Ausspruch hier nicht ursprünglich sein könne (Bl. Hltzm., S. 176); vielmehr setzt die Frage der Pharisäer, wenn sie eine versucherische genannt wird, voraus, daß man einen Ausspruch Jesu gegen das geltende Scheidungsrecht erwartete (Mrc., S. 330), daß also Jesus sich in diesem Sinne bereits ausgesprochen hatte, und erst Mrc. hat der dortigen Verhandlung über die Ehescheidung den Spruch gegen die Wiederverheirathung hinzugefügt, aber ihn ausdrücklich als ein Wort an die Jünger bezeichnet (v. 10. 11, vgl. S. 333), wie er in der Bergrede erscheint. Daß Luc. ihn in diesem Zusammenhange las, wird vollständig klar aus Luc. 16, 18, wo er den einzigen Spruch, den er, wie Plus (1. Cor. 7, 11), aus der Erklärung der drei ersten Gesetzesworte aufbehalten hat, unmittelbar mit der prinzipiellen Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz (v. 17 = Mtth. 5, 18) verbindet. Dann aber wird, wie schon der mit Mtth. übereinstimmende Eingang zeigt, Luc. auch die ursprüngliche Form des Spruchs (bis auf das ihm so geläufige *ἐτέραν* statt *ἄλλην* und das erläuternde *ἀπὸ ἀνδρός*) erhalten haben, weil auf sie allein auch die Wiedergabe des Spruchs bei Mrc. führt. Selbst das activische *μοιχεύειν* (das dem vom Weibe gebräuchlichen *μοιχευθῆναι* noch zu Grunde liegt) möchte ich jetzt (anders Mrc., S. 334. Anm.) im Zusammenhange mit Mtth. 5, 28 festhalten, da das gewöhnlichere *μοιχεύσθαι* unserm Evangelisten so nahe lag, wie dem Marc. Dann ist aber die Variation, wonach im ersten Falle der Mann nicht erst durch Wiederverheirathung die Ehe bricht, sondern schon durch Entlassung des Weibes dasselbe zum Ehebrechen verführt, eine Reflexion des Evangelisten, welcher das Verbot der Entlassung directer ausgesprochen haben wollte, als es in diesem Zusammenhange die Absicht Jesu war, und erst dadurch ist er veranlaßt, den sogenannten Ehescheidungsgrund hinzuzufügen, der bei der ursprünglichen Form und Intention des Spruchs im ersten Gliede so wenig eine Stelle hatte, wie im zweiten. Daß der Evangelist den bei seiner Fassung des Spruchs allerdings durchaus richtigen, aber ganz selbstverständlichen Ausnahmefall hinzufügte und nicht in seiner Quelle fand (Myr.), folgt schon daraus, daß er ihn 19, 9 zwar ebenfalls einfügt, aber in ganz andrer Form.

d) Die drei andern Gesetzesworte.

5, 33 — 48.

V. 33: Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. v. 34: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμῶσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ Θεοῦ· v. 35: μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως· v. 36: μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὁμώσης, ὅτι οὐ δένασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. v. 37: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ ὀὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

v. 38: ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. v. 39: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. v. 40: καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· v. 41: καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο. v. 42: τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.

v. 43: ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. v. 44: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· v. 45: ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. v. 46: ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι οὕτως ποιοῦσιν; v. 47: καὶ ἐὰν ἀσπάζησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; v. 48: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

(Luc. 6, 27 — 36.)

v. 29: τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης. v. 30: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

(v. 31 = Matth. 7, 12.) —

v. 27: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, v. 28: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. —

v. 35: πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηροὺς. —

v. 32: καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. v. 33: καὶ [γὰρ] ἐὰν ἀγαθοποιῇτε τοὺς ἀγαθοποιούντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν. v. 34: καὶ ἐὰν δανίσῃτε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανίζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα. —

v. 36: γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

V. 36: Zu der Verbindung des zusammengehörigen *λευκην ἢ μελαιναν* (A Rept.; in anderer Weise bei D) vgl. 3, 4. — **v. 37:** B liest *ἐσται*. — **v. 39:** N liest *αντισταθῆναι*. — Die Verwechslung des Präs. und Fut. (DLA Rept.: *ραπισει*) ist namentlich bei D sehr häufig, das *ἐπι* (DLA Rept.) ist aus Luc. — Ohne Grund lässt Ti. nach N das neben dem *σε* ganz abundante *σου* fort, zumal N, der Luc. nach Mtth. conformirt, auch hier den dortigen Ausdruck (ohne *σου*) im Auge gehabt haben kann. Die Voranstellung des *σου* (LA Rept.) ist aber kaum ursprünglich, da B eher zur Voranstellung des Gen. neigt (18, 31. 20, 13. 34. 23, 30). — **v. 42:** Das *δίδου* (LA Rept.) ist aus Luc., ebenso die Zusätze der Rept. in **v. 44:** *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς καλῶς ποιεῖτε τοὺς μισοῦντας* (Unc.: *τοῖς μισοῦσιν*) *ὑμᾶς* (DLA). Die Umstellung der Sätze kann dagegen gar nichts entscheiden, da das *καὶ προσεύχεσθε* zuerst den Gedanken an das *εὐλογεῖτε* weckte; das von denselben Zeugen aus Luc. eingetragene *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* auch lässt Myr. selbst fort. **v. 47:** Das *τελῶναι* und *οὕτω* (LA Rept.) ist nach **v. 46** conformirt, wo also *οὕτως* (DZ) zu lesen ist. Das erste *το αὐτο* (NB LA Rept. Ti.) ist nicht sowohl aus v. 47, sondern aus Luc. v. 33. Die Verschieden-

heit muß aber das Ursprüngliche gewesen sein, da sich sonst die Aenderung in *οὕτω* (v. 46 bei DZ, v. 47 bei LA) nicht erklären läßt. Vgl. 27, 44, wo keiner geändert hat. — v. 48: Das *ὡσπερ* (DA Rept.) setzen die Emendatoren gern für das einfache *ὡς* (Vgl. 6, 5. 16. 24, 38), das *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (DA Rept.) ist aus v. 45.

(V. 33.) Daß die volle Formel aus v. 21 wiederkehrt, dazu mit einem *πάλιν*, welches ausdrücklich hervorhebt, daß es noch andre Gesetzesbestimmungen gebe, die einer Erklärung über ihre vollkommene Erfüllung bedürfen, zeigt, daß hier eine neue Reihe von Sprüchen anhebt, die Jesus selbst von der ersten unterschieden haben will. Galt es beim 5. und 6. Gebot nur von der Thatſünde auf die böse Lust zurückzugehen, der sie entspringt, wobei das Verbot jener selbst unangetastet bleibt, oder bei der Entlassung des Weibes nur indirect die Unauflöslichkeit der Ehe durch das Verbot der Wiederverheirathung zu wahren, so handelt es sich hier zunächst um die gesetzliche Regelung von Verhältnissen, die den sündhaften Zustand des menschlichen Gemeinschaftslebens voraussetzen, die also im Gottesreiche überhaupt wegfallen müssen, wenn in ihm der vollkommene Gotteswille verwirklicht wird. Da dies Ideal aber in der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches nie völlig realisiert wird, so ist von vornherein klar, daß die Aufhebung dieser gesetzlichen Bestimmungen in keinem irdischen Gemeinschaftsleben unmittelbar eintreten kann, daß vielmehr die ihnen entgegengesetzten Forderungen Jesu nur das Ziel bezeichnen, welches der Einzelne, soweit er es unter den gegebenen Verhältnissen kann, Behufs der vollen Realisirung des Gottesreiches anzustreben hat. Dagegen ist es eine sehr ungenügende Unterscheidung dieser beiden richtig erkannten Theile der Gesetzeserklärung, wenn Keim, S. 254 den drei Verboten drei Gebote entgegengestellt sein läßt, was ja in v. 34 — 36, v. 39 a gar nicht einmal der Fall ist.

Jesus beginnt mit einem Spruche, in welchem wohl die herrschende Gesetzeslehre die Verpflichtung beim Ablegen assertorischer und promissorischer Eide zusammenzufassen pflegte. Du wirst nicht falsch schwören, wirst aber bezahlen Jehova deine Gelübde (durch Leistung des Gelobten). Allerdings standen diese Worte unmittelbar nicht im Gesetz; aber das Verbot des Meineides war doch klar genug in Exod. 20, 7 oder 20. 16. noch directer in Lev. 19, 12 gegeben, die Verpflichtung zur Bezahlung des Gelübdes ist aber selbst dem Wortlaut nach ähnlich in Num. 30, 3. Deuter. 23, 22 ausgesprochen. Und daß durch diese Zusammenstellung jeder falsche Schwur erlaubt wurde, falls nur ein damit verbundenes Opfergelübde vollzogen ward (Keim. S. 255). ist um so mehr eine völlig grundlose Unterstellung, als ja selbstverständlich das *ἀποδιδόναι τῷ κυρίῳ* von jeder Leistung eines eidlich Versprochenen gesagt werden kann und keineswegs bloß vom Opfergelübde speziell. an das sogar bei *τοὺς ὄρκους* kaum überhaupt zu denken ist. Das alttestamentliche Gesetz, das für ein sündhaftes Volksleben gegeben war, konnte den Eid und das Gelübde nicht entbehren und mußte sich darauf beschränken, Meineid und Treubruch zu verbieten. Wenn die pharisäische Fidescasnistik zwischen verschiedenen Graden der Verbindlichkeit beim Eide unterschied und. den Buchstaben des Gesetzes pressend. nur dem ausdrücklich

beim Namen Jehova's geschworenen Eide volle Verbindlichkeit beilegte, so hält es Jesus gar nicht der Mühe werth, anders als nebenbei die Nichtigkeit dieser Unterscheidungen aufzudecken. Vielmehr wird es hier völlig klar, daß er nicht gegen pharisäische Gesetzesverdrehungen polemisirte, sondern gegen das Sichbegnügen mit einer buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes, das den Verhältnissen gemäß, für die es gegeben, den vollkommenen Gotteswillen noch nicht zum adäquaten Ausdruck bringen konnte. Zwar von der Forderung, daß wo noch Eide geschworen werden, dieselben pünktlich gehalten werden sollen, darf kein Titelchen fallen, so wenig wie von dem 5. und 6. Gebot oder dem Gebot des Scheidebriefs in ihrer buchstäblichen Form. Aber indem Jesus hier, wie dort, von der Thatſunde des Eidbruchs zurückgeht auf die Gesinnung, aus welcher derselbe fließt, erkennt er, daß mit ihr, die der Wille Gottes im letzten Grunde verneint, Bedürfniß und Berechtigung des Eides selbst wegfällt. (v. 34.) Denn darüber sollte doch billig kein Zweifel sein, daß wenn Jesus im scharfen Gegensatz (*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*) zu dem Verbot des Meineides das Schwören überhaupt (*ὅλως*) verbietet, damit alles Schwören und nicht bloß das leichtfertige Schwören des gemeinen Lebens (Vgl. noch Thol. Ew.), vor Allem also das Schwören beim Namen Gottes selbst und nicht bloß der Gebrauch jener trügerischen Schwurformeln, welchen man durch Umgehung des göttlichen Namens ihre verbindliche Kraft nehmen wollte, gemeint ist. Nur weil man auch dies Verbot in dem Sinne jener heuchlerischen Scheu vor dem Aussprechen des göttlichen Namens nehmen konnte, hinter der sich das Trugspiel mit den angeblich weniger verbindlichen Eidesformeln verbarg, fügt Jesus hinzu, daß auch diese in das *ὅλως* mit eingeschlossen sind, weil sie im Grunde alle auf den Schwur bei Jehova selbst zurückgehen.¹⁾ (v. 35.) Schwört man beim Himmel oder bei der Erde, so thut man es doch nur, weil nach Jesaj. 66, 1 jener der Thron Gottes und diese sein Fußschemel ist; denn beide kann man ja eigentlich nicht zum Zeugen anrufen,

1) Obwohl Keim, S. 257 diese einzig wortgemäße Fassung ein Product „düftelnder Erklärer“ nennt, so bleibt es doch dabei, daß ein Verbot des leichtsinnigen Schwurs, der geſſentlich den Namen Gottes vermeidet, keinen Gegensatz bilden kann gegen das Verbot des Meineids beim Namen Gottes und daß man das unerbittliche *ὅλως*, das nicht verschiedene Schwurformeln zusammenfaßt, sondern den Meineid mit dem treuegehaltenen Eide (v. 33), nicht entkräften kann, indem man einen willkürlichen „Begriff des Eides“ substituirt, da das *ὁμόσαι* sich aus dem Gegensatz eben als das Schwören beim Namen Jehovas bestimmt, dem man nach der herrschenden Gesetzeslehre nur seinen Schwur halten soll. Das *μήτε - μήτε* kann ebendarnum das *μή ὁμόσαι* nicht distribuiren, sondern verbindet nur die nicht für ein eigentliches *ὁμνύειν* geltenden Schwurformeln enger mit dem *μή*, als wenn sie mit *μηδέ* (auch nicht) angefügt wären, da Jesus sie nach den hinzugefügten Begründungssätzen alle für ein eigentliches Schwören erklärt; denn diese enthalten eben nicht das Motiv des (kategorisch geforderten) Nichtschwörens (Keim), das, wenn auch nicht als solches eingeführt, v. 37 folgt, sondern nur den Grund ihrer völligen Gleichstellung mit dem eigentlichen Schwören. Der Inf. nach *λέγω* (im Sinne des Gebietens) involvirt den Begriff des Sollens (Vgl. Mrc. 5, 43 und ähnlich schon Mth. 2, 12), daher auch 4, 3 die Umschreibung mit *ἔνα*: Ich sage Euch, daß ihr überall nicht schwören sollt (beim Namen Jehovas), noch bei dem Himmel etc. Das *ὁμνύειν ἐν* (oder *εἰς* v. 35) ist Nachbildung des hebr. *בְּשֵׁם* (Jerem. 5, 7 LXX) und involvirt die Vorstellung, daß der Schwur (d. h. die Bekräftigung der Aussage) in dem Angerufenen beruht, oder auf ihn sich stützt (richtet). Zu dem singul. *οὐραν* im Gegensatz zu *γῆ* vgl. S. 24.

sondern in ihnen nur den, der im Himmel thront und über der Erde waltet. Schwört man bei Jerusalem, so ruft man in Wahrheit doch den großen König (Jehova) an, dessen Stadt es ist (Pslm. 48, 3). (v. 36.) Häufiger noch als diese auch sonst belegten Schwurformeln war das Schwören bei seinem Haupte, das trotz der völligen Gleichstellung mit *μήτε* durch die Wiederholung des *ὁμόσους* (Bem. die variat. struct., wie Mrc. 6, 9) stärker abgesondert wird; denn hier folgt die Gleichstellung mit dem Eide bei Gott daraus, daß der, welcher nicht vermag, ein einziges Haar weiß zu machen, oder schwarz, nicht selbst die Strafe des Meineids auf sein Haupt herabrufen kann, sondern nur Gott zum Zeugen anrufen, damit er denselben an seinem Haupte räche. Natürlich ist nicht an das Hervorbringen eines weißen oder schwarzen Haares gedacht, worauf man nur verfiel, weil man die Einrede der Haarfärber fürchtete. Aber das schwarze Haar ist das Haar der Jugend, das weiße das des Greisenalters, und darin, daß beides nur in dem gottgeordneten Naturlauf wechselt, an dem Niemand das Geringste ändern kann, liegt ausgedrückt, daß der Mensch auch nicht die geringste Verfügungsgewalt über sein Haupt hat und nicht über das Kleinste, das zu ihm gehört.

(V. 37.) Jeden möglichen Zweifel über den umfassenden Sinn des Eidverbotes hebt endlich das ihm gegenübergestellte Gebot: Es soll aber sein Eure Rede: Ja Ja, Nein Nein! d. h. ihr sollt Euch erforderlichen Falls mit der einfachsten Versicherung begnügen ohne Eidschwur. Nur als concreter Ausdruck solcher Versicherung kommt natürlich die Verdopplung des Ja und Nein in Betracht, ohne andre Formen derselben, sobald sie nur kein Eidschwur sind, auszuschließen, wie das *ἀμήν* im Munde Jesu zeigt. Die wortwidrige Erklärung des Spruchs nach Jac. 5, 12 oder die Substituierung des letztern als ursprüngliche Lesart (Hlg. Keim) ist einfach contextwidrig; denn eine Ermahnung zur strengsten Wahrhaftigkeit auch der schlichsten Aussage bildet nun einmal keinen Gegensatz gegen das Verbot gewisser oder, nach richtiger Auffassung, aller Eidesformeln und kann nicht dadurch begründet werden, daß das, was über die einfachste Versicherung hinausgeht — und das ist jeder Eid, nicht aber irgend ein unwahres oder leichtsinniges Schwören —, aus dem Bösen herrührt. Die Beziehung der Worte auf den Ursprung vom Teufel (Myr. Keim) hat weder sprachlichen, noch sachlichen Grund; denn das maskulinische *ὁ πονηρός* vom Teufel kommt nur 13, 19. 38 von der Hand des Evangelisten vor, während die Quelle es maskulinisch anders (5, 39) und 6, 13 das neutrische *τὸ πονηρόν* hat. Der Gedanke aber, daß der Eid teuflisch, ist dadurch lange nicht gerechtfertigt, daß er die einfache Versicherung entwerthet; und schlechterdings unvereinbar damit, daß das A. T. ihn fordert (Exod. 22, 10) und Gott selbst in den Mund legt (Gen. 22, 16. 26, 3). Freilich wäre es matt und nichts sagend, wenn das *ἐκ τοῦ πονηροῦ* nur besagen sollte, daß alles Schwören in die Kategorie des Sündlichen gehört (so gew.); es hebt vielmehr hervor, daß der Eid aus der Sünde stammt, sofern nur die Herrschaft der Unwahrhaftigkeit und Untreue, sowie das dadurch hervorgerufene Miß-

trauen ihn nothwendig macht, und daß er darum im Gottesreiche nicht mehr vorkommen darf, in welchem Wahrhaftigkeit und Treue herrschen. Daraus folgt denn von selbst, daß Recht und Pflicht des obrigkeitlichen Eides (Vgl. Hebr. 6, 16), wie Jesus selbst ihn geschworen hat (26, 63. 64), dadurch nicht im Entferntesten berührt wird. In dem noch sündhaften menschlichen Gemeinschaftsleben kann der Eid so wenig entbehrt werden, wie auf der Vorbereitungsstufe der Theokratie, und der Reichsgenosse, so sehr er durch die strengste Wahrhaftigkeit für sich selber jedes Bedürfnis des Eides aufhebt, kann nicht beanspruchen, daß die Obrigkeit, die nicht Herzenskündigerin ist, ihn anders behandle, als die Kinder der Welt. Auch ohne solche Veranlassung hat Plus geschworen (Röm. 1, 9. 2 Cor. 1, 23), weil es da, wo noch Unwahrhaftigkeit und Mißtrauen herrscht, oft kein anderes Mittel giebt, der Wahrheit Glauben zu verschaffen. Aber der Jünger Jesu bleibt sich bewußt, daß es so nicht sein soll und daß sein Streben dahin gerichtet sein muß, den Eid überall unnöthig zu machen, damit der vollkommene Gotteswille sich verwirkliche.

(V. 38.) Ganz ähnlich steht es nun mit dem Wiedervergeltungsrecht. Das alttestamentliche Gesetz hatte als Rechtsordnung für das israelitische Volksleben eine Norm aufstellen müssen für die Herstellung des verletzten Rechtes, und hatte als solche die äquivalente Strafe gefordert im proverbialen Ausdruck. „Auge um Auge“ soll der Missethäter geben, hatte sie gesagt, und „Zahn um Zahn“ (Beides unverbunden Exod. 21, 24. LXX). Wenn die herrschende Gesetzeslehre diese Norm einschränkte, so läßt sich dagegen vom Standpunkt des alttestamentlichen Gesetzes aus so wenig sagen, wie gegen die Forderung der Eidestreue. Daß sie die Norm der obrigkeitlichen Rechtsordnung zur Norm für das gesellige Leben machte und im Interesse subjectiver Rachsucht ausbeutete (Vgl. noch Thol.), ist mindestens gar nicht angedeutet; aber indem sie bei der Einschränkung der Rechtsnorm stehen blieb, übersah sie, daß der vollkommene Gotteswille für das sittliche Verhalten des Menschen zum Menschen noch ganz andre Pflichten kennt gegenüber erlittener Rechtskränkung als die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung. Es war daher ganz überflüssig, hier das Strafamt der Obrigkeit oder die pflichtmäßige Vertheidigung objectiver Güter und Ordnungen erst verwahren zu wollen gegen das Gebot Jesu; denn jene Verhältnisse stehen unter den gleichen Voraussetzungen, wie das alttestamentliche Rechtsgesetz, und dictiren darum die gleichen Pflichten, von denen auch hier kein Titelchen fallen soll. Aber schon das A. T. war keineswegs bloß Rechtsgesetz, sondern verbot Rachsucht und Wiedervergeltung (Lev. 19, 18. Prov. 20, 22. 24, 29) bis zum ganz an v. 39 erinnernden proverbialen Ausdruck (Thren. 3, 30). Es geschieht also nur im Sinne des Gesetzgebers, wenn Jesus hier als die dem vollkommenen Gotteswillen entsprechende Pflicht für den freien menschlichen Gemeinschaftsverkehr die duldende opferbereite Liebe fordert, welche allem Rechtsuchen und damit selbstverständlich noch mehr aller Selbstsuche entsagt. Nur als concrete Erweisungen solcher Gesinnung wollen die folgenden Einzelforderungen verstanden sein, zu deren Erfüllung der Reichs-

genosse stets bereit sein muß, auch wenn die Rücksicht auf die objectiven Güter des Gemeinschaftslebens oder selbst auf die Besserung des Beleidigers ihm das Rechtsuchen oder die Rüge (resp. Bestrafung) des Nächsten zur Pflicht machen. Nur dann nemlich wird er dieselbe erfüllen können, ohne daß subjective Rachsucht oder eigennützige Begehrlichkeit sich einmischt.

(V. 39.) Jesus verlangt zunächst, daß man dem Bösewicht, der uns Unrecht zufügt, nicht Widerstand leisten soll (Vgl. zu v. 34); denn die folgende Ausführung zeigt, daß überall das Verhalten gegen den Uebelthäter und nicht gegen das Unrecht, das er thut (Ew.: τὸ πονηρόν), ins Auge gefasst ist. Gemeint ist, wie aus dem Gegensatz erhellt, die thätliche Abwehr, die den Angreifer verhindert, die begonnene Mißhandlung fortzusetzen; denn vom bloßen Anfangen eines Rechtsstreits (Myr.) kann das ἀντιστάειν nicht verstanden werden. Es ist eben das zunächst Liegende und auch an sich wohlberechtigt, gegen rohe Unbill zur Selbstvertheidigung zu schreiten; da diese uns aber nöthigt, auch unsrerseits Gewaltthat gegen den Nächsten zu üben, soll man lieber sich bereit zeigen, noch größere Unbill zu erdulden. Wer dich schlägt auf deine rechte Wange, wende ihm auch die andere zu, biete sie ihm zum Schlagen dar. Obwohl der Schlag naturgemäß zunächst die linke trifft, ist doch die rechte genannt, weil diese vor der linken genannt zu werden pflegt (Vgl. v. 29). Widerstand reizt, Sanftmuth, die Alles zu dulden bereit ist, entwaffnet den Gegner und wird der stärkste Antrieb zur Selbstbesinnung für ihn. Für die schimpfliche Mißhandlung Sühne zu verlangen, wäre unser Recht, den Nächsten durch Beschämung zur Erkenntniß seines Unrechts zu bringen, ist unsre Liebespflicht. — (v. 40.) Das zweite Beispiel zeigt den Nächsten gewillt (Vgl. zu 1, 19) mit uns zu prozessiren; denn es ist kein Grund von der nächstliegenden Bedeutung des κρίνεσθαι (1 Cor. 6, 1) abzugehen und an außergerichtliches Streitanfangen zu denken (deW. Keim, S. 258. Anm. 3). Es handelt sich um das hemdartige Unterkleid, die כְּתוֹנֶת (Mrc. 6, 9), die der Nächste, wahrscheinlich als Zahlung für eine angebliche Schuld, uns nehmen will. Hier ist der ordentliche Weg, sein Recht zu erstreiten, vom Gegner selbst gewiesen; aber der Jünger Jesu darf nicht darauf eingehen, er soll dem Nächsten lieber mehr geben, als derselbe im Prozeß zu erlangen hofft, ihm auch das kostbarere, unentbehrlichere (Vgl. Ex. 22, 25) Oberkleid, die שִׁנְיָה lassen, damit es nur nicht zum Rechtsstreit komme. Den Prozeß kann er gewinnen, aber den dadurch verbitterten Gegner hat er dann gewiß verloren; mit dem Verlust beider Kleider aber kann er ein Herz gewinnen, das von der Macht der opferbereiten Liebe überwunden wird, und selbst dem Unüberwindlichen gegenüber vergiebt er sein Recht nicht, weil seine Zugabe doch zeigt, daß er nicht gezwungen gab. — (v. 41.) Im dritten Fall ist es mehr die Form, in der der Nächste unser Recht verletzt. Das ursprünglich persische ἀγγαρεύειν ist der technische Ausdruck für die Requisitionen der Postcouriere und characterisirt hier schlagend den unberechtigten Anspruch des Nächsten, der kommandirt, wo er bitten sollte. Und handelt es sich nur um tausend Schritt (eine römische

Meile = $\frac{1}{5}$ der deutschen), unser Rechtsgefühl empört sich dagegen, uns zur Dienstleistung requiriren zu lassen, wo wir rechtlich dazu nicht verpflichtet sind. Trotzdem folgt der Jünger Jesu, ja er geht statt einer Meile zwei mit dem unbescheidenen Dränger. Er durfte auf sein Recht pochen und erzwungene Wohlthat weigern; indem er mehr that, als gefordert, hat er schlagender erwiesen, daß die Liebe nicht zur Dienstleistung gezwungen zu werden braucht, und der beschämte Forderer wird nicht wieder fordern. (v. 42.) Alle Räthsel löst der Schlußspruch: Dem, der dich bittet, gieb, und dem, der von dir borgen will (natürlich ohne Zinsen, welche Exod. 22, 24 verbietet), weise nicht ab.¹⁾ Von unberechtigtem Bitten und zudringlichem Borgen (Thol.) steht nichts da, in diesem Sinne wäre es auch nur eine matte Wiederholung des vorigen Spruches. Vielmehr steigt die Rede von schmählicher Gewaltthat zu eigennütziger Prozeßsucht, von unberechtigtem Fordern zur einfachen Bitte völlig folgerichtig herab. Aber darin liegt grade die Pointe, daß die duldende und opferbereite Liebe, die vorher allem Rechtsuchen entgegen gestellt war, zuletzt in eine Kategorie gesetzt wird mit der einfach gebenden Liebe, die ja auch nicht fragt, ob sie zum Geben rechtlich verbunden ist, und damit aufs Klarste zeigt, daß das Wesen aller wahren Liebe, die der vollkommene Gotteswille fordert, Verzichtleistung auf das bloße Recht ist. Damit ist denn der Uebergang gemacht zu dem letzten Stück der Gesetzesauslegung Jesu, welches das vornehmste Gebot des alten Testaments (22, 39) selbst ins Auge faßt.

Daß Luc. die Gesetzesauslegung Jesu in seiner Quelle las, wird hier völlig klar daraus, daß er die unlösbar mit ihr verwobenen Sprüche v. 39—42 kennt und hat (6, 29. 30). Da sie aber durch die Weglassung der Gesetzesauslegung ihre Stellung als Antithese zum alttestamentlichen Wiedervergeltungsrecht verloren hatten, nahm er den Spruch von der Feindesliebe (5, 44) herauf (v. 27. 28), um sie als weitere Beispiele dafür zu verwerthen, wie man dem Feinde Böses mit Gutem vergelten soll. Hiefür schien gleich der erste Spruch (v. 39) trefflich geeignet; denn wer mich auf die Wange schlägt, der ist mein Feind, und das Darbieten der andern hat doch nur einen Sinn, wenn es beab-

1) Die Bedeutung dieses Spruches völlig verkennend, wollte Ew. vor demselben noch ein Citat aus der herkömmlichen Gesetzeslehre diviniren, das er aus Exod. 20, 15. Deut. 24, 12. 13 zusammenwob und dem er Jesum v. 42. 40 entgegensetzen liefs. Allein abgesehen von ihrer Willkühr ist diese Conjectur doch recht unglücklich; denn das Gebot des Gebens kann in keinem Sinne als rechte Erfüllung des Diebstahlsverbots gelten, und der Spruch vom *ἰμῶτιον* berührt sich eben nur durch dieses Wort mit dem Gebot aus Deut. 24, mit dem er sachlich gar nichts zu thun hat. Das Hauptmotiv dieser Conjectur war doch der Wunsch, eine Siebenzahl von Gesetzesworten herzustellen; allein die Quelle markirt nur den Unterschied von 2mal drei Gesetzesworten (vgl. zu v. 33), wobei sicher auch nicht eine mystische Heiligkeit der Dreizahl maßgebend war, sondern nur die Abrundung der Beispiele durch die erste Ziffer, in der sich eine über die Zweifelt hinausgehende Mehrheit abschließt. Möglich bleibt, daß der erste Evangelist, der die Dreizahl der Seligpreisungen auf sieben erweiterte und in der zweiten Hälfte des Eingangs sieben Sprüche vereinigte, in der zweiten Dreieit sieben Sprüche Jesu zählte (v. 33—36. v. 37. v. 38—41. v. 42. v. 43—45. v. 46. 47. v. 48) und nun auch in der ersten durch seine Zusätze eine Siebenzahl herstellen wollte. Zu dem *ἀποστρέφειν* vgl. Hebr. 12, 25. Es bedeutet eigentlich: einen von sich abwenden, indem man ihm den Rücken kehrt.

sichtigt, den Nächsten durch Beschämung zur Besserung zu bringen und ihm so einen Liebesdienst zu erweisen. Nur das *τὴν δεξιάν*, wie das abundante σου, liefs er fort, weil doch der Schlag zunächst die linke trifft, das doppel-sinnige *ῥαπίζειν* (das zunächst von Ruthenschlägen gebraucht wird) ersetzte er durch das ihm geläufige *τύπτειν* (Ev. noch 4, Act. noch 5mal), und das *σιρῶσιν* erläuterte er durch das ihm eben so geläufige *πάρεχε* (Ev. noch 3, Act. 5mal). Dagegen musste an die Stelle des Rechts ums Kleid (Mtth. v. 40) die feindselige Gewaltthat treten, und da der Räuber, der einen überfällt, naturgemäfs zunächst das Oberkleid nimmt, so musste das Hemde zugegeben werden (Bem. noch die negative Wendung mit *κολέειν*, das Luc. je 6mal in Ev. und Act. hat). Nur v. 41 fand unter dem Gesichtspunkt der Feindesliebe keine Stelle; dagegen fügte sich ihm v. 42 gut, wenn Luc. *παντί* hinzufügte, womit jede, auch die unbilligste und gewalthätigste Art des Forderns und jeder, auch der bitterste Feind eingeschlossen war. Von ehrlichem Borgen freilich konnte unter den Feindschaftserweisungen nicht die Rede sein; daher redet Luc. von dem, der sich selbst sein Darlehn nimmt und heifst es nicht zurückfordern (Vgl. 12, 20). Dafs er aber den Spruch vom Borgen las, zeigt die Art, wie er ihn v. 34. 35 verwerthet hat.

(V. 43.) Wenn das A. T. den Nächsten lieben heifst (Lev. 19, 18), so meint es den Volksgenossen, und das war seine nationale Schranke, die mit der Nothwendigkeit gegeben war, Israel von den Völkern umher aufs Strengste zu scheiden, wenn es seinen Beruf erfüllen sollte. Wenn die herrschende Gesetzeslehre das Gebot des Hasses gegen den Feind hinzufügte, so ist es doch ganz willkürlich zu behaupten, die Pharisäer hätten das durch den Parallelismus (*οὐ μνηεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου*) in seinem Sinn ausser Zweifel gestellte *אֶת־רֵעִי* auf den Freund bezogen und dem ausdrücklichen Verbot dieses Spruches, sowie zahlreicher anderer (Vgl. Ex. 23, 4. 5. Prov. 24, 17. 25, 21. Hiob 31, 29. Psal. 7, 5), ja den leuchtendsten Beispielen des alten Testaments entgegen den Haß des Privatfeindes nicht blofs gestattet, sondern, was ohnehin eigentlich sinnlos, gefordert (Vgl. noch deW. Thol. Myr.). Ihre Glosse meint den Nationalfeind, gegen den ja die Pharisäer glühenden Haß zu nähren beflissen waren, und ihm hat schon das alttestamentliche Gesetz keine Liebesrücksicht gegönnt (Deut. 7. 2. 15, 3. 23, 21). Es hat die schonungslose Vernichtung der Cananiter (Exod. 23) und die Rache an Amalek (Deut. 25, 17 — 19) dem Volke zur Pflicht gemacht, und Jehova selbst spricht beim Propheten, er habe Esau gehaßt (Mal. 1, 3). Gewifs sollte der Haß, der dadurch in Israel entzündet werden musste, nicht der Person der Fremden gelten, sondern dem heidnischen Wesen mit seinen Greueln; aber diese Unterscheidung ist doch nun einmal nirgends ausgesprochen, und die Schriftgelehrten konnten dreist behaupten, dem A. T. entsprechend zu lehren, wenn sie aus dem *οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου* (= *τὸν πλησίον σου*, wie der Parallelismus von Lev. 19, 17 zeigt) folgerten: du sollst deinen Feind hassen. Erst Jesus konnte das schon im A. T. enthaltene Gebot der Feindesliebe bedingungslos proklamiren, weil er wusste, dafs die Zeit gekommen war, wo die gottgeordnete Schranke, die Israels Volksthum von den Völkern schied, fallen sollte, wie sie schon vielfach gefallen war, und er so den vollkommenen Gotteswillen

auch in diesem vornehmsten Gebot zur uneingeschränkten Erfüllung bringen konnte. (v. 44.) Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde und betet für die so Euch verfolgen. Freilich meint Jesus hier nicht den Privatfeind, weil er nirgends bloß wiederholt, was das A. T. schon ausgesprochen, aber auch nicht zunächst den Nationalfeind (Bl.), da er nicht zum Volke redet, sondern zu seinen Jüngern, wenn auch für sie als Juden der Heide in die Zahl ihrer Feinde eingeschlossen ist. Aber ausdrücklich bezeichnet er den Feind im Parallelismus als den Verfolger, damit man an alle die denke, welche, ob Heiden oder Juden, seine Jünger verfolgen werden um seinetwillen (v. 11). Ein Gegensatz, so tief, wie nur irgend der religiöse Gegensatz, welcher die Grundlage der Nationalfeindschaft zwischen Israel und den Völkern bildete, thut sich auf zwischen den Bekennern Jesu und seinen Feinden; eine Liebe, welche über diese Kluft die Brücke schlägt, kennt keine Schranke mehr. Statt aller Erweisungen der Liebe aber ist nur eine genannt, die höher als alle steht; denn Alles vermag für sie zu thun, wer für seine Feinde beten kann. (v. 45.) Das höchste Motiv solcher Liebesübung nennt der Absichtssatz, sie soll das Mittel werden (*ὁπως*, wie 2, 8), wodurch die Reichsgenossen Söhne ihres Vaters in den Himmeln werden. Unbegreiflich, wie hier Myr. an eine künftige Gottessohnschaft (im Sinne des Evangelisten, vgl. v. 9) denken konnte, um dann erst ganz willkürlich den Gedanken einzutragen, daß die Theilhaber an der messianischen Seligkeit Gott nothwendig ethisch gleichartig sein müssen. Ist in dem Begründungssatz unzweifelhaft von ethischer Gleichartigkeit die Rede, so muß ja hier an die Gleichartigkeit der Söhne mit dem Vater gedacht sein, dessen ethisches Wesen in dem neuen Sohnesverhältniß zu Gott nachgebildet werden muß, wenn man recht werden will, was man als Jünger Jesu und Reichgenosse ist, ein Sohn Gottes. Denn das freilich tritt hier klar heraus, daß die Jünger Jesu nicht etwa die väterliche Liebe Gottes verdienen sollen, indem sie sich ihm sittlich gleichgestalten. Denn er ist ja schon ihr Vater, der die Reichsgenossen zu seinen Söhnen d. h. zu Gegenständen seiner Liebe (v. 9) erwählt hat; aber nun können sie nicht anders, als auch ihrerseits rechte Söhne werden wollen, die dem Vater im Himmel ähnlich sind. Es wird ja nicht gesagt, daß sie es sollen; denn wie der leibliche Sohn dem leiblichen Vater von Natur ähnlich wird, so bringt es die Natur dieses neuen Sohnesverhältnisses mit sich, daß die Gottessöhne ihrem Vater ähnlich werden wollen, und unter dieser Voraussetzung zeigt ihnen Jesus den Weg, wie sie es können. Sie sollen ihre Feinde lieben, um dies zu erreichen, weil er (ihr Vater im Himmel) seine Sonne aufgehen läßt (*ἀνατέλλειν* trans. wie Gen. 3, 18 LXX) über Böse und Gute und regnet (*βρέχειν* von Gott, wie Gen. 2, 5 LXX) über Gerechte und Ungerechte (Bem. den schönen Chiasmus in der Wortstellung). Man hat sich gewundert, daß Jesus nicht der viel größeren Liebe Gottes gedenkt, die er im Erlösungswerk zu offenbaren gekommen war; aber man vergißt, daß diese, wie allumfassend auch ihrer Intention nach, doch in Wirklichkeit nur den Reichsgenossen zu Theil wird. Aber das erquickende Sonnenlicht scheint wirklich Allen

in gleicher Weise und der fruchtbare Regen ergießt sich auf Alle ohne Wahl. Die Naturoffenbarung Gottes zeigt seine unterschiedslose Güte gegen Freund und Feind, und darum nicht minder klar und schlagend, weil sie in andern Erweisungen auch andre Seiten seines Wesens zeigt. Noch aber bleibt zu begründen, weshalb erst in der Feindesliebe sich das volle Wesen der göttlichen Liebe offenbart. (v. 46.) Denn wenn ihr die liebet, die Euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Die bloße Freundesliebe beruht auf Gegenseitigkeit; wir geben, wie wir empfangen, das kann auch die natürliche Liebe. Ihre sittliche Werthlosigkeit wird dadurch anschaulich gemacht, daß sie keine lohnwürdige Leistung ist, und der Lohn, den sie haben müsste, wenn sie sittlich werthvoll wäre, ist wie v. 12 als im Himmel deponirt gedacht. Aber auch dadurch wird dieselbe erläutert, daß solche Liebe sich auch bei den gesunkensten Volksklassen (Vgl. Mrc. 2, 16) findet: Thun nicht auch die Zöllner also? (v. 47.) Es ist nicht eine Bereicherung, sondern eher eine Verflachung des Begriffs, wenn man das Grüßen, an welchem der Parallelspruch den Gedanken exemplificirt, in freundliches Benehmen überhaupt (Thol. Bl.) umsetzt. Der Gruß, natürlich ernstlich gemeint und nicht zur bloßen Höflichkeitsphrase erniedrigt, ist ein Segenswunsch (Vgl. 10. 12. 13) und somit nur die einfachste und nächstliegende Form der Fürbitte, die v. 44 als höchste Liebeserweisung gefordert war. Wenn ihr grüßet eure Brüder allein, was thut ihr Vorzügliches? Wie das *μόνον* die Schranke der Liebeserweisung noch schärfer hervorhebt, so treten an die Stelle der Freunde, die uns lieben, hier die Brüder, mit welchen die Jünger Jesu als die Söhne Gottes (v. 45) die innigste Liebesgemeinschaft verbindet. Denn weder Freunde und Verwandte (Thol.), noch Volksgenossen (Myr. Bl.) können gemeint sein, da die Jünger Jesu angeredet sind, die eben in spezifischem Sinne eine Brüdergemeinde bilden (Vgl. zu v. 22). Die Erwähnung der ihr Leben ohne jedes göttliche Gesetz führenden *ἔθνη* kann nichts dagegen beweisen; denn diese bilden ja nicht den Gegensatz zu den Brüdern, denen man nicht allein seine Liebe erweisen soll, sondern sie sind es, vor denen die Jünger Jesu doch jedenfalls etwas voraushaben müssen (ein *περισσόν*) und es doch nicht haben, wenn sie nur die Brüder grüßen. Thun nicht auch die Heiden eben dasselbe? Sie haben allerdings nur Brüder im leiblichen Sinne und ihr Gruß hat nicht die Bedeutung, wie der der Jünger Jesu; aber auch sie thun von Natur, was sie können, um den ihnen am nächsten Verbundenen ihre Liebe zu beweisen. Welchen sittlichen Werth kann eine Liebe haben, die im Grunde keinen Vorzug vor der ihren hat. Nur die Liebe, die nicht nach der Gegenliebe fragt und sich darum keine Schranke setzt, ist wahre Liebe, ist das Nachbild der vollkommenen Liebe Gottes, ja die göttliche Vollkommenheit selbst. (v. 48.) Denn die Ausführung schließt: So sollt ihr nun (weil die v. 46. 47 geschilderte Liebe eine so unvollkommene) vollkommen sein, wie euer Vater, der himmlische, vollkommen ist. Ganz verfehlt war es, das *οὐδὲν* auf die ganze Gesetzesauslegung Jesu zurück zu beziehen (Ew. Bl.), in der ja so vieles vorkommt, wofür von dem göttlichen Vorbilde gar nicht die Rede

sein kann. Aber es ist auch nicht genau, wenn man sagt, das *τέλειοι* bezeichne die Vollkommenheit in der Liebe (Myr.); denn das ist eben der Schlußgedanke, daß die Nachbildung der göttlichen Liebe, wie sie Jesus v. 44. 45 verlangte, nichts Anders ist als die Nachbildung der wesentlichen göttlichen Vollkommenheit selbst. So gipfelt die Gesetzesauslegung Jesu darin, daß der im Gesetz offenbarte Gotteswille, wie ihn Lev. 11, 44 zusammenfassend ausspricht, zur vollen Erfüllung kommt, indem an die Stelle der göttlichen Heiligkeit d. h. seiner Erhabenheit über alle creatürliche Unreinheit der positive Begriff der göttlichen Vollkommenheit tritt, deren Wesen die allumfassende selbstlos gebende Liebe ist, da der Gott, der diese Nachbildung seiner Vollkommenheit fordert, sich jetzt den Reichsgenossen in seiner höchsten Liebe als ihr himmlischer Vater offenbart, dem sie nothwendig ähnlich werden müssen (v. 45).

Hienach hat Luc., obwohl er alles zur Gesetzesauslegung Gehörige fortliets, doch völlig zutreffend die eigentliche Pointe der ganzen Ausführung aufbewahrt, indem er das Gebot der Feindesliebe zum Thema dieses Abschnitts machte (6, 27. 28). Von den an die ungläubigen Reichen gerichteten Wehrufen (v. 24—26) mußte er sich freilich einen neuen Uebergang dazu bahnen, in welchem noch das *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* aus der Gesetzesauslegung nachklingt: Aber Euch sage ich, die ihr höret (Vgl. v. 20). Der Doppelspruch Mth. 5, 44 wird dann aber zu zwei parallelen Doppelsprüchen erweitert, indem zum Lieben der Feinde in Parallele tritt die Erweisung der Liebe im Wohlthun an denen, die uns hassen (Vgl. 1, 71 und schon 6, 22), und dem Beten (mit *περί* wie Act. 8, 15), vielleicht in Reminiscenz an das Grüßen Mth. 5, 47, vorantritt das Segnen, zu dem das Fluchen der Feinde nun einen schönen Gegensatz bildet, wie zum Beten das Schmähen aus 1. Petr. 3, 16. Dann folgen die Sprüche, welche die Antithese zum alttestamentlichen Wiedervergeltungsrecht bilden (Mth. 5, 39—42) und welche Luc. dem von der Feindesliebe subsumirt hat, verbunden mit Mth. 7, 12, der, wie wir sehen werden, unmöglich hier seine Stelle haben kann (6, 29—31), und dann sofort die Ausführung über die sittliche Werthlosigkeit der bloßen auf Gegenseitigkeit gegründeten Liebe (Mth. 5, 46. 47), aber wieder erweitert, nemlich in drei statt in zwei Parallelsprüchen ausgeführt (6, 32—34).¹⁾ Daß es aber Luc. war, welcher den Spruch von der Feindesliebe voraufnahm, um ein Thema dieses

1) Am Anfange zeigen dieselben noch eine eigne Fassung (v. 32: *εἰ ἀγαπᾶτε*), dann gehen sie immer mehr in den Ausdruck der Quelle über (v. 33 *ἐάν* c. Conj. prs. v. 34 *ἐάν* c. Conj. aor.), an Stelle des *τίνα μισθὸν (τί περισσὸν) ἔχετε* tritt dreimal monoton wiederholt das *ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν*. Gemeint ist wohl das göttliche Wohlgefallen (Vgl. 1, 30. 2, 40. 52. Act. 2, 47. 7, 46), das Luc. als den erstrebten Lohn und Vorzug bezeichnet (Vgl. 1. Petr. 2, 19. 20). Der Begründungssatz ist nicht fragend, sondern das erste Mal als solcher *καὶ γὰρ*, nachher mit dem bloßen *καί* (auch) eingeführt; an die Stelle des gewiß ursprünglichen *τελῶναι* und *ἐθνηκοί* tritt dreimal das farblose, aber den Sinn erläuternde *ἀμαρτωλοί*; das *οὕτως ποιοῦσιν* ist durch das schwerfällige *τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπᾶσιν* erläutert, das *τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν* im zweiten Parallelspruch beibehalten. In ihm tritt an die Stelle des Grüßens ähnlich wie v. 27 die Erweisung der Liebe im Gutesthun, für den dritten hat Luc. das Mth. 5, 42 erwähnte Leihen verwertbet, das keinen Werth hat, wenn man solchen leiht, von denen man zu empfangen hofft, was man geliehen. Auch Sünder leihen Sündern, damit sie das Gleiche wieder empfangen. Hier wird es ganz klar, daß eine Liebe und Liebesübung auf Gegenseitigkeit hin nur wie ein Darlehen ist, das man ungeschmälert wieder empfängt, das also kein Opfer kostet.

Abschnitts zu gewinnen, erhellt daraus, daß er nun 6, 35 mit dem ihm so beliebten *πλήν* (v. 24) zu diesem Spruche noch einmal zurücklenkt, dem ja bei Mth. 5, 46. 47 nur zur Exposition dienen, und ihn mit Bezug auf v. 33. 34 durch das *ἀγαθοποιεῖν* und *δανίζειν* erweitert. Wie er nun den Gegensatz der eigennützigen Freundesliebe (v. 32 — 34) bildet, so folgt ihm auch der Gegensatz der die Verneinung einschließenden Frage: *τίνα μισθὸν ἔχετε*; (Mth. 5, 46): und es wird Euer Lohn groß sein. Indem aber Luc. an diese Wiederholung von Mth. 5, 44 den Spruch v. 45 anschließt, wird nun der Sinn desselben dahin geändert, daß sie zum Lohn für ihre Feindesliebe im vollendeten Gottesreiche Söhne des Höchsten (Vgl. 1, 32. 35. 76. 8, 28. Act. 7, 48. 16, 17, worin das *τοῦ ἐν οὐρανοῖς* anklingt) sein werden (Vgl. 20, 36 u. dazu m. bibl. Theol. § 139, c), während doch der beibehaltene Begründungssatz, der, nur seiner concreten plastischen Fassung entkleidet, den Gedanken in farbloser Allgemeinheit ausdrückt, deutlich zeigt, daß die Gottessohnschaft nicht als jenseitiger Lohn, sondern als diesseitige Gottähnlichkeit gedacht war. Ebenso passt nun die Bezeichnung Gottes als des Vaters in 6, 36 nicht mehr, die deutlich auf die Pflicht der sittlichen Aehnlichkeit für seine Kinder hinweist. Durch die Rückkehr zu Mth. 5, 44. 45 nemlich hat sich Luc. endlich einen leichteren Uebergang gebahnt zu dem Schlussspruch 5, 48, in dem er aber das *τέλειοι* durch das scheinbar contextgemäßere und doch viel zu spezielle *οἰκίρμονες* ersetzt (Bem. noch den Imperat. statt des Fut. und das bei ihm 28 mal vorkommende *καθώς* statt des einfachen *ὡς*).

e) Die rechte Gerechtigkeitsübung.

6, 1 — 18.

V. 1: *Προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θαυθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* v. 2: *ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.* v. 3: *σοῦ δὲ ποιῶντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου,* v. 4: *ὅπως ἡ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τοῦ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τοῦ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.*

v. 5: *καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.* v. 6: *σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, ἔσσεσθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσκειξαι τῷ πατρὶ σου τοῦ ἐν τοῦ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τοῦ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.*

v. 7: *προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσῃτε ὥσπερ οἱ ἔθνηκοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.* v. 8: *μὴ οὖν ὁμοιωθῇτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ [ὁ Θεὸς] ὁ*

(Luc. 11, 1: *καὶ ἐγένετο ἐν τοῦ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαίσατο, εἰλέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι,*

πατὴρ ὑμῶν ἂν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. v. 9: οὕτως οἷν προσευχεσθε ὑμεῖς· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· v. 10: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· v. 11: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· v. 12: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· v. 13: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. v. 14: ἐὰν γὰρ ἀφῇτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. v. 15: ἐὰν δὲ μὴ ἀφῇτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

v. 16: *ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυνθρωποῖ· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.* v. 17: *σὺ δὲ νηστεύων ἁλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι,* v. 18: *ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.*

V. 1: Das δε (NLZ Ti.) könnte nach *προσεχετε* ausgefallen sein, ist aber doch wohl der gewöhnliche Verbindungszusatz (Vgl. 3, 1), der schon in N (20, 5. 27, 24. 65) vorkommt. — Rept. (LZA) hat *ἐλεημοσινῇν*, falsche Erläuterung nach v. 2. — Ti. streicht *τοῖς* vor *οὐρανοῖς*, das aber nach 5, 45 weggelassen (NA). Die Formel kommt bald mit (5, 16), bald ohne Art. vor. — v. 4: Das richtige *η σου η ελεμ.* (B — nach ed. Rom. — L. Rept.) ist schon in N geändert (*η σου ελ. η*), weil das erste η als Artikel gefasst ward, und ihm folgt D, der nur *σου* nachstellt und A, der die Cop. η nach -νῃ auslässt. — Das *αυτος* (DA Rept.) und *εν τω φανερω* (LA Rept.) sind verstärkende Zusätze, von denen der zweite v. 6 (LA Rept.) und v. 18 (A Rept.) wiederholt wurde. — v. 5: Die Rept. conform. den Sing. nach v. 2 (*προσευχῇ-εση*: DLA), hat wieder *ωσπερ* wie 5, 48 (LA) und nachher v. 16 (L), fügt dem *οπως* ein *αν* (A) hinzu und ein *οτι* rec. nach *λεγω*, wie 5, 31 (LA) und nachher v. 16 (LA). — v. 6. 7: Die Rept. schreibt *ταμιειον* (AZ) und *βαττολογειν* (LZA). — v. 8: Das ungewöhnliche *ο θεος* vor *ο πατηρ υμων* (NB sah) wird echt sein und nach v. 4. 6. weggelassen. — v. 10: Das *ελθτω* (ND A) wird hier und 10, 13 (NCL) mit Ti. aufzunehmen sein, wie das *παρελθτω* 26, 39, wo nur B das ε hat, und *ηλθατε* 25, 36, *εισελθατε* 7, 13, *εξηλθατε* 11, 7. 8. 9, das alle Mjj. haben. — Ti. streicht *της* nach NBZA, das aber entweder vor dem ähnlichen *ΠΙC* ausfiel oder wegen des parallelen artikellosen *ουρανο*, da Mth. constant *επι της γης* (*την γην*) schreibt, selbst neben dem artikellosen *εν ουρ.* 6, 19. 20. 18, 18. — v. 12: Das *αφιμεν* (DLA, vgl. Rept.: *αφιμεν*) ist aus Luc. — v. 13: Rept. add.: *οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας. αμην.* (LA). — v. 15: Das *τα παραπτωματα αυτων* im ersten Gliede (BLA Rept.) ist aus v. 14, ebenso das *υμιν* in D, das N aufnahm, aber an Stelle des *υμων* setzte. — v. 18: Die Stellung *φανης νηστευων τ. ανθρ.* (B k) ist wahrscheinlich ursprünglich, da die gangbare nach v. 16 conformirt ist und die Verbindung des Dat. mit dem Verb. herstellt (Vgl. 3, 4). — Das *κρυπτω* ist nach v. 4. 6. conformirt.

(V. 1.) Hatte Jesus bisher die falsche Gesetzeslehre bekämpft, welche das wahre Wesen der Gerechtigkeit nicht verstehen lehrte und natürlich vorzugsweise

καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. v. 2: εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε, λέγετε· πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· v. 3: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· v. 4: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.)

den Schriftgelehrten zur Last fiel, so geht er nun dazu über, die falsche Art der Gerechtigkeitsübung zu bekämpfen, wie sie bei den als Tugendmustern geltenden Pharisäern gangbar war. Soll die Gesetzeserfüllung seiner Jünger besser sein, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 20), so müssen sie nicht nur die Forderung des Gesetzes besser verstehen, sondern dieselbe auch nicht in einer Weise erfüllen, welche, weil sie im Grunde andre Zwecke verfolgt als die Erfüllung des göttlichen Willens, sich selbst entwerthet. Der neue Hauptabschnitt beginnt asyndetisch, wie der vorige (5, 17. 21). Habt Acht darauf, daß ihr eure Gerechtigkeit (5, 20) nicht übt Angesichts der Menschen, um von ihnen gesehen zu werden (Bem. den Dat. statt ἐπὶ c. gen.). Ist dies ihre Absicht bei aller Gerechtigkeitsübung, so ist der letzte Zweck derselben nicht die Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens, sondern des menschlichen, und die sittliche Werthlosigkeit einer solchen kann, wie 5, 46, dadurch anschaulich gemacht werden, daß dieselbe keines Lohnes werth ist. Wenn aber nicht d. h. wenn ihr Euch nicht vor so unlautrer Ostentation mit eurer Gerechtigkeitsübung hütet, so habt ihr nicht Lohn bei eurem Vater in den Himmeln. Denn Gott kann nur lohnen, was gethan wird um seinen Willen zu erfüllen, aber nicht, was zwar äußerlich seinem Willen entspricht, aber zu ganz fremdartigen Zwecken geschieht. Dieser allgemeine Grundsatz wird nun im Speziellen durchgeführt an drei Stücken, die bei den Pharisäern als besondere Hauptstücke der Gerechtigkeitsübung galten, dem Almosengeben, Beten und Fasten (Vgl. Tob. 12, 8).¹⁾ (v. 2.) Wenn du also (diesem Grundsatz entsprechend) Barmherzigkeit übst (Vgl. Sir. 7, 10) d. h. Almosen giebst, so posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler thun in den Synagogen und in den Gassen. Gemeint sind unzweifelhaft die Pharisäer, obwohl sie gewiß absichtlich nicht genannt sind. Es ist natürlich ebenso wort- als sinnwidrig, zu meinen, dieselben hätten wirklich (in den Synagogen!) die Armen durch die Trompete zusammenrufen lassen (Pls.). Wie der laute Schall der Posaune vor dem Posaunenbläser hergeht, sein Kommen verkündigend, so kündigen die Heuchler ihr Almosengeben vorher an, machen Geräusch und Aufsehen damit, um so (ὁπιος wie 5, 45) von den Leuten ob ihrer Wohlthätigkeitsübung gepriesen (5, 16) zu werden. Es ist offenbar mehr, als unser Ausposaunen; man soll nicht nur von ihnen hören, sondern sie im Glanze solcher Tugendübung sehen.

1) Es erhellt hieraus, wie verfehlt es war, das δικαιοσύνη durch ἐλεημοσύνη glossiren oder gar im Sinne hievon fassen zu wollen. Ganz verfehlt war es auch, wenn Ev. diese drei Stücke unter den Gesichtspunkt der Tugendmittel stellte, um nachher eine Siebenzahl solcher herauszukünsteln, während die Dreizahl der der Seligpreisungen, wie der zweimal drei Gesetzesworte entspricht (Vgl. Anm. zu v. 42). Daß Luc., der die Polemik gegen die innerjüdische Gesetzeslehre übergang, auch die gegen eine den Heidenchristen kaum bekannte Art der Gesetzeserfüllung woglich, begreift sich leicht; in 6, 24 aber ist noch ein Nachklang an das immer wiederkehrende Stichwort dieses Abschnitts (6, 2. 5. 16) erhalten. Der Abschnitt bildet so sehr das durch 5, 20 geforderte Seitenstück zu 5, 21 — 48, daß über seine Zugehörigkeit zur Bergrede kein Zweifel übrig bleibt; was Keim II, S. 268 dagegen anführt, erklärt sich von selbst aus dem Wechsel des Objects der Polemik und wird weit überwogen durch die von ihm selbst betonte Gleichheit der Zeit, des Publicums und mancherlei Anklänge.

In den Synagogen wurden Almosen gesammelt, und da war die nächste Gelegenheit, sich mit solchem prahlerischen Almosengeben als Tugendmuster zu produciren; aber auch in den engen Gassen war es leicht, die Augen der Menschen auf sich zu ziehen. Es ist aber Heuchelei, wenn man mit seiner Barmherzigkeitsübung den Schein des Eifers in der Erfüllung des göttlichen Willens vor sich herträgt, in Wahrheit aber nur danach geizt, Ehre vor den Menschen zu gewinnen, und es liegt eine köstliche Ironie darin, wenn Jesus feierlich versichert (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, wie 5, 18), daß sie ihren Lohn dahin haben. Indem sie die von ihnen in Wahrheit erstrebte Ehre vor den Menschen erlangen, haben sie ja ihren Lohn bereits empfangen; da nun Niemand für Eine Leistung zweimal Lohn empfangen kann, so können sie auf den Lohn, den der wahrhaft Fromme mit seiner Gerechtigkeitsübung erstrebt, keinen Anspruch mehr machen und constatiren so selbst, daß ihre Leistung des Lohnes, den Gott ertheilt, unwürdig, also sittlich werthlos ist. (v. 3.) Wenn du aber, der du in der rechten Art Gerechtigkeit üben willst, Barmherzigkeit thust, so soll nicht wissen deine linke Hand, was thut deine Rechte. Wollte man daran denken, daß man das Geld, das man mit der Rechten giebt, nicht erst in die Linke zählen soll (deW.), so wäre immer nicht von kärglichem Abmessen die Rede, sondern von selbstgefälligem Sichbespiegeln in seiner Freigebigkeit (Keim). Aber auch dieser Gedanke liegt dem Context fern, und das Geheimniß, das die Rechte mit ihrem Geben vor der Linken macht, ist nur proverbialer Ausdruck dafür, daß man auch vor dem Allernächsten sein Wohlthun verborgen halten soll. (v. 4.) Auf daß so (v. 2) sei dein Wohlthun im Verborgenen, weil nur damit alle Ostentation und alles Trachten nach der Ehre vor Menschen ausgeschlossen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, weil er auch da, wo kein Menschenauge hindringt, gegenwärtig ist und das Auge seiner Allwissenheit offen hat, wird dir vergelten.

(V. 5.) Dasselbe gilt von der Gerechtigkeitsübung im Gebet. Wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein (5, 48) wie die Heuchler, weil sie es lieben, in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu beten, auf daß sie so sichtbar werden den Menschen. Da das Stehen beim Gebet allgemeine Sitte war (Vgl. Mrc. 11, 25 und dazu S. 377), so liegt die Ostentation nicht in ihm, sondern darin, daß sie in den Synagogen, wo viele Menschen versammelt sind (v. 2), natürlich außerhalb der gemeinsamen kultischen Gebete, ihre Privatandacht verrichten. Wenn sie es aber auch an den Straßenecken thun, wo breite Straßen (*πλατεῖαι*, im Unterschiede von *ὄδοι* v. 2) zusammentreffen und also der Verkehr am lebhaftesten ist, so kann dabei doch wohl nur daran gedacht werden, daß sie von der Gebetsstunde dort überrascht werden oder sich absichtlich überraschen lassen, um ihre Pünktlichkeit im Einhalten derselben vor Aller Augen zu beweisen. Wörtlich wird das Urtheil darüber aus v. 2 wiederholt: Wahrlich ich sage Euch, sie haben hinweg ihren Lohn. (v. 6.) Du aber, wenn du betest, geh hinein in deine Kammer, die, ohnehin im Innern des Hauses liegend, dich

vor Menschenaugen verbirgt, und nachdem du deine Thür verschlossen, um auch vor Ueberraschung unter dem Beten geschützt zu sein. bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist (Bem. den Uebergang aus der plur. Anrede in die noch lebensvollere singulare). Selbstverständlich soll damit nichts gegen das öffentliche gemeinsame Gebet gesagt sein, sondern nur ein Gebet concret veranschaulicht, das jede Ostentation aufs Gefissentlichste ausschließt. Die Erinnerung an die Allgegenwart Gottes soll nur die wörtliche Wiederholung der Verheißung aus v. 4 einleiten: Und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten.

Nach einer Einschaltung des Evangelisten, die nachher gesondert zu betrachten sein wird (v. 7—15), folgt in ganz analoger Durchführung das dritte Beispiel. (v. 16.) Wenn ihr aber fastet, werdet nicht wie die Heuchler, trübselig blickend. Gemeint ist natürlich das Privatfasten, dessen sich die Pharisäer, abgesehen von besondern Veranlassungen, regelmäßig Montags und Donnerstags beflissigten (Vgl. Luc. 18, 12). Auf den Werth oder Unwerth dieser Frömmigkeitsübung lässt sich hier Jesus gar nicht ein (Vgl. darüber Mrc. 2, 19, 20, S. 96), jedenfalls wird sie dadurch entwerthet, wenn man dabei mit Absichtlichkeit eine recht traurige Miene annimmt (*στυγρωποί*, wie Gen. 40, 7 LXX), um jedermann zu zeigen, daß man Bußtag feiert. Mit einem schönen Wortspiel wird dies so ausgedrückt: denn sie machen unsichtbar ihre Angesichter, auf daß sie so sichtbar werden den Menschen (v. 5) als Fastende (mit ihrem Fasten). Das *ἀφανίζειν* kann nur geschehen durch Bestreuen mit Asche oder durch den Schmutz des nicht gereinigten Gesichts und den verwilderten Bart, wodurch ihr eigentliches Gesicht kaum mehr kenntlich wird. An ein Verhüllen des Hauptes in Trauertracht (Myr.) ist nicht zu denken, weil dann ja ihre tiefe Bußtrauer (*στυγρωποί*) nicht zu sehen wäre, und mit der sehr zweifelhaften Bedeutung: Entstellen wird das Acumen des Ausdrucks nur geschwächt. Wahrlich ich sage Euch, sie haben hinweg ihren Lohn (v. 2, 5). (v. 17.) Du aber, wenn du fastest, (Bem. den Uebergang in den Sing. wie v. 6) salbe dein Haupt und dein Antlitz wasche. Das Verhalten Eines, der sich zum fröhlichen Mahle bereitet, wird hier zum plastischen Ausdruck für das äußere Gebahren dessen, der sein Fasten so wenig vor den Menschen sehen lassen will, daß er vielmehr den Schein des Gegentheils annimmt, um jede Möglichkeit einer Ostentation mit dem zu meiden, was nur Werth hat, wenn es rein aus innerem Triebe und um Gottes willen geschieht. Ganz fern aber liegt der Gedanke, daß das Fasten selbst als Erhebung zur Bedürfnislosigkeit Gottes, ein „Freudendienst“ wird (Keim, S. 273). (v. 18.) Endlich wird es durch den Gegensatz noch stärker betont: auf daß du so nicht sichtbar wirst als Fastender den Menschen (wie die Heuchler v. 16), sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist (Bem. wie der Evang. hier das *ἐν τ. κρυπτῷ* der Quelle v. 4, 6 durch *ἐν τῷ κρυφαίῳ* variirt). Der Jünger, der alle äußeren Zeichen seines Fastens abthut, befindet sich mit seinem Fasten gleichsam in tiefster Verborgtheit. Aber auch dort ist sein Vater gegenwärtig und sieht und wird ihm vergelten, weil er Gerechtigkeit geübt hat allein um seinetwillen. Die

ganz analoge Ausführung der drei Beispiele beweist unwidersprechlich, daß sie in der Quelle unmittelbar aufeinander folgten und also v. 7 — 15 eine Einschaltung ist.

Das Gebet des Herrn.

(Vgl. Camphausen, Das Gebet des Herrn 1866.)

(V. 7.) Das metabatische $\delta\epsilon$ leitet nemlich von dem v. 5. 6. übers Gebet Gesagten zu einer andern verkehrten Art der Gebetsübung über. Betend aber sollt ihr nicht plappern, wie die Heiden. Das onomatopoetische $\beta α τ τ α λ ο γ ε ῖ ν$ malt vortrefflich das hastige, unermüdliche Wiederholen derselben Worte, wie es sonst dem Stammeler ($\beta α τ τ α ρ ι σ τ ῆ ς$) eigen ist, und characterisirt damit das wortreiche und inhaltleere Beten, wie es in der hundertfachen Wiederholung derselben Bitte und der Anrufung der Gottheit mit immer neuen Epithetis bei den Heiden nicht ungewöhnlich war. Denn sie wähnen (3, 9), daß sie auf Grund ($\epsilon ἵ ν$, wie Mrc. 3, 22. 9, 29) ihrer Vielgeschwätzigkeit erhört werden. Sie hofften eben durch unaufhörliches Anrufen die Gottheit zu ermüden (fatigare deos) und so gleichsam zur Erhörung zu zwingen. Daraus folgt aber, daß Jesus weder gegen längeres, noch gegen brünstig wiederholtes Gebet redet, sondern nur dagegen, daß man durch die vielen Worte als solche etwas zu erlangen hofft, auch wenn sie ein sinn- und inhaltsloses Plappern sind. Daß Jesus auch hier einen pharisäischen Mißbrauch beim Beten im Auge hat (Bl.), ist, da Mrc. 12, 40 doch ganz anders, durch seine ausdrückliche Hinweisung auf heidnische Unsitte ausgeschlossen, und dies beweist nur aufs Neue, daß der Spruch in diese antipharisäische Rede nicht hineingehört; denn 5, 47 kommen die Heiden nicht als Vertreter eines zu meidenden Fehlers, sondern als sittlich niedrig stehende in Betracht, deren Liebesübung dem sittlichen Ideal noch lange nicht entsprechen kann. (v. 8.) Hier dagegen wird aus der selbstverständlichen Verkehrtheit ihrer Gebetssitte sammt deren Motiv gefolgert, daß sie sich ihnen nicht gleichstellen dürfen, und dies dadurch begründet, daß Gott, der ihr Vater ist, weiß, wessen sie bedürfen, ehe sie ihn bitten. Der einzige vernünftige Zweck, den ein wortreiches Gebet haben könnte, wäre ja, Gott recht genau mit seinen Bedürfnissen bekannt zu machen. Dessen bedarf es aber nicht, da unser Vater der allwissende Gott ist, der auch ohne unser Gebet all unser Bedürfen kennt. Das Gebet hat eben nicht den Zweck, Gott mit unsern Bedürfnissen bekannt, sondern uns zum Empfange seiner Wohlthaten geschickt zu machen. (v. 9.) Also sollt ihr darum beten. Das nachdrücklich gegen die sonstige Weise des Evang. dem Imper. vorangestellte $οὕτως$ (Vgl. S. 47) und das ebenso nachdrücklich an den Schluß gestellte $ὑμεῖς$ macht es unzweifelhaft, daß nach dem Zusammenhange, in welchem Jesus hier seine Aufforderung aus der Abweisung einer heidnischen Unsitte folgert, er im Gegensatz zu dem vielgeschwätzigen leeren Plappern der Heiden seinen Jüngern das Muster eines kurzen, inhaltreichen Gebetes geben will (Thol. Myr.). Damit ist von selbst gegeben, daß er in demselben das Wichtigste, was der Jünger zu bitten hat, und

wie er es zu bitten hat, zum mustergültigen Ausdruck bringt. Eine Aufforderung zum Hersagen dieser bestimmten Gebetsformel (deW.) enthalten die Worte nicht, aber es ist trotzdem natürlich wohl berechtigt, daß die Christenheit in der Privatandacht, wie im Kultus dies Gebet immer wieder zum Höhepunkt und damit zum Regulator all ihrer freien Gebete gemacht hat.

Da es ganz undenkbar ist, daß Jesus dasselbe Mustergebet einmal bei besondrer Veranlassung (Luc. 11, 1—4) und einmal ohne eine solche in der Bergrede gegeben haben sollte (Vgl. noch Thol. Myr.), und da wir bereits sahen, daß die hier gegebene Einleitung v. 7. 8 den geschlossenen Zusammenhang der letzteren zerreißt, so kann nur Luc. den richtigen Anlaß aus der apostol. Quelle, der er auch sonst nachweislich Cp. 11 folgt, erhalten haben. Zwar die ganz allgemeine Einleitung, wonach Jesus sich an einem Orte aufhielt und betete, rührt formell und materiell zweifellos von seiner Hand her;¹⁾ aber die Bitte eines Jüngers, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt habe, stammt um so gewisser aus der Quelle her, als Luc. eine Angabe hierüber in seinem Bericht über den Täufer gar nicht hat, sondern unsre Stelle nur in seiner Weise 5, 33 vorbereitet (Vgl. Mrc., S. 94). Dieser Bitte wird Jesus in der Quelle bereits zunächst durch die (formell, wie materiell ganz den Character der Quelle tragende) allgemeine Anweisung Mth. 6, 7 entsprochen haben und dann mit der Formel v. 9 zu dem Mustergebet selbst übergangen sein. Offenbar ist nemlich v. 8 nur eine Reminiscenz an Mth. 6, 32 (= Luc. 12, 30), die sich schon durch das der Quelle ganz fremde *ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν*, sowie durch die Unterbrechung des Zusammenhangs als eine Einschaltung des Evangelisten verräth; denn v. 9 geht doch direct nur auf v. 7 zurück, und die v. 8 eingeflochtene Begründung der Warnung vor jenem heidnischen Mißbrauch ist immer nicht ganz passend, sofern sie das allerdings einzig vernünftige Motiv des wortreichen Betens voraussetzt, während doch v. 7 zeigt, daß die Heiden auf Grund ihrer *πολυλογία* als solcher Erhörung hoffen und auf jenen Zweck desselben gar nicht reflectiren. Luc. hat die allgemeine Warnung vor dem battologischen Gebete weggelassen, weil er eben das Gebet des Herrn nicht bloß als Muster eines rechten Gebetes geben, sondern es seinen Lesern als Gebetsformular einschärfen wollte, wie sein *ὅταν προσεύχησθε λέγετε* unzweideutig zeigt. Darn aber erklärt sich auch die Verkürzung desselben bei ihm. Grade weil es Jesus als Muster eines kurzen inhaltreichen Gebets gegeben hatte, ohne auf den Wortlaut als solchen Gewicht zu legen, verletzte es durchaus nicht die Ehrfurcht vor den Worten Jesu, wenn er, das Bedürfnis eines Gebetsformulars für seine Leser fühlend, das Mustergebet noch weiter verkürzte, um es zu einer noch leichter behaltbaren und darum noch bräuchlicheren Gebetsformel zu machen. Daß umgekehrt der erste Evangelist, der ohnehin die Quelle vollständiger und treuer zu reproduciren pflegt und das Gebet grade als Muster eines kurzen körnigen Gebets giebt, ihm eine Reihe von „entbehrlichen“ Zusätzen hinzugefügt haben sollte (Vgl. besonders Camph.), ist ganz unwahrscheinlich und

1) Vgl. zu *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν*: 2, 6. 9, 18 und dieselbe noch 17mal im Ev. mit andern Verb. wiederkehrende Formel; zu *ἐν τόπῳ τινί*: Act. 27, 8 und das 20mal im Ev., 18mal in den Act. wiederkehrende *τόπος*; zu dem Beten Jesu 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28; zu *ὡς ἐπαύσατο* 5, 4. 8, 24 und das noch 6mal in den Act., nie in den andern Evv. vorkommende *παύσθαι*.

wird durch die zu Tage liegende secundäre Gestalt der übereinstimmenden Bitten bei Luc. völlig ausgeschlossen.

Jesus lehrte seine Jünger zunächst Gott als ihren Vater anrufen. Gelangt im Gottesreiche die in Israel begründete Theokratie zu ihrer Vollendung, so muß in ihm auch das Vaterverhältniß Gottes zu seinem Volke sich erst vollkommen verwirklichen. Dies geschieht aber, indem nicht nur das Volk als solches, sondern jeder Einzelne der als Jünger Jesu ein Genosse des Gottesreiches wird, sich der väterlichen Liebe Gottes versichert hält (Vgl. m. bibl. Theol. § 20, c). An diese väterliche Liebe Gottes wendet er sich in kindlicher Zuversicht mit seinem Gebete und indem er ihm als unsern Vater anruft, wird er sich bewußt, daß er nur mit der Gemeinschaft, der er angehört, d. h. als Jünger Jesu und Reichsgenosse Gott als Vater anrufen kann. Wenn er endlich ausdrücklich auf sein Thronen in den Himmeln (Vgl. 5, 34) hinweist, so kann dies Gott nicht als den wahren (Myr.) oder unendlich erhabenen (deW. Bl.) characterisiren, sondern nur den Gedanken wecken, daß von dorthier, wo die Herrlichkeit Gottes sich unumschränkt entfaltet und wo daher die Quelle aller Güter ist, dem gläubigen Beter Alles zu Theil werden kann, was Gott ihm in seiner väterlichen Liebe geben will.¹⁾ Die erste Bitte ist nun gerichtet auf die Heiligung des göttlichen Namens. Natürlich bezieht sich dies nicht bloß darauf, daß der Name Gottes nicht durch Mißbrauch entweiht werde, man darf aber auch nicht den Begriff der Anerkennung, Verherrlichung oder Verehrung Gottes (deW. Bl.) substituiren, oder gar sagen, daß Gesinnung, Wort und That von der erkannten Vollkommenheit Gottes bestimmt werden soll (Myr.), womit offenbar dem Fortschritt des Gebetes vorgegriffen wird. Allerdings bezeichnet der Name Gottes in alttestamentlicher Weise das gesammte Wesen Gottes, soweit es offenbar geworden und durch den Namen, mit welchem man ihn benennt, bezeichnet wird. Allein das Heiligen oder Heilighalten (קִדְּשׁ, קִדְּשׁוּ) desselben ist doch zunächst Etwas, das im Herzen geschieht (Vgl. 1. Petr. 3, 15), ist die heilige Scheu, mit welcher man das Wesen des Heiligen in Israel als solches erkennt und in irgend einer Weise zu verletzen sich fürchtet (Vgl. Jes. 29, 23). Diese Gottesfurcht ist der Grundquell alles religiösen Lebens und insofern die Vorbedingung alles dessen, was das Gebet im Folgenden für die Vollendung desselben in der Gemeinschaft erfleht. Es ist sehr bedeutsam, daß Jesus, indem er Gott als Vater anrufen lehrt, doch zugleich vor Allem das Gebet um die Heiligung seines Namens fordert (Vgl. 1. Petr. 1, 17), damit man nicht meine, daß das neue Vertrauensverhältniß zu

1) Hier könnte man am ehesten fragen, ob nicht das einfache *πάτερ* des Luc. ursprünglich ist (Ew.), da wohl auch sonst der erste Evangelist diesen Ausdruck, der an den von ihm eingeführten term. *ἡ βασιλ. τ. οὐρ.* erinnert, wie den analogen *ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος* mit einer gewissen Vorliebe gebraucht hat (Vgl. S. 45). Doch ist es ebenso wahrscheinlich, daß Luc., der nur noch 6, 35. 11, 13 eine Rem. an jene feierlichere Bezeichnung Gottes erhalten hat, das einfache *πάτερ*, das ohnehin den Grundgedanken der Gebetsanrede festhielt, für seine kürzere Gebetsformel passender fand, und mit Recht entscheidet auch Keim, S. 276. Anm. 3 für die vollere Anredeform.

Gott irgendwie der Ehrfurcht vor seinem heiligen Wesen Eintrag thun dürfe, welche die Grundlage unsrer rechten Stellung zu ihm bleiben muß.¹⁾ (v. 10.) Erst die zweite Bitte ist nun direct auf dasjenige gerichtet, was nach Luc. 12, 31 (Mtth. 6, 33) des Jüngers höchstes Gut und darum das erste Ziel seines Strebens sein soll, das Gottesreich. Daraus folgt denn auch, daß die Unterscheidung zwischen den *ἐνχαί* des ersten und den *αἰτήσεις* des zweiten Theils trotz Allem, was noch Camph. nach Wzs. Hanne (Jahrb. f. d. Th. 1866, 507 ff.) dafür gesagt hat, gänzlich unhaltbar ist. Es handelt sich eben auch in den drei ersten Bitten nicht um das Interesse Gottes, so daß er als der Bedürfende erschiene, dem zunächst das Seine zu Theil werden soll, wovon in einem Gebet an ihn nun einmal nicht die Rede sein kann, sondern das Kommen des Gottesreichs ist das höchste Interesse des Jüngers Jesu selbst und darum auch die Heiligung des göttlichen Namens, ohne welche es nicht kommen kann. Es liegt im Wesen dieses höchsten objectiven Gutes, daß seine Verwirklichung nur als solche erbeten werden kann und darum die Bitte nicht auf das Kommen des Reiches zu uns lautet, obwohl es sich von selbst versteht, daß, wenn dieselbe erfüllt wird, der welcher auf diese Erfüllung sein brünstigstes Verlangen gerichtet hat, auch den vollsten Antheil an ihr hat (Vgl. 5, 3. 4. 6). Daß aber die Verwirklichung des Reiches Gottes, wie die Heiligung des göttlichen Namens, obwohl sie zuletzt unter den Menschen und durch die Menschen geschieht, nur von Gott selbst herbeigeführt werden kann und darum von ihm erbeten werden muß, das lehrt ja die Verkündigung Jesu vom Gottesreich von Anfang an, sofern sie die frohe Botschaft bringt, daß Jehova dies höchste Heil der Verheißung gemäß in seinem Volke zu verwirklichen kommt. Freilich darf man nun nicht diese Bitte im endgeschichtlichen Sinne fassen (Myr.); denn Jesus verheißt das Gottesreich als ein schon gegenwärtiges Gut (5, 3. 10. 19), mit ihm kommt das Gottesreich, und sein Kommen ist nichts Andres als seine stets fortschreitende Verwirklichung. Nur so findet auch ein Fortschritt statt zur dritten Bitte: Es geschehe dein Wille, wie im Himmel, auch auf der Erde. Im Himmel unter den Engeln Gottes geschieht der Wille Gottes, natürlich sein gebietender (7, 21), in schlechthin vollkommener Weise (Psm. 103, 21), und wo das geschieht, ist das Reich Gottes schlechthin verwirklicht. Geschieht das auf Erden, so ist dort das letzte Ziel erreicht, um dessen allmähliges Herbeikommen die zweite Bitte flehte. Es ist ganz undenkbar, daß die dritte Bitte „das sittliche

1) Ebendarum wäre es durchaus nicht auffallend, wenn Jesus sich in dieser Bitte und namentlich in ihrer Verbindung mit der Reichsbitte, die ja natürlich bei keinem frommen Israeliten fehlen konnte, an althergebrachte Gebetsformeln angeschlossen, wie sie z. B. das alte Synagogengebet Kaddisch zeigt (Vgl. Thol., S. 356). Allein jede sichere Nachweisung eines geschichtlichen Zusammenhanges wird durch die Unsicherheit über Alter und Ursprung der als Parallelen zum Herrngebet gesammelten und vielfach auch recht wenig sich damit berührenden Gebetsformeln unmöglich gemacht. Unser Gebet soll ja nichts anders sein als der Ausdruck des tiefsten religiösen Bedürfnisses, wie es auch in frommen Juden lebendig sein konnte und daher in ihren Gebeten wiederklängen musste, das Eigenthümliche in ihm ist nur die Art, wie Jesus diesem Bedürfnis seinen reinsten und umfassendsten Ausdruck in Inhalt und Anordnung der Bitten gegeben hat.

Bedingniß“ für das endliche Kommen des Gottesreiches (Myr.), aussprechen soll; denn dadurch wird nicht bloß die Gluth der zweiten Bitte gedämpft, indem der Beter in die Tiefe der menschlichen Gegenwart herabsteigt (Ew.), sondern es wird dem Beter eine Reflexion aufgebürdet, die dem naturgemäß zu immer höheren Zielen aufstrebenden Gebet ganz fremd ist. Vielmehr ist es wirklich Anfang, Mittel und Ende (Olsh. Thol.), was hier für die Verwirklichung des höchsten Gutes erfleht wird, und doch ist damit der tiefste Grund noch nicht erkannt, weshalb Jesus, nachdem er die Bitte um die Grundbedingung vorausgeschickt, die fortgehende Verwirklichung des Reiches Gottes und ihr Ziel in zwei Bitten vertheilte. Nie hat er direct über das wahre Wesen des Gottesreiches sich lehrhaft ausgesprochen; aber wie er indirect in den Seligpreisungen dasselbe erkennen lehrte, so hat er auch in das Mustergebet, das er den Seinen gegeben, Winke gelegt, die nothwendig zu dieser Erkenntniß führen müssen. Gewiß bringt die Verwirklichung des Gottesreichs die ganze Fülle alles verheißenen Segens, aber welcher Art derselbe sein wird, das hängt von den Bedingungen ab, unter welchen dieselbe erfolgt. Nur wenn erkannt ist, daß die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens in seiner Vollendung die Hauptsache ist und bleibt (Vgl. zu 5, 6), kann das Wesen des Gottesreichs recht verstanden und damit die Art, wie Jesus es verwirklicht und für die fortgehende Erfüllung der großen Reichsbitte arbeitet, vollkommen gewürdigt werden.

Es folgt hieraus, daß die dritte Bitte weder in der ersten noch in der zweiten enthalten, wie noch Camph., S. 67 behauptet. Wohl aber begreift sich nun, wie Luc. die dritte weglassen konnte, indem er, Mittel und Ziel nicht unterscheidend, die dritte nur für die Exposition des Inhalts der zweiten nahm, während Tertullian, weil er die zweite endgeschichtlich fasste, sie völlig richtig hinter die dritte stellte. Für die Ursprünglichkeit der dritten Bitte spricht schon die Art, wie nicht nur Mtth. 26, 42, sondern auch Luc. 22, 42 eine Reminiscenz daran in das Gethsemanegebet verflochten ist (Vgl. Mrc. S. 462). Die wörtliche Gleichheit der beiden ersten Bitten bei Mtth. und Luc., die nur aus einer gemeinsamen griechischen Quelle stammen kann (Bem. die gleichen Impp. Aor.), schließt jede Annahme einer doppelten Ueberlieferung des Herrengebetes aus.

(V. 11.) Von der Bitte um das höchste objective Gut und seine vollkommene Verwirklichung steigt das Gebet herab zu den Bedürfnissen des individuellen Lebens, wenn der Jünger Jesu dieselben auch nie für sich allein erbitten darf, sondern nur für sich und Alle, die mit ihm Söhne des himmlischen Vaters sind (daher das ἡμῶν — ἡμῖν — ἡμᾶς). Wenn man aber sagt, die drei ersten Bitten enthielten den ungehemmten Aufschwung zu Gott, die folgenden die Hemmung desselben im demüthigen Bewußtsein der menschlichen Bedürftigkeit (deW. Myr.), so übersieht man, daß auch das Reichsgebet die menschliche Bedürftigkeit (Vgl. 5, 3) und die Demüthigung vor Gott voraussetzt, während das irdische Bedürfniß dann grade am wenigsten als Hemmniß des Aufschwungs zu Gott empfunden wird, wenn es im Gebet vor Gott gebracht wird. Um dieses aber

handelt es sich zuerst, nicht weil die Befriedigung desselben das höchste unter den Gütern des individuellen Lebens, sondern, gradewie bei der ersten Bitte, weil sie die Voraussetzung aller andern Güter ist. Erst muß der Mensch leben, um als ein Reichsgenosse leben zu können, und dazu gehört das tägliche Brod. Das Brod als das einfachste, unentbehrlichste Nahrungsmittel ist schon an sich der Ausdruck für das, was zur Erhaltung des Lebens gehört (Vgl. Mrc. 3, 20. 7, 2), und darf zwar seinem Wortsinne nach in keiner Weise erweitert werden, wird aber vom Beter nur darum allein genannt, weil er beim Einfachsten stehen bleiben soll, was zum Leben gehört, es Gott überlassend, was derselbe etwa noch sonst für seine besondern Lebensverhältnisse für nöthig hält. Er fügt aber noch ausdrücklich hinzu, daß er das für seine Nothdurft erforderliche Brod meine, und beschränkt außerdem die Bitte auf den heutigen Tag, da er für Morgen nicht sorgen soll (6, 34).¹⁾ Also zuerst die Bitte um das höchste Gut, dann die um das irdische Bedürfnis, jene in drei Bitten entfaltet, diese auf die einfachste Bitte um das Nothwendigste beschränkt, jene bis zur vollsten Verwirklichung desselben in der Zukunft aufsteigend, diese bei dem Bedarf für's Heute verweilend: das ist die vollkommenste Anweisung für das rechte Verhältniß jener beiden Seiten alles menschlichen Betens, wie sie das Mustergebet des Herrn ertheilt.

Auch hier genügt das *ἐπιούσιον* des Luc., um jeden Gedanken an eine verschiedene Ueberlieferung auszuschließen. Dagegen ist das ohnehin dem Luc. eigenthümliche *τὸ καὶ ἡμέραν* (19, 47. Act. 17, 11, vgl. noch 8mal *καὶ ἡμέραν*) offenbar sekundäre Aenderung, obwohl Camp. das *σήμερον* durch Re-

1) Diese absichtlichen Beschränkungen sind es, welche die ohnehin einem verkehrten Spiritualismus entsprungene und willkürliche Ergänzungen fordernde Beziehung der Bitte auf die geistliche Lebensnahrung schlechthin verbieten. Es wäre keine Sublimirung, sondern ein Mangel des Herrengebets, wenn dasselbe nicht auch lehrte, das tägliche irdische Bedürfnis durch Gebet zu heiligen. Das in der ganzen Gräcität nicht wieder vorkommende *ἐπιούσιος* wird immer noch vielfach von *ἡ ἐπιούσα* (sc. *ἡμέρα*, vgl. Act. 16, 11) abgeleitet (Vgl. Myr. Hilg.) und nach dem *נָחַר* des Hebräerevangel. von dem Brod für Morgen erklärt. Aber diese angeblich einfachste Erklärung ist schon sprachlich keineswegs ohne Schwierigkeit, da das elliptische *ἡ ἐπιούσα*, wie schon Act. 7, 26. 23, 11 zeigt, durchaus nicht ein so stehender Ausdruck ist, daß er als Substantivum schlechthin die Grundlage weiterer Derivationen bilden könnte, und da ein folgender Tag keineswegs nothwendig der morgende ist, wofür *αὔριον* der ohnehin nach 6, 30. 34 einzig naheliegende Ausdruck wäre. Kann man sich aber auch sachlich nothdürftig durch die Unterscheidung von Sorgen und Bitten mit dem Widerspruch von 6, 34 abfinden, so bleibt es doch immer wunderbarlich zu bitten, daß Gott heute gerade das Brod für morgen geben solle. Daß weder der Hiatus nach *ἐπι*, noch die Endung auf *-ος* hindert, das Wort von *οὐσα* (*εἶναι*) herzuleiten, ist bereits vielfältig durch sprachliche Analogien erwiesen (Vgl. noch Camp. S. 87. 94). Schwieriger ist, daß sich für *οὐσα* (Eigenthum, Vermögen, vgl. Luc. 15. 12. 13) die Bedeutung: Subsistenz, Leben, welche die gewöhnliche Erklärung (zur Subsistenz erforderlich) voraussetzt, nicht sicher erweisen läßt, was freilich nicht beweist, daß der populäre Sprachgebrauch dieselbe dem Wort nicht könnte beigelegt haben, zumal dieselbe sich aus dem Wurzelwort ganz von selbst ergibt und den griechischen Exegeten z. d. St. sichtlich ganz geläufig ist. Allein die Ableitung von dem Part. von *εἶναι* (Camp. nach Leo Meyer), wonach das Wort bedeutet, was für uns zu dem *σήμερον* d. h. dem heutigen Bedürfnis gehört (opp. *περιούσιος*: was darüber hinaus ist), hat den großen Vorzug, daß sie das neben *ἡμῖν* sonst ganz bedeutungslose *ἡμῶν* nothwendig macht und erklärt, warum das seltnere oder ganz neugebildete Wort gewählt ist, das dann keineswegs bloß unser „nöthig“, „nothdürftig“ (Myr.) wiedergeben sollte, sondern etwa das hebr. *לֶחֶם חֵקֶק* (Prov. 30, 8).

flexion auf 6, 34 entstanden sein lässt und doch selbst zugeben muß, daß Luc. bereits denselben Sinn ausdrückt, nur ohne die angebliche „polemische Nebenbeziehung“ (S. 85). Aber was das *σήμερον* concret. plastisch, aus der Situation des Beters heraus sagt, sagt jenes abstrakt, reflectirend und doch in Wahrheit zugleich für die Zukunft vorsorgend. Vor Allem aber hat dies die Verwandlung des *δός* in *δίδου* nothwendig gemacht, weil es sich nun um ein dauerndes (tägliches) Thun Gottes handelt, während doch die Analogie aller andern Bitten zeigt, daß der Imp. aor. ursprünglich ist. Uebrigens folgt aus seiner Fassung, daß Luc. das *ἐπιούσιος* irgendwie ähnlich wie wir verstanden hat; denn Gott zu bitten, daß er täglich das für den jedesmal folgenden Tag nöthige Brod gebe, wäre doch einfach widersinnig. Godet freilich hält es für undenkbar, daß ein Schriftsteller den Text einer Gebetsformel ändern könnte, und erklärt die Abweichungen für unabsichtlich. Abgesehen davon aber, daß man sich dabei nichts denken kann und der Rückgang auf die mündliche Ueberlieferung nichts erklärt, hat eben Luc., wie schon seine Kürzung desselben zeigt, das Gebet nicht als eine gesetzlich vorgeschriebene Formel gefasst, sondern als eine Vorschrift, was und wie man beten müsse, und hat durch das *τὸ καὶ σήμερον* den Sinn der Bitte am klarsten auszudrücken gemeint, die auch wir sehr treffend nach Lth. die Bitte ums tägliche Brod heißen.

(V. 12.) Das durch das tägliche Brod gefristete Leben verliert aber für den Jünger Jesu allen Werth, wenn er sich durch das Bewußtsein der Schuld niedergedrückt fühlt. Auch von den Reichsgenossen setzt also Jesus voraus, daß sie sich noch schuldig fühlen vor Gott und der Sündenvergebung nicht weniger bedürfen, wie des täglichen Brodes (daher auch die enge Verbindung von beiden durch *καί*). Es zeigt nur den Mangel jedes geschichtlichen Sinns, wenn man aus dem fehlenden Hinweis auf die Vermittlung der Sündenvergebung durch seinen Tod darauf geschlossen hat, daß die Annahme einer solchen nicht im Sinne Jesu sei. Abgesehen von der Frage, wie weit ihm selbst schon, als er dies Gebet gab, die Nothwendigkeit einer solchen feststand, konnte er natürlich nicht den Jüngern den Hinweis auf Etwas, das ihnen noch völlig fremd war, in den Mund legen, und er durfte es nicht, da es dem Beter allein auf die Vergebung Gottes ankommt, wobei er ihm ganz anheimstellt, wie und unter welchen Voraussetzungen er dieselbe ertheilt. Er bittet nur, im bildlichen Ausdruck die Mängel seiner Erfüllung des göttlichen Willens als eine Schuld darstellend, die er Gott gegenüber contrahirt hat: Erlaß uns unsre Schulden, wie auch wir erlassen haben unsern Schuldnern. Indem Jesus den Jüngern diese Worte in den Mund legt, zeigt er ihnen, daß sie um die tägliche Sündenvergebung gar nicht bitten können, wenn nicht auch sie vergeben haben. Nicht als sollte das Maß der zu empfangenden Vergebung am Maß der ertheilten bemessen oder jene durch diese verdient werden, sondern weil das Kind den Vater um seine vergebende Liebe nur bitten kann, wenn es ein rechtes Kind Gottes d. h. durch vergebende Liebe ihm ähnlich geworden ist (Vgl. 5, 45). Indem der Jünger Jesu aber sich dessen bewußt wird, daß es die Sünde ist, welche das ihm gnädig erhaltene Leben werthlos macht, darf er nicht bloß der begangenen Sünde gedenken; (v. 13.) es muß auch die stets drohende Gefahr neuer Sündenfälle sich ihm vergegenwärtigen, und

er bittet daher wieder im engsten Anschluß an das Vorige: und führe uns nicht hinein in Versuchung. Die bloß permissive Fassung (Vgl. noch God.) ist willkürliche Umdeutung. Gott selbst, der unser Schicksal lenkt, führt uns in die Lebenslagen, die uns zum Sündigen Anlaß geben und uns so auf die Probe stellen (πειράζειν, vgl. 4, 1), ob wir (d. h. die in uns wohnende böse Lust, vgl. Jac. 1, 14) auf den uns daraus erwachsenden Reiz zur Sünde eingehn oder ob wir (d. h. unser besseres Ich), jedes aufsteigende Verlangen nach dem Verbotenen überwindend, im Gehorsam gegen den göttlichen Willen verharren. Aber darum ist nicht etwa nur an solche Versuchungen gedacht, denen wir nicht widerstehen können (Vgl. noch Camp.). Der seiner Schwachheit sich bewußte Jünger wird Gott um Abwendung aller Versuchung bitten, weil er nie weiß, ob er in ihr auch bewährt erfunden wird, und obwohl er weiß, daß Gott die Bitte nicht erhören kann, wenn seine Weisheit ihm eine Versuchung zur heilsamen Demüthigung oder zur heilbringenden Bewährung geordnet hat. Eben darum bildet den Gegensatz (ἀλλά) auch nicht die reine Bitte um Bewahrung vor der Versuchung, sondern die um Errettung vom Bösen (τὸ πονηρόν, wie 5, 37). Es liegt in der Stellung, die Gott den Reichsgenossen inmitten einer noch sündigen Welt angewiesen hat, daß er sie nicht vor jeder Bedrohung durch die Macht des Bösen schützen oder durch den Tod ihr für immer entrücken, sondern daß er sie nur von der sie bedrohenden Macht erretten kann, indem er ihnen im Kampf mit ihr zum Siege verhilft und sie vor Niederlagen bewahrt. Daher das ἀπό, welches man nicht, als ob ἐκ stünde, von einer uns gefangen haltenden Sündenmacht (deW.) deuten darf. Auch hier ist der Vermittlungen, durch welche Gott diese Errettung effectuirt, nicht gedacht. So kehrt der Schluß der zweiten Gebethshälfte in den der ersten zurück; denn in dem Maße als im Leben des einzelnen Reichsgenossen die Sünde überwunden wird, wird in ihm der göttliche Wille verwirklicht, wie er im Himmel verwirklicht ist.¹⁾

1) Auch hier ist die mask. Fassung des τοῦ πονηροῦ (Vgl. noch Myr.) offenbar unpassend, da in einem Zusammenhange, in welchem der πειρασμός eben auf Gott zurückgeführt war, nicht wohl die in ihm uns bedrohende Macht der Sünde als vom Teufel selbst ausgehend gedacht werden kann (Vgl. Camp.). Unmöglich aber kann τὸ πονηρόν alles Uebel Leibes und der Seele sein (Thol. nach Lth.), weiter nach dem Sprachgebrauch der Quelle, noch nach dem Zusammenhang, in welchem nur Ein Uebel das von Gott gnädig erhaltene Leben bedroht, nemlich die Sünde, mag sie uns nun als Schuld oder als Macht entgegen treten, und in welchem die Errettung vom Uebel als solchen keinen Gegensatz gegen das εἰσενέχαι εἰς πειρασμόν bilden würde. Das ἀλλά, das diesen Gegensatz markirt, zeigt übrigens deutlich, daß zwei Dreieiten von Bitten (Vgl. Keim, S. 277) gezählt sind (Vgl. die zwei Dreieiten von Gesetzesworten 5, 21 — 48) und nicht etwa die 5 Bitten des Luc. auf die Siebenzahl erweitert. Das schließt nicht aus, daß sich leicht und passend 7 Bitten zählen lassen, wenn man die Brodbitte für sich nimmt und nun die je drei Bitten um die Erlangung des höchsten Guts (des Gottesreichs) und um die Abwehr des höchsten Übels (der Sünde) sich entsprechen läßt, da auch die zweite Dreieit von der Voraussetzung alles Kampfs gegen die Sünde (der Sündenvergebung) zur Bewahrung davor fortschreitet und mit der endlichen Ueberwindung derselben schließt (Vgl. z. v. 10). Aber unsre Fassung des Gebets kennt nur zwei formell deutlich gesonderte Dreieiten von Bitten (σου, σου, σου — ἡμῶν, ἡμῶν, ἡμῶν), von denen die erste asyndetisch, die zweite durch καὶ verbunden auftritt, und auch die Doxologie, mit welcher die Kirche ihrerseits das Gebet des Herrn versiegelt hat, stützt zwar die Gewißheit seiner Erhöhung auf die Herrschaft, die Macht und die Herrlichkeit Got-

Auch hier hat die Recension des Gebets bei Luc. nicht nur die Verknüpfung der drei letzten Bitten durch καί erhalten, sondern die letzte ganz wörtlich, soweit er sie überhaupt hat. Dagegen ist in der 5. das τὰς ἁμαρτίας offenbar Erklärung des bildlichen τὰ ὀφειλήματα; denn daß nicht Mth. in beiden Sätzen den gleichförmigen Ausdruck hergestellt (Camph.), sondern Luc. in dem bildlichen Ausdruck des zweiten Gliedes ein Zeugniß für das Ursprüngliche erhalten, zeigt das steigernde παντὶ ὀφείλουσι ἡμῖν. Da nun die echt lucanische Wendung καὶ γὰρ αὐτοί (Vgl. zu καὶ γὰρ: 6, 32. 33. 7, 8. 22, 37. 59. Act. 19, 40 und das καί — αὐτοί, das sich etwa 50 mal bei Luc. findet) auch nach Camph. das Motiv directer und stärker ausdrückt, zugleich einem durch ὡς nicht ausgeschlossenen Mißverständnisse vorbeugend, so muß sie nach allen kritischen Grundsätzen als nachbessernde Erläuterung gelten, und dann wird auch das ἀφίμεν absichtlich das Vergeben als dauerndes, die versöhnliche Gesinnung als „eine dem Christen grundsätzlich eigene, zu seinem Wesen gehörende“ bezeichnen. Wie Luc. durch Weglassung der dritten Bitte das schöne Ebenmaß der zwei Gebetsdreitheiten aufgehoben hat, so hat er auch die Harmonie der beiden doppelgliedrigen Bitten am Schlusse durch Weglassung des Gegensatzes in der letzten gestört. Er konnte es, sobald er die Errettung vor dem Bösen als reinen Gegensatz des Parallelgliedes fasste und in der Bewahrung vor aller Versuchung bereits enthalten sah, wie er die Erfüllung des göttlichen Willens mit dem Kommen des Gottesreichs bereits gegeben dachte.

(V. 14.) Von den feierlichen Gebetsworten bahnt sich der Evangelist den Uebergang zur Fortsetzung der Bergrede, indem er einen Spruch anfügt, der zur Erläuterung der fünften Bitte dient. Erschien diese als die Einzige, die an eine bestimmte Voraussetzung geknüpft war, so wird dies hier näher dadurch erläutert, daß nur denen, die selbst vergeben, vergeben werden kann. wie nach 5, 7 nur die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen. Denn wenn ihr vergebet den Menschen ihre Verfehlungen, wird vergeben auch Euch euer Vater, der himmlische. Dies ist natürlich im Wesentlichen der Gedanke, welcher jener Voraussetzung in v. 12 zu Grunde lag, nur durch die Correlation des betonten ἀφῆτε — ἀφήσει mehr im Sinne der Vergeltungslehre ausgedrückt, die freilich dadurch einen ganz andern Hintergrund empfängt, daß es der himmlische Vater ist, der mit seiner vergebenden Liebe unser Verhalten krönt. Denn darin liegt zuletzt doch, daß es nur die Bewährung der Gotteskindschaft in dem gottähnlichen Vergeben ist, was mit der vollen Erfahrung der väterlichen Liebe belohnt wird. (v. 15.) Wenn ihr aber nicht vergebet den Menschen, wird auch nicht euer Vater vergeben Eure Verfehlungen. Aus dieser Antithese wird klar, daß diese Erläuterung dem Schlußspruch entnommen ist, mit welchem Jesus das Gleichniß vom Schalksknecht deutete (18, 35), und erst der dortige Zusammenhang kann daher

tes, ohne aber eine Beziehung auf jene Dreitheilung (1 — 3. 4. 5 — 7) auch nur zu ermöglichen. Vollends in ihr oder in den beiden wirklich gesonderten Dreitheiten, die ja nur darum parallel laufen, weil sich der einheitliche Grundgedanke einer jeden in denselben naturgemäßen Fortschritt entfaltet, eine Beziehung auf die Trinität aufspüren zu wollen (Vgl. noch Thol., S. 359), scheint mir völlig unmotivirt.

das volle Verständniß desselben aufschließen und die Mißdeutung, als ob wir durch unser Vergeben die göttliche Vergebung verdienen müssten, völlig ausschließen. ¹⁾

f) Die große Einschaltung.

Mth. 6, 19—34.

Luc. 12, 22—34.

V. 19: Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν· v. 20: θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν. v. 21: ὅπου γὰρ ἐστὶν ὁ θησαυρὸς σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδιά σου.

v. 22: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς [σου]. ἔὰν οὖν ᾗ ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· v. 23: ἔὰν δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ᾗ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

v. 24: οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεῖν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἠθεύεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεῖν καὶ μαμωνᾷ.

v. 25: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε [ἢ τί πίητε], μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσθησθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖον ἐστὶν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; v. 26: ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπεύρου-

v. 22: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς [αὐτοῦ]. — — — v. 33: πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτῃς οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει. v. 34: ὅπου γὰρ ἐστὶν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδιά ὑμῶν ἔσται.

(Luc. 11, 34: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς σου. ὅταν ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς ᾗ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἐστίν· ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾗ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν. v. 35: σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν. v. 36: εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν, ἔσται φωτεινόν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος [ἐν] τῇ ἀστραπῇ φωτίῃ σε.)

(Luc. 16, 13: οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεῖν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθεύεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεῖν καὶ μαμωνᾷ.)

— — v. 22: — — διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι [ὑμῶν] τί ἐνδύσθησθε. v. 23: ἡ [γὰρ] ψυχὴ πλεῖον ἐστὶν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος. v. 24: κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ σπεύρουν οὐδὲ θε-

1) Uebrigens hatte wahrscheinlich schon Mrc. aus Mth. 6, 12 und 18, 35 zwei antithetische Parallelsprüche gebildet (11. 25. 26), und die Form des Nachsatzes (οὐδὲ ὁ πατήρ ὑμῶν ἀφήσει), wie das nur hier in den Evangelien vorkommende (paulinische) παραπτώματα scheint auf eine Reminiscenz an diese Stelle hinzuweisen (Vgl. Mrc. 8. 377. Anm. 1).

σιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; v. 27: τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἓνα; v. 28: καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς ἀξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν. v. 29: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων. v. 30: εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οἱ πολλῶν μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι; v. 31: μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα; v. 32: πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἀπάντων. v. 33: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. v. 34: μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον· ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει αὐτῆς. ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

ρίζουσιν, οἷς οὐκ ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν. v. 25: τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν; v. 26: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; v. 27: κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς ἀξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει [D: πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει]· λέγω δὲ ὑμῖν, [ὅτι] οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων. v. 28: εἰ δὲ ἐν ἄρῳ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέζει, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι. v. 29: καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε, τί φάγητε καὶ τί πίητε, καὶ μὴ μετεωρίζεσθε· v. 30: ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ἐπιζητοῦσιν· ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν ὅτι χρῄζετε τούτων. v. 31: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. v. 32: μὴ φόβον, τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. — —

V. 21: Das *υμῶν* (L¹ Rept.) ist aus Luc. oder, wie dort, nach dem Vor. conformirt. — Das *καὶ* ist in B nach *ἐστὶν* ausgefallen. — **v. 22:** Das *σου* (B it. pl.) kann nach Luc. zugesetzt, aber auch, wie dort (L¹), in *NL¹* weggelassen sein, weil es bei *τοῦ σωματός* fehlte und so die Verallgemeinerung des Satzes nahe lag. CD tac. — Das *οὐν* fiel nach *εἰν* zu leicht aus (N it. cod.), um es mit Ti. zu streichen. Vgl. 7, 12, 24, 26, 28, 19, wo N, 5, 19, wo L, 14, 15, wo BDL¹ es fortlassen. — Die Rept. (L¹) stellt die Cop. wie **v. 23** an den Schluß des Satzes (Vgl. Luc.), umgekehrt N in v. 23 nach v. 22. — **v. 24:** Rept. c. min.: *μαμμωνα*. — **v. 25:** Das *ἡ τι πίητε* (B it. cod. cop.; vgl. L¹ Rept.: *καὶ τι π.*) kann aus v. 31, aber auch leicht in N (it. cod. Ti.) per hom. ausgefallen oder nach Luc. und dem eingliedrigen Parallelsatz weggelassen sein. — **v. 28:** L¹ (Rept.) haben den gewöhnlicheren Sing. nach Ntr. plur. (*αὐτῶν καὶ κοπιᾷ καὶ νήθει*, vgl. Luc.), wie sogar **v. 32**, wo er ganz unpassend. — **v. 33:** Die Emendatoren stellten *τὴν βασιλείαν* als den Hauptbegriff voran und fügten das gewöhnliche *τοῦ θεοῦ* hinzu (L¹ Rept.), N hat die erste Aenderung aufgenommen, aber die zweite nicht, und ihm folgt Ti., obwohl das *δικαίος αὐτοῦ* jedenfalls ganz unpassend. — **v. 34:** Es muß mit BL¹ *αὐτῆς* gelesen werden, da B nie die Reflexion wegläßt, sondern eher zur Einbringung neigt (Vgl. 5, 28), und hier letztere so nahe lag. Rept.: *τα εαυτῆς*, vgl. A.

Auf den zweiten Hauptabschnitt der Bergrede folgt eine längere Einschaltung des Evangelisten. Freilich erhellt das nicht daraus, daß sich jetzt der

festen Zusammenhang auflöst (deW.); denn der Evangelist muß doch eine bestimmte Gedankenverknüpfung im Sinne gehabt haben, um deretwillen er den folgenden Abschnitt hier einfügte. Und in der That ordnen sich die Sprüche vom Schätzesammeln und vom Sorgen nicht nur ungesucht dem Gedanken unter, daß das Gottesreich und seine Gerechtigkeit als das höchste Gut erstrebt werden müsse, sondern der Abschnitt gipfelt in einem Spruche, welcher dies ausdrücklich aussagt (6, 33). Bei der rechten Art der Gerechtigkeitsübung (6, 1) kommt es aber wirklich nicht nur darauf an, daß dieselbe aus dem rechten Motiv hervorgehe, sondern auch darauf, daß die Gerechtigkeit nicht irgendwie neben Andern erstrebt, sondern daß sie als das höchste Lebensziel verfolgt werde. So gewiß also dieser Abschnitt in diesem Sinne trefflich passte, wenn man hier zusammenstellen wollte, was Jesus über die rechte Art der Gerechtigkeitsübung gesagt hatte (wie der Evang. v. 5 — 15 zusammenstellte, was er über die rechte Art des Betens gesagt), so wenig kann er der ursprünglichen Rede angehören, welche nach allem Vorhergehenden und Nachfolgenden in ihrer geschichtlichen Situation die Auseinandersetzung Jesu mit der herrschenden Gesetzeslehre und -übung bezweckte (5, 20). Es heißt daher auf jede geschichtliche Auffassung der Bergrede verzichten, wenn man diesen Abschnitt, der keinerlei Beziehung auf den concreten Anlaß der Rede mehr zeigt, ihr ursprünglich angehören läßt (Thol. Myr.).

Dies Resultat bestätigt sich vollkommen durch Luc.; denn hier begegnet uns mitten unter andern Stücken, die der apostol. Quelle entlehnt sind, der Haupttheil dieser Spruchreihe, während dieselbe in seiner Bergrede gänzlich fehlt. Nichts kann mehr das Präjudiz der Geschichtlichkeit und Ursprünglichkeit für sich haben, als die Art, wie Jesus einen aus dem Volke, der seine Autorität zur Schlichtung eines Erbstreits ausnutzen will, abweist und nun das Volk vor der Habsucht warnt, die diesem Manne so völlig den Blick für die Bedeutung seiner Erscheinung und ihren rechten Gebrauch verdunkelte, indem er ihm die Parabel vom thörichten Reichen erzählt, die trotz der Bearbeitung durch Luc. vielfältig den Sprachcharacter der Quelle zeigt (Luc. 12, 13 — 21). Dann aber wendet er sich an seine Jünger mit einer Rede, welche vor dem irdischen Sorgen und Schätzesammeln warnt und sie ermahnt, nach dem Gottesreiche als dem höchsten Gut zu trachten (v. 22 — 34). Keim hat es beliebt, hieraus eine Antrittsrede Jesu an das Volk zu machen (II, S. 24 ff.); es ist aber auch bei Luc. eine Jüngerrede und die „innern Zeichen“, die K. für entscheidender hält als die Adressen der Evangelien, sind nicht vorhanden, da die μαθηταί im weiteren Sinne keineswegs Alles verlassen hatten. Während Jesus characteristisch genug dem Volke nur in einer Parabel die Thorheit des Trachtens nach dem irdischen Gut veranschaulicht (Vgl. Mrc. 4, 11. 33. 34), enthüllt er auch hier seinen Anhängern das Geheimniß des Gottesreichs, wonach dasselbe, als das höchste Gut erkannt, alles irdische Sorgen und Schätzesammeln unnöthig und unzulässig macht. God. will nicht begreifen können, wie der erste Evang. eine so wohl zusammenhängende Szene zertheilen konnte; aber er hat eben mit Weglassung des geschichtlichen Anlasses (wie bei Luc. 11, 1) und der Parabel, die in den Tenor dieser Rede nicht hineinpasste, die in sich geschlossene Jüngerrede (die ja auch Luc. 12, 35 eine ganz andre Wendung

nimmt) der großen Jüngerrede auf dem Berge geschickt eingereiht. Will man nicht das Udenkbare annehmen, daß Jesus sich in solchen langen Spruchreihen wiederholt hat (Myr.), was die schriftstellerische Uebereinstimmung des griechischen Textes noch nicht einmal erklären würde, so kann der Abschnitt doch nur an einer Stelle ursprünglich sein, und da seine Einreihung in die Bergrede sich als eine sinn- und absichtsvolle erweist, so kann man dieselbe nicht auf das Zufallsspiel der Ueberlieferung (God.) zurückführen. Da kein Grund ersichtlich, weshalb Luc. die beiden Theile der Rede umgestellt haben sollte, vielmehr der Spruch vom Schätzesammeln sich scheinbar noch leichter an die Parabel angeschlossen hätte und doch der Eingang der Rede bei ihm aufs Deutlichste seine Farben aus derselben entlehnt, so wird es unser Evang. gewesen sein, der nach seiner mehr theoretisirenden Verwendung dieser Spruchreihe die Warnung vor dem Schätzesammeln vorangestellt hat, weil dies jedenfalls die nächstliegende Form des Trachtens nach dem irdischen Gut ist, das Sorgen mehr eine sekundäre, und weil nun die Einschaltung in dem Spruchepipfelte, der gleichsam direct ihr Thema aussprach (6, 33). Nun verstehen wir auch, warum er die sehr ungleiche Ausdehnung der beiden Theile dadurch einigermassen ausgeglichen hat, daß er zum ersten (v. 19—21) die Sprüche v. 22—24 hinzufügte. Möglich, daß er mit Zertheilung des v. 24 und mit Zusammenfassung des Spruchs von den Lilien v. 28—30, sowie selbstverständlich von v. 31. 32, in jeder Hälfte grade sieben Sprüche zählte.

(V. 19.) Die Vergeblichkeit des irdischen Schätzesammelns wird veranschaulicht an der Unsicherheit alles irdischen Guts: Sammelt Euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Fraß verschwinden macht (*ἀφανίζουσι*, wie v. 16), und wo Diebe durchgraben (die Mauern, also einbrechen, vgl. Hiob 24, 16 LXX) und stehlen. Was die Motte nicht zernagt, wie kostbare Kleidervorräthe, auf die der Morgenländer besondern Werth legt, das wird sonst verzehrt, sei es vom Wurmfraß, sei es vom Rost oder Fäulniß. Schwerlich ist an irgend etwas speziell gedacht. Und was so nicht auf natürlichem Wege verschwindet, das nehmen die Diebe. Durch das Fehlen des Objects tritt der Gedanke noch schärfer hervor, daß es nicht an der Eigenart dieses oder jenes Gutes liegt, sondern, daß die Erde, auf der man sich Schätze sammelt, durch ihre natürlichen und sozialen Uebel solche Unsicherheit aller Güter mit sich bringt. (v. 20.) Zu dem Sammeln irdischer Schätze ist nun das Sammeln himmlischer in einen ausschließenden Gegensatz gestellt, weil beides im gewöhnlichen Leben sich auszuschließen pflegt. Die ganze Kraft der populären Rede beruht darauf, daß die auf diesen Gegensatz gegründete Forderung nicht limitirt wird durch den Blick auf solche Fälle, wo das Sammeln irdischer Schätze im Dienste der Gerechtigkeitsübung geschieht (Vgl. z. B. 2 Cor. 12, 14) und darum selbstverständlich das Sammeln himmlischer Schätze nicht ausschließt. Solche sind aber nun freilich keineswegs die Güter des Gottesreiches überhaupt (Keim, S. 25), die ja zum Theil schon hier empfangen werden und darum nicht Schätze im Himmel sind, auch nicht das göttliche Wohlgefallen überhaupt (Thol.), sondern der große Lohn (5, 12), den jede wahrhaft werthvolle Leistung hat (5, 46) und der, im Himmel deponirt, mit der Ausdauer der Gerechtigkeitsübung zu einem immer reicheren Schatze

sich anhäuft, dessen endliche Besitznahme bei der im Zusammenhange des Evangelisten eben noch verheißenen Vergeltung (v. 18, vgl. v. 4. 6) eintritt. Der Gedanke, daß dieser himmlische Lohn ein unverlierbarer sei, wird nun in einer ganz parallelen Ausführung dadurch veranschaulicht, daß im Himmel befindliche Schätze den Schicksalen der irdischen nicht ausgesetzt sind. Sammelt vielmehr Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost verschwinden macht, und wo Diebe nicht durchgraben, auch nicht stehlen. (v. 21.) Der letzte Grund dieser Ermahnung ist freilich doch nicht bloß der Vorzug dieser himmlischen Schätze vor den irdischen. Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein (Bem. den Uebergang in den Singular, wie v. 6. 17). Das Herz, als der Sitz der Neigungen, wird selbst dort weilend, gleichsam sich heimisch fühlend gedacht, wo die Güter sind, auf die seine liebste Neigung sich richtet. Soll dieser Satz aber die vorige Ermahnung begründen, so ist dabei vorausgesetzt, daß die Richtung des Herzens auf den Himmel die allein richtige ist; um ihm diese zu geben, muß man sich himmlische Schätze sammeln, damit das Herz dort gleichsam am liebsten heimisch werde. Da nun der im Himmel zu erwartende Lohn zuletzt nichts anders ist, als die himmlische Vollendung des Gottesreichs (Vgl. m. bibl. Theol. § 32, c) mit der vollen Verwirklichung der Gerechtigkeit in ihm (6, 10), so ist schon damit gesagt, daß das Gottesreich und seine Gerechtigkeit des Jüngers höchstes Gut und das Ziel all seines Strebens sein soll, was es freilich nur sein kann, wenn er der endlichen vollen Verwirklichung dieses Ideals gewiß ist.

Statt des bloß negativen Verbots, nicht irdische Schätze zu sammeln, hat Lucas 12, 33 das positive Gebot, seine Besitzthümer (*τὰ ὑπάρχοντα*, noch 8mal bei Lucas) zu verkaufen, weil dadurch noch umfassender das Herz von allem Irdischen losgelöst und zur Richtung auf den Himmel befähigt wird. Offenbar schwebt ihm Mrc. 10, 21 vor, und er hat, was Jesus in besondern Falle von dem Reichen forderte, zur allgemeinen Forderung erhoben; denn wenn es dort hieß, derselbe solle den Erlös den Armen geben, so drückt er das hier aus wie 11, 41: und gebt (den Erlös) als Almosen. War in jener Stelle solchem Verhalten ein Schatz im Himmel verheißten, so konnte er mit Hilfe derselben nicht nur sagen, daß man sich himmlische Schätze anstatt irdischer sammeln solle, sondern auch, wie man dies könne durch Verwendung der irdischen im Dienste der Liebe. Er gewann dadurch nicht nur eine reichere Belehrung, und zwar über die ihm besonders wichtige Pflicht der Wohlthätigkeit, sondern auch ein neues Acumen des Gegensatzes. Indem man sein Besitzthum weggiebt an Andre, gewinnt man doch für sich selbst den höheren himmlischen Schatz. In dem singularischen *θησαυρός* klingt noch die Stelle Mrc. 10, 21 nach, in dem *ποιήσατε ἑαυτοῖς* das *θησαυρίζετε* der Quelle. Da es nun für den höchsten Schatz vor Allem darauf ankommt, daß er unerschöpflich sei (Vgl. das *ἐκλείπειν* Luc. 16, 9. 22, 32), so ist es klar, daß Luc. hier ein neues Moment, welches den Vorzug des himmlischen Schatzes erweist, hinzugefügt und dem entsprechend dem nie ausgehenden Schatz die nie veraltenden Beutel, in denen man ihn bergen muß, vorausgeschickt hat. Denn daß er in der Quelle die Unverlierbarkeit des Schatzes ganz wie Mth. 6, 20 geschildert las, zeigt der Satz mit *ὅτι*, in dem sogar noch das *οὐκ οὐδέ* erhalten und nur die Singulare conformirt, sowie neben der Motte das viel-

deutige *βραῦσις* weggelassen (Bem. auch das vereinfachende, aber farblose *ἐγγίζει* - *διαφθείρει*, ähnlich wie 6, 33. 35). Da es nun undenkbar ist, daß die Quelle die Sicherheit der himmlischen Schätze vor Dieb und Motte betont haben sollte, wenn nicht die Ausführung im Gegensatze dazu den Anlaß gegeben hätte, so ist klar, daß auch der Text in Mth. 6, 19 ursprünglich ist, und Lucas geändert hat. In der Begründung (v. 34) ist nur die pluralische Anrede beibehalten und die Cop. an den Schluß gestellt.

V. 22. Hieran schließt nun der Evangelist den parabolischen Spruch vom Auge, aber nicht um Behufs der Erfüllung der v. 19. 20 geforderten Pflicht vor Verdunklung des geistigen Auges zu warnen (Myr. Thol.), sondern um zu zeigen, wie die Richtung des Herzens auf das Irdische, welche durch das Sammeln himmlischer Schätze abgeschnitten werden soll (v. 21), dem ganzen geistigen Leben das nothwendige Licht raubt und es so in der Finsterniß Weg und Ziel völlig verlieren läßt (Vgl. Bl.). Die Leuchte des Leibes ist das Auge. Wie die Leuchte der Lichtspender ist, so vermittelt das Auge, welches den Lichtstrahl aufnimmt, dem Leibe das Licht; der Mensch würde im Dunkeln tappen, wenn nicht mittelst des Auges das Licht ihm leuchtete, daß er sehen kann, wohin seine Füße gehen, woran seine Hand tastet. Aber nicht allein auf diese Bedeutung des Auges kommt es an, sondern darauf, wie von der Beschaffenheit des Auges es abhängt, ob es diese Bestimmung erfüllt oder nicht. Myr. will, weil *ἀπλόως* sprachgebräuchlich nicht für „gesund“ stehe, dasselbe in sittlichem Sinne nehmen für „rechtschaffen“. Aber damit wird der parabolische Character des Ausspruchs, der dadurch noch gar nicht alterirt ist, daß das vom Auge Gesagte gleich lebensvoller an dem Auge des Angeredeten (*σου*) demonstrirt wird, völlig zerstört, indem gleich die Reflexion auf das abgebildete Sachverhältniß eingemischt wird, und letzteres nicht einmal richtig gefasst, sofern der Gesichtspunkt der Pflichtmäßigkeit hier ganz fremdartig ist. Allerdings bezeichnet es nicht die Gesundheit als solche (etwa im Gegensatz zur Doppelsichtigkeit: Olsh.), steht auch wohl nicht ohne weiteres für *καλῶς*, integer (Thol. deW. Bl.), sondern bezeichnet, wahrscheinlich mit Anspielung auf den sittlichen Begriff der *ἀπλότης* (Vgl. Luth.), das Auge, welches einfach ist, wie es sein soll. Es bedarf eben beim Auge, das zum Lichtspender bestimmt und organisirt ist, keiner besondern Beschaffenheit; wenn dein Auge nur einfach ist, wie es sein soll, so wird dein ganzer Leib erleuchtet sein. (v. 23.) Wenn aber dein Auge schlimm ist, also nicht wie es sein soll, dann wird dein ganzer Leib finster sein. Da die Wahl dieses auch sonst gebräuchlichen Ausdrucks für das kranke Auge gewiß eine Anspielung auf den sittlichen Begriff des *πονηρόν* (v. 13) einschließt, so wird auch der Gegensatz dazu Behufs eines ähnlichen Wortspiels absichtsvoll gewählt sein. Ist das Auge krank, so vermag es nicht mehr seine Bestimmung, das Licht aufzunehmen und mitzuthellen, zu erfüllen, und da der Leib nur durch das Auge das Licht empfängt, so bleibt dann der ganze Leib unerleuchtet, jedes seiner Glieder tappt im Finstern. Bei der nun folgenden Anwendung der Parabel auf das höhere Lebensgebiet (*οὐραν*) wird das Organ, welches dem gesammten geistig-sittlichen Leben das Licht vermitteln soll,

direct als das Licht im Menschen bezeichnet, weil nur der Fall in Betracht kommt, wo dasselbe vom Licht der göttlichen Offenbarung erleuchtet, also selbst Licht ist, wie das leibliche Auge, das die Lichtstrahlen aufgenommen. Gemeint ist nicht, wie man gewöhnlich erklärt, der *νοῦς*, sondern nach v. 21 ohne Zweifel das Herz (God. Keim), das ebenso Erkenntnißorgan, wie Sitz der Gefühle, Neigungen und Willensregungen ist.¹⁾ Das auf das Irdische gerichtete Herz ist aber nicht fähig, die göttliche Offenbarung aufzunehmen, so wenig wie das kranke Auge den Lichtstrahl, und dann tritt der Fall ein, der in einem feinen Oxymoron so bezeichnet wird: Wenn nun das Licht in dir (d. h. eigentlich das Organ, das Licht sein sollte und könnte) Finsterniß ist, wie groß ist dann die Finsterniß! Völlig contextwidrig ist es, dabei an die Finsterniß an sich zu denken im Gegensatz zu dem Finsterniß gewordenen Licht (Thol.), da das Gleichniß nur auf die Finsterniß gehen kann, in der sich der Mensch befindet, wenn das spezifische Lichtorgan ihm den Dienst versagt. Statt aber die Anwendung des Gleichnisses einfach zu vollziehen, wird zu erwägen gegeben, wie der schlimme Zustand der geistig-sittlichen Finsterniß, der durch die Verdunklung des geistigen Auges hervorgebracht wird, noch ungleich größer d. h. heillos ist, als die physische Finsterniß, welche bei der Schadhaftigkeit des leiblichen Auges für den ganzen Leib eintritt, weil einmal das geistig-sittliche Leben überhaupt höher steht als das leibliche und so auch seine Schädigung eine viel gefährlichere ist, und weil dann der Zusammenhang seiner Functionen ein noch viel inniger ist und darum der Fehler, der bei einer eintritt, ein viel folgenschwererer.

Aus Luc. 12 erhellt, daß diese Sprüche nicht der Spruchreihe angehören, der sie unser Evangelist eingefügt hat, und so sinnig derselbe sie in seinem Zusammenhange zu verwenden gewusst, so ist doch klar, daß ihr Sinn ein viel allgemeinerer, da das geistige Auge auch durch manches Andre getrübt und dem Lichte der Offenbarung verschlossen werden kann, als durch die Richtung auf das Irdische (Bl.). Dagegen finden wir dieselben in ihrem ursprünglichen Zusammenhange Luc. 11, 34—36, wo sie sich treffend an die Parabel vom Licht (v. 33) anschließen, die wir 5, 15 benutzt fanden. Dort war, wie gezeigt, ausdrücklich von der ihr Licht hell ausstrahlenden Offenbarung Gottes in Jesu die Rede, die doch so viele als solche nicht erkennen wollen und daher immer erst durch Zeichen beglaubigt verlangen. Das erklärt aber der Schluß der Rede an der Parabel vom Auge daraus, daß ihr geistiges Auge nicht ist, wie es sein soll, und darum seinen Dienst versagt. Der eigentliche Parabelspruch v. 34 ist so gut wie wörtlich erhalten (Bem. die Nachstellung der Cop. wie 12, 34, das vielleicht ursprüngliche *ὅταν - ἐνάν*, das nachdrückliche καὶ „auch“, das *ἐστίν* statt *ἔσται* und die Verkürzung des Parallelgliedes), besonders die Gegensätze des *ἀλλοῦς* und *πονηροῦς*, *φωτεινόν* und *σκοτεινόν*. Dagegen scheint mir die Verwandlung des Ausrufs in eine Warnung (v. 35: *σκοπεῖ οὖν μὴ*) eine Reflexion des Schriftstellers zu sein, da v. 36 nicht nur

1) Der *νοῦς* ist ein außerhalb der paulin. Schriften dem N. T. ganz fremder psychologischer Begriff. Luc. 24, 45. Apoc. 13, 18. 17, 9 ist *νοῦς* der Tiefsinn, der zum Verständniß der räthselvollen Prophetie befähigt.

formell die Form jenes aufnimmt ($\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$), sondern auch materiell nur in etwas künstlicher Weise und mit Zurückgreifen auf das Gleichnißbild den Gedanken ausführt, wie groß dann das Licht ist, wenn diese Warnung befolgt wird: Wenn nun dein Leib ganz und gar Licht ist, ohne irgend einen finstern Theil zu haben, dann wird er wahrhaft licht sein ganz und gar, wie wenn die Leuchte dich mit ihrem Strahl erleuchtet! Die ursprüngliche Rede wider die Zeichenforderer schloß also einfach mit dem wehmüthigen Ausruf: Wenn nun, weil, wie v. 34 gezeigt, dein geistiges Auge krank ($\piονηρός$), das Licht in dir Finsterniß ist, also die nach v. 33 hell leuchtende Offenbarung unwirksam bleibt, wie groß ist dann die Finsterniß, in der du umhertappst! Dann muß freilich diese $\gammaενεὰ\ \piονηρά$ (v. 29) rettungslos ins Verderben gerathen!

(V. 24.) Es giebt aber keine schlimmere Trübung des geistigen Auges, als wenn man meint, das Herz zwischen Gott und dem irdischen Gut theilen zu können. Dieser Gedanke etwa leitet den Evang., wenn er nun zur weiteren Begründung des ausschließenden Gegensatzes, in welchen v. 19. 20 das Sammeln der irdischen und der himmlischen Schätze gestellt war, fortgeht. Niemand kann zweien Herren dienen. Der Satz ist evident, da er das Gleichniß hernimmt vom Sklavenverhältniß, welches eine so unbeschränkte Verfügungsgewalt des Herrn über den Sklaven einschließt, daß damit jeder Gedanke an eine Theilung der Dienstleistung zwischen Zweien ausgeschlossen ist. Eben darum versteht sich ohne weitere Cautelen von selbst, daß er nur auf ein Verhältniß Anwendung leidet, wo jeder der beiden Herren den ganzen Gehorsam fordert. Dem entspricht die Begründung des Satzes, in welcher auf die persönliche Stellung des Sklaven zu zwei solchen Herren reflectirt wird, von denen jeder den gleichen Anspruch erhebt und die sich darum feindlich gegenüberstehen. Darum ist auch an der Schärfe des Gegensatzes nichts abzumindern, wie noch deW. Thol. thun. Entweder er wird den Einen hassen und den Andern lieben oder umgekehrt Einem anhangen und den Andern verachten. Ist der Dienst, den er leistet, rechter Art, so wird er von Herzen geleistet werden d. h. aus Liebe zum Herrn hervorgehen. Die notwendige Kehrseite der Liebe ist aber der Haß gegen den, welcher danach trachtet, dem geliebten Herrn den Dienst und Gehorsam, ja das Herz und die Liebe seines Sklaven abwendig zu machen. Auch der Parallelspruch enthält keineswegs eine Milderung, wie sie noch Bl. mit einem „oder doch mehr“ einträgt. Nur Einem von beiden (Bem. das artikellose $\xi\nuός$) kann er in Liebe anhangen; dann aber muß er den Andern verachten, der Dienst begehrt, wo er keine Liebe verlangen kann. So ergiebt sich von selbst die Anwendung des Parabelspruchs: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. In diesem Gegensatz ist das irdische Gut, der Reichthum ($μαμωνά$) als Idol, als Götze gedacht, weil es ihm eigen ist, das ganze Herz des Menschen in Beschlag zu nehmen, seine volle Liebe auf sich zu ziehn, ausschließlichen Dienst und Hingabe zu beanspruchen. Das Gleiche verlangt aber Gott und darf es allein verlangen. Das sind die beiden feindlichen Herren, die sich um das Herz des Menschen streiten, zwischen denen

man es nicht theilen kann. Ein Sammeln und Gebrauchen irdischen Gutes im Dienst und nach dem Willen Gottes ist eben kein Mammonsdienst.

Dafs dieser Spruch in der Quelle nicht auf den vom Auge folgte, ergibt sich aus dem Originalsinn des letzteren von selbst; hinter Luc. 12, 34 würde er so trefflich passen, wie nur irgend hier; aber eben darum liefse sich nicht begreifen, wie Luc. ihn von dort nach 16, 13 verpflanzt haben sollte, wo sein Zusammenhang lange nicht so durchsichtig, wenn er dort nicht ursprünglich stand. Dort bildete er nemlich den Schluß einer Rede an die Jünger, in welcher Jesus ihnen am Gleichniß vom ungerechten Haushalter die rechte Klugheit in der Verwendung des irdischen Guts gezeigt (16, 1—9) und, weil dies zugleich seine Verwendung im Dienste Gottes ist, zur Treue darin ermahnt hatte (v. 10—12. Vgl. übrigens zu Mth. 25, 30). So steigt die Rede von der klugen Verwendung des irdischen Guts zur Treue in solcher Verwendung und von da zu dem ausschließlichen Dienste Gottes auf, welcher der Gegensatz alles Mammonsdienstes d. h. aller Untreue gegen Gott im sündhaften Gebrauch des irdischen Gutes ist. In diesem Zusammenhange ist auch die Bezeichnung des irdischen Guts als Mammon durch v. 9. 11 genügend vorbereitet und der Spruch bis auf die Hinzufügung von *οὐκ ένεχς* (Vgl. Act. 10, 7) wörtlich reproduziert. Bem. selbst den Wechsel des *τὸν ένα* und *ένός*, der deutlich zeigt, dafs dem Luc. der Spruch in diesem Zusammenhange schriftlich vorlag.

(V. 25.) Dieser Spruch bahnte dem Evangelisten zugleich vortrefflich den Uebergang zu dem Anfang des aus Luc. 12 der Bergrede eingefügten Redestücks (Vgl. S. 191). Nun bezog sich *διὰ τοῦτο λέγω ύμιν* höchst passend darauf, dafs ja auch das Sorgen (neben dem irdischen Schätzesammeln) nur eine andre Form des Mammonsdienstes ist, weil nur das Hängen des Herzens am Irdischen ihm das irdische Gut zum Gegenstand steter Sorge macht. Darum, weil man nicht Gott und dem Mammon dienen kann, sage ich Euch: Sorget nicht! Dafs das *μεριμνᾶν* trotz Keim, S. 28 wirklich ein ängstliches Sorgen ist, zeigt 10, 19 unzweifelhaft, und Myr. selbst redet von „Besorgtsein“ und „sorglichen Gedanken“, die ja immer im Hintergrunde den bangen Zweifel haben, ob uns auch nicht fehlen wird, was wir zu bedürfen meinen (Vgl. zu v. 31). Nicht das pflichtmäßige Besorgen des irdischen Bedarfs will Jesus verbieten, sondern die Ueberschätzung des irdischen Guts, welche dasselbe zum höchsten Gut macht und darum in steter Sorge darum schwebt.¹⁾ Concret exemplificirend nennt Jesus die nächstliegenden Hauptformen der Sorge, die Nahrungs- und Kleidungssorge: Sorget nicht für eure Seele (dat. comm.), was ihr essen oder was ihr trinken sollt (Bem. den einen Acc. obj. bei *μεριμνᾶν* vertretenden Fragesatz), auch nicht für euren

1) Wie geschickt auch der Zusammenhang dieser Spruchreihe mit dem Vorigen hergestellt, so erhellt doch leicht, dafs derselbe kein ursprünglicher. Denn die folgende Polemik gegen das Sorgen geht eben nicht davon aus, dafs dasselbe Mammonsdienst sei, sondern dafs es Mangel an Gottvertrauen zeige, und erst indem v. 33 dem pflichtwidrigen Sorgen das einzig pflichtmäßige gegenübertritt, wird das Sorgen als ein Trachten nach dem qualificirt, was man sündhafter Weise zum höchsten Gut macht, wodurch denn erst der Gesichtspunkt gewonnen wird, welcher das irdische Sorgen nur als eine andre Form des irdischen Schätzesammelns erscheinen lässt, zu dem nach Luc. 12 die Rede erst nachher im richtigen Gedankenfortschritt überging.

Leib, was ihr anziehen sollt. Die Seele ist als Trägerin des leiblichen Lebens gedacht, das durch Essen und Trinken erhalten werden muß, da der Hunger tödtet und im Tode die Seele entflieht (Vgl. zu 2, 20); der Leib muß durch Kleidung geschmückt werden. Ist nicht die Seele mehr (an Werth) als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung? Die Frage, welche ihre bejahende Antwort in sich selber trägt, soll den Gedanken wecken, daß Gott, der uns Leib und Leben gegeben hat, auch das Geringere geben kann, was zur Erhaltung und zum Schmuck desselben nöthig ist. (v. 26.) Wie leicht er aber geben kann, zeigt ein Blick auf die Vögel des Himmels, weil an ihnen sich aufs Klarste darstellt, wie Gott seinen Kreaturen, denen er das Leben gegeben, auch ihre Nahrung geben kann.¹⁾ Sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen, und euer Vater, der himmlische, ernährt sie doch. Ausdrücklich wird der Schöpfer bezeichnet als ihr Vater; denn die Rede ist an die Jünger und Reichs-genossen gerichtet, und darum erst trägt die Frage mit voller Evidenz ihre Antwort in sich selbst: Seid ihr nicht viel vorzüglicher als sie? Sie sind nicht bloß seine Kreaturen, wie die Vögel, sondern als seine Kinder die speziellen Gegenstände seiner väterlichen Fürsorge, so daß er ihnen am wenigsten versagen kann, was er jenen ohne all ihr Zuthun spendet. Freilich kann man sagen, grade daraus, daß Gott für die unvernünftigen Kreaturen Sorge, die für sich selbst nicht sorgen können, folge, daß seine so hoch vor ihnen bevorzugten Kinder, denen er höhere Bedürfnisse und Fähigkeiten gegeben, für sich selbst sorgen müßten. (v. 27.) Solchem Einwand begegnet im Voraus die folgende Frage: Wer aber unter Euch kann, wenn er sorgt (mit seinem Sorgen, vgl. v. 16), zusetzen seiner Lebenslänge eine einzige Elle (Bem. die betonte Stellung des *ἐνα* am Schlusse)? Die von Gott geordnete Lebensdauer ist, wie Pslm. 39, 6, unter dem Bilde eines Längenmaßes gedacht, dem der Mensch auch nicht das Allgeringste zusetzen kann (Vgl. den ganz ähnlichen Gedanken 5, 36), so daß ihm sein Sorgen doch nichts helfen würde. Die Beziehung auf die Körperlänge (Vgl. noch Keim, S. 27) ist ganz unpassend, da die Hinzufügung einer Elle Länge zu derselben kein Minimum, sondern ein ungeheuerliches Maximum wäre, wonach Niemand verlangt, während es sich im Zusammenhange eben darum handelt, daß man sich mit Nahrungssorgen quält, um sein Leben zu fristen, und dasselbe doch über das von Gott gesetzte Maß hinaus auch nicht um eine Kleinigkeit verlängern kann.

In der Quelle bezog sich das *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* nach Luc. 12, 22 auf die der Jüngerrede vorhergehende Parabel vom thörichten Reichen. Weil diese

1) Es erhellt hieraus, daß gar kein Grund vorhanden, das *ὅτι* (weil) gleich *εἰς ἑκάστω ὅτι* zu nehmen (Myr.). Die Vögel heißen *עוף השמים* (Vgl. Gen. 1, 26 LXX), weil sie am Himmelsgewölbe, das zunächst sich über der Erde wölbt (daher der Sing., vgl. zu 5, 17), fliegen und also zu seinen Bewohnern gehören. Daß sie dort in sorgloser Ungebundenheit (Thol.) oder in freier Höhe sich selbst überlassen leben (Myr.), ist Eintragung, der alttestamentliche Ausdruck gehört der dichterisch ausmalenden Rede an. Bem. noch die Steigerung des comparativen *διαφέρειν* (sich von einem unterscheiden, ihn übertreffen) durch das comparative *μᾶλλον* und vgl. dazu 5, 20.

lehrt, daß es dem Menschen doch nichts hilft zur Erhaltung seines Lebens, wenn er auch Lebensbedarf in reichster Fülle aufspeichert, so sollen die Jünger nicht sorgen für die Seele. Grade für sie meinte ja der Reiche so trefflich gesorgt zu haben, als ihm plötzlich die Seele abgefordert ward (v. 19. 20). In dem *τί φράγεται ἢ τί λήγεται* klingt noch das *φράγεται, λήγει* des Reichen (v. 19) nach, obwohl grade Luc. das zweite weggelassen, weil nachher nur von der *σοφίᾳ* die Rede ist. Nun begreift sich auch, weshalb die Erwähnung des Leibes und der Kleidung mit dem mehr accessorischen *μετέ* angefügt wird, da sie nicht, wie die der *ψυχῆ*, durch die Parabel motivirt war. An die Stelle der Frage tritt bei Luc. v. 23. 24 die positive Aussage, wie 6, 32. 33, vgl. mit Mth. 5, 46. 47, das *κατανοεῖν* ist lucanisch (Vgl. 20, 23 und 4 mal in den Act.). Die Raben bei Luc. werden nach Hiob 38, 41, Psal. 147, 9 ursprünglich sein und das von unserm Evang. heraufgenommene *πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* nach Luc. v. 24 erst am Schlusse von Mth. v. 26 gestanden haben. Die Erwähnung des Säen und Erndten knüpft sichtlich an die reiche Erndte des thörichten Reichen (Luc. 12, 16) an; dann aber wird auch das *συνάγειν εἰς ἀποθήκας* nach 12, 17. 18 ursprünglich sein und erst Luc. v. 24 aus den drei Sätzen zwei Parallelgliederpaaire gebildet haben. Obnehin kennt die Quelle *ταμεῖον* im Sinne von Vorrathskammer nicht (Vgl. Mth. 6, 6. 24, 26), und sprachlich schließt sich das *οἷς οὐκ ἔστιν* nicht sehr bequem an. Offenbar aber verkennt Luc. die Bedeutung des *ὁ πατὴρ ἐμῶν*, wenn er *ὁ θεός* setzt, weil es sich den Vögeln gegenüber nur um die göttliche Providenz als solche zu handeln schien. Erst im Zusammenhange bei Luc. wird nun auch völlig klar, warum die Polemik gegen die Sorge um die *ψυχή* in v. 25 gipfelte (wörtlich = Mth. v. 27, nur mit Weglassung des *ἐν*), da der thörichte Reiche, welcher gemeint hatte, mit seinem Sorgen v. 17. 18 seiner Seele ein langes Leben zu sichern (v. 19), ihr dasselbe auch nicht einen Tag fristen konnte.

(V. 28.) Die Rede wendet sich zu dem zweiten Beispiel, das schon v. 25 in Aussicht genommen war, und stellt das neue Thema mit Nachdruck voran: Und in Betreff von Kleidung was sorget ihr? Beobachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen. Sie mühen sich nicht, auch spinnen sie nicht,¹⁾ wie die Menschen thun, um sich Kleider zu bereiten. (v. 29.) Statt nun einfach, wie v. 26, hervor zu heben, daß Gott sie dennoch kleidet, weist Jesus darauf hin, wie sie in ihrer Farbenpracht schöner geschmückt sind, als der Mensch sich irgend zu schmücken im Stande ist, so daß hier, wie v. 27, zugleich dem Gedanken begegnet wird, daß der Mensch auch mehr bedürfe als die Feldblumen und darum auf seiner Hände Arbeit angewiesen sei. Ich sage Euch aber, daß auch nicht Salomo in seiner vollen Königspracht angethan war, wie Eine von diesen. Was der wegen seines Reichthums und seiner Pracht gepriesene König nicht vermochte, wird ein Anderer noch viel weniger können; die Schönheit, mit welcher Gott die Feldblumen

4) Die *יושפים* (Cantic. 4, 5 LXX) sind die wildwachsenden Feldblumen von verschiedener Art und Farbe. Das Neutr. plur. ist absichtlich mit dem Plur. verbunden, weil die Blumen als einzelne vergegenwärtigt werden und dazu durch ihre Vergleichung mit den Menschen gleichsam personificirt. Anders v. 32, wo der Plur. bei dem persönlichen *τὰ ἔθνη* ganz regulär. Der Gebrauch des Act. von *ἀνέχεσθαι* statt des Med. (Mrc. 4, 8) im intr. Sinne gehört der späteren Sprache an.

schmückt, vermag doch keines Menschen Kunst zu erreichen. (v. 30.) Ausführlicher aber verweilt die Rede bei dem Vergleich der Feldblumen, an denen Gott so Großes thut, mit den Gotteskindern, die um ihre Kleidung nicht sorgen sollen, nur daß v. 26 mehr die hohe Würde dieser betont war, hier mehr die Geringsfügigkeit jener. Zum Grün des Feldes (*χόρτος*, wie Mrc. 6, 39), unter dem sie wuchern, werden sie gerechnet, weil sie sein Schicksal theilen. Heute steht es da (*ὄντα*, wie Mrc. 8, 1), und morgen, wenn es der Gluthwind versengt hat, wird es in den Ofen geworfen, es taugt eben nur noch zum Brennmaterial. Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das so vergänglich und daher werthlos ist, also d. h. so schön und prächtig umkleidet, wird er nicht um Vieles mehr Euch (also kleiden), ihr Kleingläubigen? Alles Sorgen ist ein Zeichen von mangelndem Vertrauen auf die väterliche Fürsorge Gottes.

(V. 31.) Nach dieser parallelen Durchführung der beiden Beispiele kann nun Jesus zu v. 25 zurückkehren. Darum sollt ihr nicht sorgen, sagend: Was sollen wir essen? oder: Was sollen wir trinken? oder: Was sollen wir umthun? Auch diese Fragen, die dem Sorgenden in den Mund gelegt werden, zeigen deutlich, daß es sich um die ängstliche Sorge handelt, die stets fragt und zweifelt, ob wir auch haben werden, was wir brauchen. Da hier aber noch einmal die Gegenstände, um welche es sich bei diesem Sorgen handelt, recht lebhaft vergegenwärtigt sind, kann nun von einer neuen Seite her das Verbot solches Sorgens begründet werden. (v. 32.) Denn nach Allem diesem trachten die Heiden, die freilich für sich selbst sorgen müssen, weil sie keinen Vater im Himmel kennen, der für sie sorgt. Die Heiden sind speziell genannt, weil ja der fromme Israelite sich wenigstens einem Volke angehörig fühlte, für das Jehova mit väterlicher Liebe sorgte, weil er es zu seinem Sohne erwählt hatte. Hier aber bilden den Gegensatz zu den Heiden die Jünger, deren jeder einen Vater im Himmel hat und die darum nicht für sich sorgen dürfen. Das zweite *γάρ* steht also weder dem ersten parallel (Bl.), noch ist es erläuternd (Myr.), sondern es begründet die Behauptung, daß das Streben nach diesen Dingen eine spezifisch und ausschließlich heidnische Unsitte sei: Denn es weiß Euer Vater, der himmlische, daß ihr bedürft dieses Alles. Er wird also selbst dafür sorgen, daß es ihnen daran nicht fehlt, und sie würden ihr schönstes Privilegium als Gotteskinder aufgeben, wenn sie anfangen wollten, sich im Trachten nach diesen Dingen den Heiden gleichzustellen. Solch heidnisches Trachten ist aber nicht nur unnöthig und eines Jüngers unwürdig, es ist auch dem ausdrücklichen Willen Gottes zuwider, der für sich und seine Sache unsre Hauptsorge in Anspruch nimmt. (v. 33.) Trachtet zuerst nach der Gerechtigkeit und seinem Reich, in dem sich eben die Gerechtigkeit verwirklicht (v. 10). Es ist damit nicht alles andre Trachten ausgeschlossen (Myr.); denn das *πρῶτον* kann nicht den Gegensatz bilden gegen ein zweites Trachten, „das dann von selbst wegfällt“, weil dies dann eben nicht existirt, sondern nur gegen das gottgewollte (und damit sorgenlose) Trachten nach dem irdischen Bedürfniß, das sich jenem vornehmsten Trachten in rechter Weise unterordnet

und damit aufhört, heidnisches Trachten zu sein. Dem widerspricht auch nicht die Verheißung, daß dieses Alles ihnen, wenn sie nach dem Gottesreich trachten, zu dem selbstverständlichen Erfolge dieses Trachtens hinzugelegt werden soll. Denn so wenig das Trachten nach dem Gottesreich und der Gerechtigkeit das Beten darum (6, 10) und damit das göttliche Geben ausschließt, so wenig schließt das göttliche Geben des irdischen Bedürfnisses das gottvertrauende (und darum sorgenlose) Trachten danach aus. Gott segnet aber nur das Trachten dessen, der zuerst nach seinem Reiche trachtet, indem er ihm auch im Irdischen giebt, was er mit all seinem Mühen und Sorgen doch nie erreichen könnte. (v. 34.) Da es aber schwer ist, das irdische Sorgen mit einem Male abzuthun, so schließt die Einschaltung mit einem practischen Rathe, wie man sich am besten allmählich des Sorgens entwöhnen kann. Wollt ihr dies Gebot erfüllen lernen (*οὖν*), so sorget nicht für das Morgen (*τῇν αὔριον*, sc. *ἡμέραν*). Das zu lassen erleichtert uns eine einfache Erwägung. Der morgende Tag wird sorgen für dasselbe; ¹⁾ und so verdoppeln wir dem heutigen Tage nur die Sorge durch das Sorgen für morgen, ohne daß der morgende Tag es bedarf oder dadurch des Sorgens entlastet wird. Und doch ist genug (eig. ein Genugsames) für den Tag (d. h. jeden betreffenden) das ihm eigne Uebel (*הַרְצָה*: 2 Sam. 24, 16 LXX), wozu gewiß die Sorge gehört. Gewöhnt man sich so erst, die Sorge auf den heutigen Tag zu beschränken, an dem jede Stunde, die verrinnt, es als unnütz erweist und so von selbst aufhebt, so entwöhnt man sich desselben am leichtesten ganz.

Es ist klar daß Luc. 12, 26 in reflectirter Weise den Uebergang von der Nahrung zur Kleidung vermittelt, wobei übrigens erhellt, daß auch er v. 25 von einem *ἐλάχιστον*, also von einer Spanne Zeit verstanden hat. Wie v. 24 das *τοῦ οὐρανοῦ* nach *πεινᾶ*, so läßt Luc. v. 27 das *τοῦ ἀγροῦ* nach *κρίνα* fort, obwohl er es v. 28 hat und nur in *ἐν ἀγρῷ* verwandelt; dem Neutr. plur. läßt er wie gewöhnlich den Sing. folgen, die Lesart von D, wenn echt, würde auf der Reflexion beruhen, daß das Spinnen allein noch kein Gewand zu Stande bringt, sondern das Weben hinzukommen muß. In v. 28 wird das *σήμερον καὶ αὔριον* bedeutungsvoll zusammengestellt und das fragende *οὐ πολλῶ* wie v. 24 in *πόσῳ* verwandelt. Die Ueberleitung mit *καὶ ὑμεῖς* in v. 29 soll wohl bereits den Gegensatz der Heiden in v. 30 vorbereiten, weshalb auch hier bereits statt des *μεριμνᾶν* das dort genannte *ζητεῖν* eintritt, dessen völliges Verbot denn freilich nöthigte, in v. 31 das *πρόσθον* zu streichen, übrigens aber so ganz der ascetischen Richtung des Luc. (Vgl. zu 6, 24. 25) entspricht, daß es sicher nicht ursprünglich ist. Endlich hat Luc., ähnl. wie v. 24, auch in v. 29 zwei Parallelglieder gebildet und so dem Verbote des Trachtens nach den einfachsten Bedürfnissen noch das Verbot höherer Ansprüche

5) Die sonst nicht vorkommende Verbindung des *μεριμνᾶν* c. gen. ist nach der Analogie ähnlicher Verba gebildet und schon von den Emendatoren durch Einschicbung des *τά* verbessert. Die Reflexion ist vielleicht absichtlich weggelassen; denn gemeint ist eben nicht, der morgende Tag werde ohnehin seine Sorge haben, indem er für sich selbst sorgt (deW.). Dieser Gedanke gehört gar nicht her, da ihm durch das heutige Sorgen ja nichts von Sorge zugelegt wird, wohl aber der, daß der morgende Tag schon einen hat, der für ihn sorgt, nemlich eben den morgenden Tag, der also hier absichtlich als Subject und Object der Sorge unterschieden wird.

(Vgl. Myr.) hinzugefügt, das in diesem Zusammenhange gewiß fremdartig ist. In v. 30 bem. die Hinzufügung des paul. τοῦ κόσμου und die Voranstellung des ὑμῶν ὁ πατήρ. Das πάντα ist am Eingange nachgestellt, am Schlusse und v. 31 ganz weggelassen, weil Luc. die ganze Rede auf den ausschließenden Gegensatz des Trachtens nach dem Irdischen und nach dem Gottesreich zu spitzt (Bem. noch das πλὴν statt δέ, wie 6, 35). Gewiß ursprünglich ist aber das einfache ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, da das εἰν δικαιοσύνην vom ersten Evang. lediglich vorausgeschickt ist, um den Abschnitt dem Thema von der Gerechtigkeit des Gottesreichs (5, 20) zu subordiniren, wie noch die immer ungefüge Stellung desselben zeigt, die schon den Emendatoren Noth gemacht hat. Auch ist ja das Gottesreich ohnehin nichts anders, als die Gemeinschaft, in der sich die Gerechtigkeit d. h. die Erfüllung des göttlichen Willens verwirklicht. Ebenso halte ich den Spruch Mth. 6, 34, obwohl er sicher aus treuer Ueberlieferung stammt, hier nicht für ursprünglich. Er passt weder recht zu der prinzipiellen Erörterung der Frage vom Sorgen, noch bildet er einen Uebergang zu der Warnung vom Schätzesammeln, die nach Luc. 12 hier folgte, während unser Evangelist, der ohnehin diese ganze Spruchreihe hier aus sachlichen Gesichtspunkten eingereiht hatte, das Thema vom Sorgen, das sie bei ihm schloß, durch Anfügung auch dieses Spruches nach allen Seiten hin erschöpfen wollte. Darüber konnte denn leicht Luc. 12, 32 wegfallen, worin in der That nur lag, was in dem προσεθήσεται ohnehin vorausgesetzt, daß das Trachten nach dem Gottesreich sein Ziel erreichen muß. Denn gewiß bezieht der Spruch sich nicht darauf, daß sie, denen das Höchste zugedacht, sich nicht fürchten sollen, im Geringsten Mangel zu leiden (God.), sondern darauf, daß sie nicht fürchten sollen, es könne in der so kleinen Jüngergemeinde das Gottesreich sich doch nicht verwirklichen, da der Vater allerdings dieser kleinen Heerde das Reich mit all seinen Segnungen zu verleihen beschlossen hat. Dann aber gilt es erst recht für sie, wie es den Reichs-genossen geziemt, nicht irdische Schätze zu sammeln, sondern himmlische (v. 33. 34 = Mth. 6, 19 — 21), womit dieses Stück der Jüngerrede schloß.

g) Vom Richten und Bessernwollen.

Mth. 7, 1 — 12.

Luc. 6, 37 — 42.

V. 1: Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. v. 2: ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κριθῆσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.

v. 3: τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; v. 4: ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ

v. 37: καὶ μὴ κρίνητε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε· v. 38: δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μετρὸν καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυνόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν. (v. 39. 40.)

v. 41: τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς; v. 42: πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου· ἀδελφε, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ

ιδου ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου.
v. 5: ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ
τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ
τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρ-
φος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ
σου.

v. 6: μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κύνιν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν
ἐμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν
καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

v. 7: αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται
ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὐρήσετε· κρούετε,
καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. v. 8: πᾶς
γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζη-
τῶν εὐρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοι-
γήσεται. v. 9: ἢ τίς [ἐστίν] ἐξ
ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς
αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει
αὐτῷ; v. 10: ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτή-
σῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; v. 11:
εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε
δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέ-
κνοις ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πα-
τὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς
δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐ-
τόν.

v. 12: πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποι-
ῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς
ποιεῖτε αὐτοῖς· οὕτως γὰρ ἐστίν ὁ νόμος
καὶ οἱ προφῆται.

σου, αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου
δοκὸν οὐ βλέπων; ὑποκριτά, ἔκβαλε
πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ
σου, καὶ τότε διαβλέψεις τὸ κάρφος
τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου
ἐκβαλεῖν.

(Luc. 11, 9: καγὼ ὑμῖν λέγω· αἰτεῖτε,
καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὐρή-
σετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.
v. 10: πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ
ὁ ζητῶν εὐρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι
ἀνοιγήσεται. v. 11: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν
τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς [ἄρτον, μὴ
λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ] ἰχθύν,
μὴ [B: καὶ] ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ
ἐπιδώσει; v. 12: ἢ καὶ αἰτήσῃ ὄν,
[μὴ] ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; v. 13:
εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε
δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις
ὑμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ
οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰ-
τοῦσιν αὐτόν.)

Luc. 6, 31.

καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποι-
ῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, [καὶ
ὑμεῖς] ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

V. 2: Rept. c. min. ἀντιμετορθ. nach Luc. — **v. 4:** Das εκ (Ti nach NB) ist dem
εκβαλω conformirt; v. 5 hat keiner geändert. — **v. 5:** Rept.: τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ οφθ. σου
(LA) nach Luc. — **v. 6:** Das vor ῥήξωσιν sprachlich unmögliche καταπατήσουσιν (Ti
nach BCL) ist reiner Schreibfehler. Die Formen des Conj. aor. und Fut. wurden schon in
den ältesten Codd. vielfach verwechselt. Vgl. 5, 11: διωξουσιν (NA), 18, 19: συμφωνη-
σουσιν (NDL) und den völlig gleichen Fall 27, 64, wo N μηποτε κληψουσιν — και ειπω-
σιν liest. Ganz gewöhnlich ist dies vollends in den späteren Mjse. Vgl. v. 12 ποιοουσιν (CL),
20, 31 (LA), 26, 59 (ACDL). Eine andre Verwechslung von ου und ω hat B 6, 28 (κο-
πιουσιν). — **v. 8:** Das ανοιγεται (B. cop. syr.) scheint den vorhergehenden Praess. confor-
mirt. Allerdings aber haben es bei Luc. BD syr., und auch das ανοιγησεται könnte nach
v. 7 conform. sein. Liest man bei Luc. ανοιχθησεται, so ist sehr wahrscheinlich, daß auch
bei Mtth. das Fut. ursprünglich; allein diese von Ti aufgenommene Form ist keineswegs
sicher, da auch sonst die jüngeren Codd. die Formen des 1. Aor. und Fut. Pass von ανοιγειν
vorziehen, und dann kann leicht in beiden Stellen ανοιγεται das Ursprüngliche sein. —
v. 9: Die Weglassung der Cop. (BL) ist schwerlich Erleichterung der Construction, deren
Schwierigkeit dadurch gar nicht gehoben wird; sie wiederholt sich aber freilich 18, 7 in
BL, ganz analog 12, 11 in CL, sonst nur völlig vereinzelt in N (7, 13), L (10. 11. 13),
D (12, 40), A (22, 8). Sicher hinzugefügt ist die Cop. 10, 10 (D. f.). — Daß das ον εαν αιτηση,
wie das και εαν αιτηση v. 10 der Rept. Emendation ist, erhellt schon aus der Art, wie

Let dieselbe nur halb aufgenommen haben, und wie sie das *απησεί* noch beibehalten und v. 9 beide (v. 10 nur I.) *εν* statt *εαν* schreiben, also das offenbar als Conj. gemeinte *εαν* für das *εν* nach dem Relativ nehmen. — v. 12: Gar kein Grund ist, mit Ti nach NC *εαν* zu schreiben, (Vgl. 21, 22, 23, 3), da grade die Späteren und namentlich C das *εαν* lieben. Vgl. zu Mrc. 3, 28.

(V. 1.) In der ursprünglichen Bergrede schloß sich an die erste Spruchreihe, welche die rechte Art der Gerechtigkeitsübung behandelte (6, 1—18), eine zweite kürzere an, welche dasselbe Thema von einer andern Seite her ins Auge fasste. Wie es Heuchelei ist (6, 2. 5. 16), wenn man die Gerechtigkeit übt, um sich damit vor den Menschen zu prahlen, so ist es nicht weniger Heuchelei, wenn man scheinbar für die Sache der Gerechtigkeit eifert, in Wahrheit aber nur seine eigne Person mit ihren vermeintlichen sittlichen Vorzügen geltend machen will. Die Kehrseite des pharisäischen Tugendstolzes, der mit seiner Gerechtigkeitsübung vor den Menschen prunkte, war das hochmüthige Richten Andrer, das aus ihrer Selbstüberhebung floß (Vgl. Luc. 18, 11), und der scheinheilige Eifer, mit dem sie dem Gesetze Gottes im Volke Geltung zu verschaffen vorgaben, während es ihnen doch wesentlich auf die Herrschaft ihrer Partei ankam. Ganz wie im ersten Abschnitt dieses Theiles (6, 1—18), ist also auf die damaligen Tugendmuster, die Pharisäer, gleichsam mit Fingern hingewiesen, ohne daß sie doch mit Namen genannt sind. Wie die wahre Gerechtigkeitsübung eine lautere sein muß, so muß sie auch eine demüthige sein, die im Bewußtsein der eignen Mangelhaftigkeit sich nie über andre erhebt. Im Lichte dieses Zusammenhangs will der Spruch gefasst sein, mit welchem der neue Abschnitt asyndetisch (wie 5, 17. 21. 6, 1) eintritt: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Es ist natürlich ganz willkürlich, beim Richten speziell an ein Verurtheilen (Olsh.) oder an ein unvorsichtiges, eifertiges Aburtheilen über die Gesinnung Andrer zu denken. Der Fehler liegt schon darin, daß man sich überhaupt zum Richter aufwirft, dessen Aufgabe es ist, die Uebertretungen und die Strafbarkeit des Andern aufzudecken und festzustellen, was weder mit der Liebe des Nächsten, noch mit der demüthigen Erkenntniß der eignen Verfehlungen vereinbar ist. Daraus folgt von selbst, daß der Spruch weder gegen die gerichtet ist, welchen ihr Beruf das Richten zur Pflicht macht, noch gegen das wahrheitsgemäße Beurtheilen offener Sünden, sondern gegen das unberufene Aufsuchen der Fehler und das lieblose Aburtheilen über den sittlichen Werth des Nächsten. Solches Thun zieht uns selbst das göttliche Gericht zu; denn nach der ewigen Norm der gerechten Vergeltung (Vgl. 5, 7. 6, 15) kann uns nur geschehen, wie wir Andern gethan haben, und zwar natürlich von Gott, nicht von andern Menschen (Fr.). Dieser Gedanke an das göttliche Gericht soll eben das Bewußtsein der eignen Mängel und Verfehlungen wecken, das uns alle Lust zum Richten Andrer benehmen muß. (v. 2.) Durch Verweisung auf die Aequivalenz der göttlichen Vergeltung, die schon der Drohung im v. 1 zu Grunde lag, wird aber die Warnung vor solchem Richten noch näher begründet. Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welcherlei Maß ihr messet, wird Euch gemessen wer-

den. Der bildliche Parallelspruch erläutert den Sinn des ersten Spruches; denn bei der Art des Gerichts kommt es eben auf das Maß der Beurtheilung an, das hier als Hohlmaß gedacht ist, in welchem man der Verfehlung des Nächsten streng die ihr gebührende Schätzung und Bestrafung zumißt, und die Vorstellung dieses Maßes schwebt dem Redner schon im ersten Spruche vor, daher das ἐν ᾧ statt des einfachen dat. instr. (Vgl. die sinnvolle Anwendung dieses Spruches bei Mrc. 4, 24 und dazu Mrc., S. 155). (v. 3.) Der einzig scheinbare Grund, mit welchem sich das Richten des Andern decken könnte, wäre doch der Eifer für die durch ihn verletzte Gerechtigkeit. Was siehst du aber das Hälmdchen, das im Auge deines Bruders ist (Vgl. zu 5, 22), den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht? Der wahre Eifer gegen alles Sündhafte würde bei sich selbst mit dem Richten den Anfang machen, würde uns zunächst unsre eigenen Fehler aufdecken; aber die Erfahrung lehrt, daß wir, von Hochmuth geblendet, die größten eigenen Fehler nicht sehen, während wir am Andern, der doch unser Bruder ist — denn vom Verkehr der Jünger unter einander ist die Rede — die allerkleinsten Fehler und Gebrechen wahrnehmen. Der Gegensatz des Balken und Hälmdchen (κάρφος: ein kleiner trockner Körper, das kleinste Stückchen Holz oder Spreu), der in seiner kolossalen, alle Grenzen des Möglichen überschreitenden Plastik die ungeheure Größe und die unverhältnißmäßige Kleinheit recht drastisch malt, war wohl schon sprüchwörtlich. Daß dabei grade das Auge als der verletzte Theil genannt wird, involviret nicht den Gedanken, daß die eigne Fehlerhaftigkeit zur Beurtheilung Anderer unfähig macht (Vgl. Pttr.), sondern hat seinen Grund darin, daß das Auge das edelste Glied ist und der sittliche Schade den edelsten Theil des Menschen trifft. Auch auf das Schmerzhaftes des Splitters und Balkens im Auge (Thol.) wird sicher nicht reflectirt, da einen ja nicht schmerzen kann, was man nicht einmal bemerkt. (v. 4.) Ist hienach aller Eifer für die Gerechtigkeit nur Schein, wenn man den viel größeren Mangel derselben bei sich selbst nicht sieht und den viel kleineren beim Nächsten richtet, so soll solche Neigung zum Richten, die doch aus lieblosem Herzen stammt, sich auch nicht decken wollen mit dem Schein des Liebesdienstes, den man dem Nächsten leistet, wenn man ihn von seinen Fehlern befreit. Oder, wenn du dich mit solcher Absicht entschuldigen wolltest, wie wirst du sagen zu deinem Bruder: Laß (ἄφες, wie 3, 15), soll ich herausziehen (ἐκβάλλειν, vgl. 5, 29. 30) das Hälmdchen von deinem Auge? (Bem. den Conj. delib. in der 1. Pers. Sing. und wie das ἀπό andeutet, daß das Hälmdchen dem Auge nur angefliegen, noch nicht einmal ganz darin steckt). Und siehe, der Balken ist (ἡ ἑξέτις ohne Cop., wie 3, 17) in deinem Auge. Wie ist es möglich (πῶς, wie Mrc. 8, 21), daß es dir ernstlich um die Besserung des Bruders zu thun ist, so lange du selbst der Besserung weit bedürftiger bist, als er? (v. 5.) Solcher Besserungseifer ist Heuchelei, und zwar im eigentlichen Sinne; denn es handelt sich hier nicht bloß um Selbstverblendung (Myr.) oder Scheinheiligkeit (Bl.), sondern darum, daß solcher Dienst am Bruder die Einsicht, daß die Sünde der schlimmste Schaden, und den Eifer, die Gerechtigkeit

keit zu befördern, zur Schau trägt, während doch die Gleichgültigkeit gegen die eigne, viel größere Sündhaftigkeit zeigt, daß solcher Eifer nur Schein ist, mit dem man die Lust am Mäkeln und Kritteln, worin sich die Selbstüberhebung spiegelt, zudeckt. Du Heuchler, ziehe zuerst heraus aus deinem Auge den Balken, und dann (καὶ τότε, wie 5, 24) wirst du zusehen, herauszuziehen das Hälmschen aus dem Auge deines Bruders. Bem., wie zuerst das ἐκ τοῦ ὀφθ. σου mit Nachdruck voransteht und dann dem Balken unmittelbar das Hälmschen gegenübertritt. Das Fut. bezeichnet, was geschehen wird, wenn Alles in der rechten Ordnung vor sich geht. Es ist weder concessiv zu nehmen (deW. Bl.: dann magst du zusehen), noch deutet es an, daß das wahre Besserungsstreben die Folge der Selbstbesserung ist (Myr.). Nicht einmal, daß es dadurch ermöglicht wird, ist gesagt; aber wenn die Bemühung, den Andern zu bessern, auf die Selbstbesserung folgt, dann ist sie eine wahrhafte und lautere. Und da solche ohne Aufdecken und Richten seiner Fehler nicht möglich, so wird es hier ganz klar, daß die Rede nicht gegen ein Richten, das aus lautrem Eifer für die Gerechtigkeit hervorgeht, gerichtet ist.

Daß diese Sprüche der Bergrede angehörten und nicht etwa einer Rede an das Volk, wie Keim, S. 30 trotz des immer wiederholten ἀδελφός annimmt, macht Lucas 6, 37—42 unzweifelhaft. Lucas konnte sie nach Weglassung von Mth. 6, 1—18 trefflich an die Ermahnung zur Barmherzigkeit (v. 36) anknüpfen (καί); denn das Richten ist unbarmherzig. Er bleibt aber nicht bei dem Hauptspruch stehen, in welchem er nur das Nicht-Gerichtetwerden schärfer als die Folge des Nicht-Richtens markirt (καὶ οὐ μὴ), sondern entfaltet, ähnlich wie 6, 27. 28. 33. 34, den Begriff des Richtens in zwei Parallelsprüchen, da die Folge desselben sowohl das Verurtheilen, als das Lossprechen sein kann. Daß dies nicht ursprünglich, liegt auf der Hand, da, wo nicht gerichtet werden soll, auch nicht losgesprochen werden kann. Aber er geht noch weiter, indem er durch die Anknüpfung an den Spruch von der Barmherzigkeit (v. 36) und durch das Bild vom gleichen Maße bewogen, dasselbe nun auch v. 38 positiv verwerthet zur Empfehlung der ihm besonders am Herzen liegenden Wohlthätigkeit (Vgl. zu 12, 33). Der Spruch, welcher auf ein überschwängliches Maß der Vergeltung hinweist, war gewiß so überliefert; denn er passt sichtlich nicht genau zu der aus Mth. 7, 2 entlehnten (durch das τῷ ἀντῷ und das Comp. noch verstärkten) Begründung, die grade eine quantitative Aequivalenz der Vergeltung in Aussicht stellt. Durch die Anwendung dieses Spruches auf das Maß des Gebens war nun der Zusammenhang zwischen den Sprüchen vom Richten und Splitterrichten zerrissen, und Luc. kann die letzteren nun erst anknüpfen, indem er von der Parabel vom Blinden (v. 39) mit Mth. 10, 24 dazu überleitet (v. 40). Denn ein Blinder kann eben darum nicht dem Blinden den Weg zeigen, weil der Schüler nicht über seinen Meister hinauskann, also blind bleibt wie dieser, und ein solcher Blinder ist jeder, der, selbst fehlervoll, Anderer Fehler bessern will, womit abweichend vom Originalsinn dieser Sprüche freilich mehr die nothwendige Erfolglosigkeit, als die Heuchelei solches Verhaltens aufgedeckt ist. Bem. in v. 41 die Conform. des zweiten Gliedes (τῶν δὲ δοκῶν τῶν ἐν) und die Verstärkung des σὺ durch ἰδίῳ, in v. 42 die richtige Umschreibung des πῶς ἐρεῖς und des hebraist. καὶ ἰδοὺ

ἡ δόξα, das hinzugefügte ἀδελφε, das zweimalige τὸ ἐν τῷ statt ἐκ τοῦ und die parallele Stellung des τῇν δοξόν im Vergl. mit τὸ χάρις.

(V. 6.) Dem verkehrten Besserungseifer, der den Mangel der eignen Befähigung (die eigne Besserungsbedürftigkeit) übersieht, tritt sehr natürlich gegenüber der ebenso verkehrte Besserungseifer, welcher den Mangel der Empfänglichkeit im Andern übersieht.¹⁾ Ihr sollt nicht geben das Heilige den Hunden, auch nicht werfen eure Perlen vor die Säue. Im ersten Gliede ist die Wahrheit, die man dem Andern verkündigt, um ihn fürs Gottesreich zu gewinnen oder zu bessern, als das Heilige bezeichnet, weil sie von Gott kommt, im zweiten nach bekannter Symbolik (Vgl. Mth. 13, 45) als das Allerkostbarste, das der Mensch besitzt (ἐμὼν). Bei dem ersten an Opfertfleisch zu denken, das die Hunde ja ebenso gontiren würden, wie gewöhnliches, ist nicht weniger grundlos, als bei den Perlen an ihre Ähnlichkeit mit Erbsen und Eicheln, wie sie die Schweine fressen. Denn das βαλεῖν im Parallelismus mit διδόναι soll nur den Gedanken wecken, daß bei so unverständlichem Bekehrungseifer das Werthvollste nutzlos weggeworfen (Vgl. 5, 13) und das Heilige profanirt wird. Daraus folgt von selbst, daß Hunde und Schweine hier lediglich als unreine Thiere in Betracht kommen und als solche Symbol schlechtweg unwürdiger, ganz in ihr Sündenleben versunkener und daher für die Wahrheit unempfänglicher Menschen sind, welche dieselbe doch nicht nützen, sondern (etwa durch Spott und Lästerung) entweihen würden. An zwei verschiedene Menschenklassen zu denken, deren eine ihre Widerspenstigkeit und Feindseligkeit, deren andre ihr unfläthiges Lasterleben als unempfänglich qualificirt, ist schon ein über das tert. comp. hinausgehendes Allegorisiren und wird ganz wortwidrig, wenn man das im folgenden genannte Verhalten in umgekehrter Ordnung auf sie vertheilt. Denn beide — nicht bloß die Schweine (Myr. Thol.), sondern auch die Hunde, die im Orient wilde Thiere sind — sind offenbar als solche gedacht, vor denen man sich hüten muss, damit sie nicht etwa die Perlen zertreten (wie etwas ganz werthloses, vgl. 5, 13) unter (ἐν = inter, nicht instrumental: so gew.) ihren Füßen und, im Grimm über die Täuschung durch die ihnen verächtlich dünkende Gabe, sich von der Gabe gegen den Geber wendend, ihn zerreißen. Daß mit der Unempfänglichkeit sich die Feindschaft gegen die Wahrheit paart und daß diese sich gegen ihre Verkündiger wendet, lehrt die tägliche Erfahrung, und eben darum passt das Bild jener unrei-

1) So gewiß dieser Gesichtspunkt den Evangelisten bei der Anfügung dieses Spruches geleitet hat, so gewiß ist derselbe dem Context der Bergrede fremd, in welcher eben nicht von verschiedenen Abwegen beim Bessern Andrer die Rede war, sondern Letzteres nur als eine Form, hinter der sich das hochmüthige Richten Andrer versteckt, in Betracht kam. Daher fehlt der durchaus allgemeinen Gnome, die gewiß treu überliefert, deren Sinn aber offenbar über die Anbietung der Wahrheit Behufs Besserung des Andern weit hinausgeht, auch jede antithetische Beziehung auf pharisäische Unsitten. Die Tendenzauffassung des Spruchs, welche darin eine Polemik gegen die paulinische Heidenmission wittert (Hilg. Kstl.), übersieht, daß wenigstens die Schlusswarnung sehr übel angebracht war in einer Zeit, wo gerade die Heiden das Evangelium im Großen und Ganzen freudig aufnahmen, während die Juden ihm immer feindseliger entgegengetraten.

nen und zugleich wilden Thiere so trefflich. Gemeint ist aber gewiß nicht, daß man erst durch Erfahrung kennen lernen soll, welches solche Menschen sind (Myr. Thol.), weil dann das Verbot allemal zu spät käme; sondern es handelt sich nur um solche, bei denen ihre Unempfänglichkeit schlechthin evident ist. Freilich schienen so grade die der Heilswahrheit am dringendsten Bedürftigen menschlicherseits ganz aufgegeben zu werden. Um so näher lag es, hier an das Gebet zu dem zu erinnern, der jedes Gebet erhören kann und will, und so auch das Gebet um ihre Bekehrung oder Bereitung, das jedenfalls ein besseres Mittel ihnen zu helfen ist, als die unvermittelte Darbietung dessen, das sie doch nicht zu würdigen im Stande sind. Dieser Gedanke nemlich, und nicht etwa die Nothwendigkeit, sich die zur Erfüllung von v. 6 gehörige Weisheit oder Kraft zur Erfüllung aller vorigen Ermahnungen zu erbitten (Thol.), ist es, der allein den Evangelisten hier auf die Spruchreihe führen konnte, die von der Gebetserhörung handelt. Daß dieselbe in ihrem Fortgange weit über diesen Gesichtspunkt hinausgeht, zeigt nur, daß sie nicht für diesen Zusammenhang gebildet ist, der ja aber jedenfalls ein vom Schriftsteller gemachter ist.

(V. 7.) Bittet und es wird Euch gegeben werden, suchet und ihr werdet finden, klopft und aufgethan wird Euch werden. Daß in den drei Bezeichnungen des Gebets eine Steigerung liegt (Myr. Thol.), ist mindestens nicht evident, es sind lediglich zwei bildliche Ausdrücke, in denen der Bittende einmal als nach der Gabe, die er wünscht, suchend, einmal als bei dem Geber, von dem er sie wünscht, Einlaß begehrend dargestellt wird, ohne daß in einem das Brünstige, in dem Andern das Beharrliche des Gebets liegen könnte. (v. 8.) Nur in der dreimaligen Wiederholung der Zusage als solcher liegt die Steigerung, und die Gewisheit derselben wird dann noch weiter begründet, indem in derselben dreifachen Form als allgemeiner Satz hingestellt wird, daß jeder Bittende empfängt. Diesen Satz, wie jene Verheißung darf man freilich nicht willkürlich oder nach angeblichen Schlüssen aus dem Folgenden (Myr.) verlausuliren; es liegt in der Natur solcher gnomischen Aussprüche, daß sie eine Wahrheit aussprechen, ohne ihre unter Umständen eintretende Limitation hinzuzufügen, und darauf grade beruht ihre ganze Kraft und Wirksamkeit. Aber nicht zu übersehen ist, daß Jesus auch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange (s. u.) keineswegs dem Volke (Keim, S. 29), sondern seinen Jüngern, also den Reichsgenossen, diese Verheißung gab, und daß schwerlich unabsichtlich immer nur vom Geben und Finden überhaupt die Rede ist, nicht aber direct vom Geben des Erbetenen und Finden des Gesuchten. Gott erhört das Gebet der Reichsgenossen immer, auch wenn er statt des Erbetenen etwas Anderes giebt. (v. 9. 10.) Es wird nicht genug beachtet, wie in dem folgenden Parabelspruch keineswegs gezeigt wird, daß der Vater dem Sohn immer giebt, was er bittet, wie das ja auch kein verständiger Vater thun wird, sondern daß er ihm nicht statt des erbetenen Gutes etwas Unnützes oder gar Schädliches geben wird. Eben darum ist ja neben dem Brodkuchen der ihm ähnliche, aber unnütze Stein (Vgl. 4, 3), neben dem Fisch die ihm ähnliche, aber

schädliche Schlange genannt. Immer aber hätte jene Verneinung keinen Sinn, wenn nicht vorausgesetzt wäre, daß der Vater oft nicht das Erbetene, aber etwas Aehnliches giebt, das dem Kinde vielleicht unnütz oder gar schädlich dünkt, das aber, wenn man das Verhältniß des Vaters zum Sohne erwägt, keines von Beiden sein kann.¹⁾ (v. 11.) Ganz dem entsprechend ist auch die Anwendung (*οὐδὲν*) des Parabelspruchs gebildet. Auch da handelt es sich nur darum, daß die Menschen ihren Kindern gute (heilsame) Gaben zu geben verstehen und Gott denen, die ihn bitten, Gutes geben wird, nicht aber darum, daß beide jedesmal das Erbetene geben. Wir haben hier übrigens die klassische Stelle, in der Jesus selbst die Symbolik des auf Gott übertragenen Vaternverhältnisses deutet von dem einzigartigen Liebesverhältniß, in welchem der menschliche Vater zu seinem Sohne steht. Und hier grade hebt er hervor, wie von der Liebe des Vaters im Himmel um so viel mehr noch (*πόσῳ μᾶλλον*) zu erwarten steht, als von der Liebe menschlicher Väter (*ὁμοίως*), weil diese eben als Menschen (Bem. das *ἄνθρωπος* v. 9) allzumal böse sind dem heiligen Gotte gegenüber, also ihre Liebe immer durch die Sünde geschwächt und getrübt ist.

Die ursprüngliche Stelle dieser Spruchreihe in der Quelle ist ohne Zweifel Luc. 11, 9—13 zu suchen. Dort schloß sich an die Mittheilung des Mustergebets sehr natürlich die Verheißung der Gebetserhörung an, eingeleitet durch eine Parabel v. 5—8, die der erste Evangelist natürlich weglassen musste (so gut wie die Parabel Luc. 12, 16—21), weil sie in den gnomologischen Character der Rede nicht hineinpasste, die aber noch vielfach den Sprachcharacter der Quelle zeigt (Vgl. den Eingang mit *τίς ἐξ ὑμῶν* und folgendem Anakoluth, genau wie Mth. 7, 9, oder das *χρηζέιν* am Schlusse, das Luc. nur noch 12, 30 = Mth. 6, 32 aus der Quelle hat). Daran schloß Jesus die Verheißung der Gebetserhörung (v. 9. 10; wörtlich = Mth. v. 7. 8), und nun zeigt sich erst klar, wie das Bild vom Anklopfen wieder (vgl. zu Luc. 12, 22—25) der vorausgehenden Parabel entlehnt ist, wo der Freund vor der verschlossenen Thüre des Freundes steht (v. 7). Nach dem gewöhnlichen Text hätte Luc. dann v. 11. 12 noch ein Beispiel vom Ei und Skorpion hinzugefügt (ganz ähnlich wie 6, 34), das aber neben den beiden charakteristisch verschiedenen der Quelle keine selbstständige Bedeutung hat; nach Cod. B hätte er das erste weggelassen, um in beiden gleichmäÙig etwas Schädliches etwas Nützlichem gegenüberzustellen, im ersten geschickt das Anakoluth, im zweiten das interrogative *μή* weggeschafft, das er selbstständig nie hat (Bem. noch die

1) Das *ἥ* involvrt also nicht bloß den Gedanken: oder, wenn jenes nicht der Fall wäre (Myr.), sondern den bestimmteren: oder, wenn Gott etwas Andres giebt, als das Erbetene, und so das Gebet nicht zu erhören scheint — —. Die dann begonnene Frage: „Welcher Mensch ist unter Euch (Bem. die Hervorhebung der menschlichen Analogie, die als solche v. 11 verwerthet wird), den bitten wird sein Sohn um ein Brod“ hätte mit einem zweiten Relativsatz fortgesetzt werden müssen. Um diesen schwerfälligen Ausdruck zu vermeiden, wird der Satz abgebrochen und anakoluthisch eine neue selbstständige Frage gebildet: Doch nicht einen Stein wird er ihm hingeben? In v. 10 wird dann vollends der neue Fall ohne jede hypothetische Form einfach hingestellt: Oder auch um einen Fisch wird er (der Sohn) ihn bitten. Doch nicht eine Schlange wird er (der Vater) ihm hingeben? Das *ἐπιδοῶναι*, das auch bei den Griechen (ohne den Begriff des Hinzugebens) besonders von freiwilliger Unterstützung steht, kommt bei den LXX für das einfache *τίθη* vor (Vgl. Gen. 49, 21).

stärkere Hervorhebung des Verhältnisses von Vater und Sohn statt des in seiner Bedeutung wohl nicht mehr verstandenen *ἄνθρωπος* und das erläuternde *ἀπὸ ἰχθύος*, sowie die Entfernung der jedenfalls lästigen Relativconstr.). In der Anwendung v. 13, wo sonst nur das echtlucanische *ὑπάρχοντες* (33 Mal gebraucht) das *ὄντες* ersetzt, hat er das offenbar secundäre *πνεῦμα ἔχον*, weil dies jedenfalls die beste Gabe ist, die Gott dem Bittenden nie versagt, während die Beispiele v. 11. 12 nur auf das allgemeinere *ἀγαθά* führen konnten. Damit hängt wohl zusammen, daß sich hier eine Reminiscenz an das sonst gemiedene *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* erhalten hat, indem das *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* auf den himmlischen Ursprung dieser Gabe hinweist.

V. 12. Wenn nun der Evangelist ohne denkbare Gedankenverknüpfung zu dem Schlussspruch dieses Abschnittes übergeht, wie nur noch von 6, 34 zu 7, 1 (gewissermaßen auch von 6, 18 zu v. 19), so erhellt schon daraus, daß er ihn hier d. h. nach 7, 5, wo seine Einschaltung begann, in der ursprünglichen Bergrede las, wo er also den Schluß des eigentlichen Redekörpers bildete. Zunächst freilich kann sich das *οὖν* nicht auf alles seit 5, 17 Gesagte bezogen haben (Myr.), da ja der Abschnitt 6, 1 — 18 gar nicht von der Nächstenpflicht handelt. Vielmehr kann es nur an 7, 1 — 5 anknüpfen, wonach man sich nicht von der sittlichen Beurtheilung eximiren soll und andre richten oder bessern wollen, während man sich selbst nicht richtet oder bessert. Denn davon ist nur die Kehrseite, daß man sich ebensowenig eximiren soll von der sittlichen Verpflichtung. Alles, wieviel immer (Vgl. Mrc. 3, 28) ihr wollt, daß Euch thun sollen (*θέλω ὑνα*, wie Mrc. 6, 25) die Menschen, thut auch ihr ihnen ebenso (zu der Stellung des *οὕτως* vgl. 6, 9), so daß auch ihr ihnen nichts irgend von ihnen Gewolltes verweigert. Auch hier ist der Satz nicht ängstlich verklausulirt gegen den selbstverständlichen Ausnahmefall, wo jemand Unsittliches dem Andern zumuthet, zumal er ja von dem ausgeht, was der Jünger Jesu für sich verlangt und was voraussetzlich nichts Unrechtes sein wird. Zuletzt ist es derselbe Hochmuth, der nur die Fehler am Nächsten sieht, nicht aber die eignen, und der immer nur von Andern verlangt, was er selbst ihnen nicht leisten will. Auch hier ist sicher antithetisch an die pharisäischen Tugendmuster gedacht, die immer nur für sich Ehre und Anerkennung wegen ihrer Gerechtigkeitsübung verlangten, und in diesem Sinne rundet der Spruch treffend die Spruchreihe 7, 1 — 5 ab. Aber zugleich geht er als Schlussspruch weit darüber hinaus, sofern er verlangt, den Einzelnen überhaupt als gleichberechtigtes Subject anzuerkennen und darum das eigene Bedürfnis als Maßstab zu nehmen für die Pflicht gegen ihn.¹⁾ Mit diesem tief-

1) Die hier gewöhnlich beigebrachten Parallelen sind wesentlich anders, sofern sie auf den negativen Satz herauskommen: Was du nicht willst, daß man dir thu, das füg' auch keinem Andern zu. Das kann die Maxime des kalten Egoismus sein, der allem feindseligen Thun entsagt, um sich vor gleicher Verletzung zu bewahren. Nach dem Ausspruche Jesu aber soll der Mensch an dem eignen Bedürfnis erkennen, was der Andre von ihm zu verlangen hat, weil das Sittengesetz ja im Grunde nichts Andres will, als dem Einzelnen in der Gemeinschaft jede Befriedigung seines Bedürfnisses und jede Förderung seiner wahren Interessen verschaffen. Wie aber der Mensch am Nächsten die Fehler so leicht sieht, die er bei

sten Grundgesetz des sittlichen Gemeinschaftslebens ist denn von der rechten Art der Gerechtigkeitsübung wieder zurückgelenkt zu dem wahren Wesen derselben, wie es Jesus in seiner Gesetzesauslegung (5, 20—48) dargelegt hatte, und so kann er nun mit deutlicher Beziehung auf den Ausgangspunkt derselben (5, 17) schließen: Dies (*οὗτος*, durch das Genus des ersten Prädikatsubst. bestimmt) ist d. h. darin fasst sich zusammen das Gesetz und die Propheten, also die gesammte alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes, die Jesus nicht auflösen, sondern zur Erfüllung bringen will. So thut er es auch mit diesem Schlußspruch; denn wenn er 22, 37—40 das Gesetz und die Propheten (sofern sie die Nächstenpflicht predigen) in das Liebesgebot zusammenfasst, das ebenfalls, wenn auch in andrer Form, die Nächstenpflicht am eignen Bedürfnis bemessen lehrt, so ist das auch der Sache nach nichts anders, da des Menschen höchstes Bedürfnis doch zuletzt Liebe ist, und wer jedem die Liebe gewährt, die das eigne liebebedürftige Herz verlangt, der hat unsern Spruch gewiß im höchsten Sinne erfüllt. Dieser Rückgang auf 5, 17 aber zeigt unzweifelhaft, daß mit demselben das eigentliche Thema der Bergrede erschöpft ist.

Unbegreiflich ist es, wie man, diese bedeutsame Stellung unsers Spruches in der Bergrede verkennend, die Stellung bei Lucas (6, 31) für ursprünglich halten konnte (Vgl. Bl. Hltzm. Ew. God.). Da Luc. die ganze Beziehung auf das A. T. aus der Bergrede entfernt hatte, so musste er natürlich auch die Schlußworte dieses Spruches fallen lassen, und damit verlor er seinen abschließenden Character. Aber auch sein Verhältniß zu 7, 1—5 war durch die Auflösung dieser Spruchreihe und die neue Bedeutung, die bei ihm 6, 41. 42 erhielten, ohnehin aufgehoben, und so konnte es passend scheinen, diesen Spruch, der ja durch die reichste Liebe am vollsten erfüllt wird, den Beweisen der opferbereiten und zuvorkommenden Liebe (6, 29. 30) anzureihen. Und doch ist klar, daß er dort, wo der leitende Gesichtspunkt die Feindesliebe ist (v. 27. 28), unmöglich ursprünglich hingehören kann, man müsste ihn denn geradezu im Sinne jener negativen Pendants zu ihm (Vgl. Anm. 1) umdeuten. Nicht einmal von zuvorkommender und opferbereiter Liebe ist in ihm zunächst die Rede, da er ja von dem handelt, was man dem Nächsten gewährt, weil man es für sich selbst verlangt, so daß auch die Luc. 6, 32—34 sich anschließenden Sprüche von der Liebe, die nicht nach Gegenliebe fragt, eher einen scheinbaren Gegensatz dazu bilden, als einen Gedankenfortschritt. In der Fassung des Spruchs ist das *πάντα ὅσα ὅν* dem *οὗτος* entsprechend in das der Quelle wahrscheinlich ganz fremde lucanische *καθώς* (Vgl. zu 6, 36) und das *οὕτως* in das bestimmtere *ὁμοίως* (das Luc. 11 Mal hat) verwandelt.

η) Der Epilog der Bergrede.

Matth. 7, 13—27.

Luc. 6, 39—49.

V.13: *Εἰσεέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλάτεια καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἣ ἀπάγουσα πρὸς κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;* (Luc. 13, 23: *εἶπεν δέ τις αὐ-*

sich übersieht, so 'merkt er umgekehrt am eignen Bedürfnis leichter, was in der Gemeinschaft Pflicht ist, während er übersieht, daß jeder Andre dasselbe zu verlangen hat, und auch von dieser Seite zeigt sich die enge Zusammengehörigkeit dieser Sprüche.

εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοὶ εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς· [v. 14: ὅτι [δὲ] στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, καὶ ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν.]

v. 15: προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσιν λύκοι ἄρπαγες.

v. 16: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; v. 17: οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. v. 18: οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεργεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεργεῖν. v. 19: πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. v. 20: ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

v. 21: οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. v. 22: πολλοὶ ἑροῦσιν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κύριε, οὐ τῷ σὺ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σὺ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σὺ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; v. 23: καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

v. 24: πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ὠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν

ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· v. 24: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοὶ, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύουσιν.)

v. 39: εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς· μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφοτέρωτεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται; (v. 40 = Mtth. 10, 24) (v. 41. 42 = Mtth. 7, 3 — 5.)

v. 43: οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρὸν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν. v. 44: ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται. οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν. v. 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσείουματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

v. 46: τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ὅ ἃ λέγω; (Luc. 13, 25: ἀπ' οὗ ἂν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν, καὶ ἄρξησθε ἔξω ἐστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν λέγοντες· κύριε ἄνοιξον ἡμῖν, καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ. v. 26: τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφαγόμεν ἐνὸς πτόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. v. 27: καὶ ἐρεῖ· λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστιγτε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.)

v. 47: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὁμοίος. v. 48: ὁμοίος ἐστὶν ἀνθρώπῳ

πέτραι. v. 25: καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνυσαν οἱ ἄνθρωποι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσαν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραι. v. 26: καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ὠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμου. v. 27: καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνυσαν οἱ ἄνθρωποι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσαν, καὶ ἦν ἡ πτώσις αὐτῆς μεγάλη.

οικοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηνεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραι· πλημύρης δὲ γενομένης προσέρξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλευσαὶ αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομηθῆσαι αὐτὴν. v. 49: ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὁμοίός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμέλιου, ἣ προσέρξεν ὁ ποταμὸς, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.

V. 13: Das erste *η πολη*, das *κ* it. codd. Clem. Orig. fehlt, wird unecht sein, da ein Grund der Weglassung nicht ersichtlich, dagegen das zweite in v. 14 nur der Conform. wegen weggelassen, wie in den meisten Mjse. aus gleichem Grunde in v. 13 *η πολη* zugesetzt. Die Rept. *εἰσελθετε* hat nur jüngere Codd. für sich, vgl. 6, 10. — **v. 14:** Das *τι* (CL¹ Myr.) entstand entweder, weil man an dem doppelten *οι* Anstoss nahm oder weil man den Spruch als selbstständige Gnome zu gebrauchen gewohnt war. Dagegen ist das *δε* (B. sah) schwerlich Verbindungszusatz, wie das *δε* in v. 15 (CL¹ Rept.) — vgl. zu 6, 1 —, da es das Verständnis des Satzes keineswegs erleichtert, und kann wohl echt sein. — **v. 16:** Rept. (L¹): *σταφυλην* nach Luc. — **v. 17:** Die Stellung *καρπὸς ποιεὶ καλὸς* (B) ist wahrscheinlich ursprünglich, da die gewöhnliche nur das Zusammengehörige verbindet. Vgl. zu 6, 18. — **v. 18:** Das *εργεῖν* muß echt sein, da seine Einbringung sich nicht erklären ließe; in *κ* ward es das erste Mal geändert nach dem unmittelbar vorhergehenden *καρπὸς ποιεῖ*, in B das zweite Mal wegen des anschliessenden *παν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλόν*, in CL¹ (Rept.) beide Male nach v. 17 in *ποιεῖν* verwandelt. — **v. 19:** LZ add. *ον*. — **v. 21:** Der Plur. *τα φελημάτα* (*κ*) ist beachtenswerth, da ihn auch B Mre. 3, 35 hat. — L¹ (Rept.) om. *τοῖς* vor *ον*, wie 6, 1 *κ*. — **v. 24:** Die Erläuterung des schwierigen *ὁμοιωθήσεται* durch *ὁμοιωσώ αὐτὸν* (CL¹ Rept.) ist, wie so oft, bei der Wiederkehr des Ausdrucks v. 26 aufgegeben. — Zur Nachstellung des Gen. (L¹ Rept.: *τὴν οἰκίαν αὐτοῦ*), wie v. 26 (CL¹ Rept.), vgl. zu 5, 20. — **v. 25:** Zu *προσεπέσαν* (*κ* BCZ¹) vgl. *επεσαν* 17, 6 (*κ*BCD).

(V. 13.) Wie die Bergrede in den Seligpreisungen einen Prolog hatte, so hatte sie auch einen Epilog. In unserm Evangelium beginnt derselbe, nachdem v. 12 auf 5, 17 zurückgewiesen, mit einer offenbar an 5, 20 anknüpfenden Ermahnung: Gehet ein (ins Gottesreich) durch die enge Pforte. Schwerlich ist das *εἰσελθετε* aus dem Folgenden (v. 14) zu ergänzen (Myr.); am Schlusse der Rede, welche von der Gerechtigkeit des Gottesreichs handelt, ergab es sich von selbst, daß von dem Eingehen in das Gottesreich, und zwar in das vollendete, die Rede ist und daß die enge Pforte eben die wahre Gesetzeserfüllung ist, wie sie die ganze Rede gelehrt und v. 12 noch in ein großes Hauptgebot zusammengefasst hatte, weil nur der, welcher durch sie sich als ein echtes Glied des (diesseitigen) Gottesreiches bewährt, am jenseitigen Antheil empfangen kann. Wie das Gehen durch eine enge Pforte beschwerlich ist, so kostet diese Gesetzeserfüllung, ohne die man ins (vollendete) Gottesreich nicht kommen kann, viel Mühe und Selbstverleugnung. Begründet wird die Aufforderung, sich solche Mühe nicht verdrifsen zu lassen, dadurch, daß das Gegentheil in das Verderben führt, welches mit der Ausschließung vom Gottesreiche gegeben: weil breit und geräumig der Weg, der

ins Verderben hinabführt, und Viele sind, die eingehen (ins Verderben) durch ihn (Vgl. 2, 12). Der breite und geräumige Weg, der die große Menge anlockt und das bequeme Sündenleben abbildet, führt natürlich nicht durch die enge Pforte, aber eben darum auch nicht ins Gottesreich. (v. 14.) Die Begründung der Thatsache, daß Viele auf diesem breiten Wege ins Verderben gerathen, giebt nun Veranlassung den Gedanken noch einmal im antithetischen Parallelismus durchzuführen: Weil enge die Pforte ist und beengt der Weg, der zum Leben hinabführt (nemlich zum ewigen Leben im vollendeten Gottesreich), und wenige sind, die ihn finden. Hier erscheint nun nach dem berichtigten Texte erst wieder das Bild von der Pforte neben dem vom Wege, aber ohne daß jene am Anfange (Myr.) oder am Ausgange dieses (deW.) gedacht ist, da es sich nur um den Weg durch die enge Pforte zum Gottesreich handelt, geschweige denn daß beides in der Deutung zu scheiden wäre und die Pforte etwa von der Buße als dem Beginn der Gerechtigkeit zu verstehen wäre (Myr.), zumal ja von dieser gar nicht die Rede war. Ohnehin gehen in dem ἀντήν am Schlusse beide Bilder in eins zusammen. Der schmale Weg durch die enge Pforte ist nicht nur beschwerlich, er will auch gesucht sein, während der breite Weg der Sünde sich leicht von selbst darbietet. Man darf nur dem Strom der großen Menge folgen, die auf ihm hinabzieht.¹⁾

Diesen Eingang des Epilogs, von dem sich Luc. 6 keine Spur findet, kann ich nicht mehr, wie noch Jhrb. 1864, S. 59, für ursprünglich halten. Trotz der scheinbaren Anknüpfung an 5, 20 ist das Eingehen ins Gottesreich doch anders als dort gedacht, und der Gegensatz des Weges der Gerechtigkeit und des Sündenweges hat keine Stelle in der Bergrede, wo es sich immer nur um den Gegensatz der wahren und der falschen Gerechtigkeitsübung handelt, sowie auch die Reflexion auf die Vielen, die gar nicht nach der Gerechtigkeit trachten, dem Context einer Jüngerrede fremdartig ist. Vor Allem aber muß ich jetzt (anders a. a. O. S. 125 ff.) annehmen, daß dem Abschnitt Luc. 13, 22—30 ein echtes Redestück der Quelle zu Grunde liegt, das sich sehr passend an die Parabeln v. 18—21, wie diese an v. 1—9 (Vgl. S. 32), anschloß, obwohl Luc., der diesen Zusammenhang durch die Einschaltung von v. 22 und die in seiner Weise gebildete Zwischenfrage v. 23 durchschnitten hat, ihn sichtlich nicht mehr erkannte. Die Parabeln hatten gezeigt, daß das Gottesreich bestimmt sei, das ganze Volk zu umfassen und sein ganzes Volksleben zu durchdringen. Daran schloß sich treffend die Aufforderung, nun auch durch die enge Pforte der μετάνοια (Vgl. 13, 3. 5) in dasselbe einzugehen, weil Viele, die dies nicht gethan, einst, wenn die Gnadenzeit (v. 6—9) vorüber, vergeblich trachten

1) Sachlich macht es keinen Unterschied, wenn schon v. 13 ἡ πύλη steht, da hier erst recht an eine verschiedene Bedeutung der Bilder gar nicht gedacht werden kann und schon das δι' αὐτῆς, das nur auf ὁδός (deW.) und nicht auf das entferntere πύλη (Bl.) bezogen werden kann, zeigt, daß beides zusammenfällt. Es ist, wie oben gezeigt, nicht nöthig, macht aber auch gar keine Schwierigkeit, wenn man lieber die beiden εἶτε parallel nehmen will, das zweite das erste wieder aufnehmen zu lassen (weil, sage ich), und bedarf schwerlich einer Ableitung aus dem Hebr. (Thol.). Liest man freilich mit Cod. B ein θεῖ, so tritt der Ermahnung in v. 13 entgegen die Aussage: Weil aber eng die Pforte etc., so sind auch wenige, die ihn finden, und diese Lesart dürfte sich auch sachlich sehr empfehlen.

würden einzugehen und es nicht vermögen (v. 24), wie nun v. 25 — 27 (Vgl. zu 7, 22. 23) näher gezeigt wird. Denn wer nicht bei Zeiten mit Mühe und Selbstverleugnung danach gestrebt hat, ein Jünger Jesu und Genosse des durch ihn begründeten Gottesreichs zu werden, der kann auch an dem vollendeten Gottesreich nicht Theil nehmen.¹⁾ Aus dem Anfang dieser Rede hat nun der Evangelist den volltönenden Eingang seines Epilogs gebildet, ja es scheint, daß er damit nur den ursprünglichen Eingang desselben ersetzt hat, der noch Luc. 6, 39 erhalten. Daß dieser Spruch aus der apostol. Quelle stammt, zeigt Mth. 15, 14, wo unser Evangelist ihn in einen Abschnitt aus Mrc. eingeflochten hat, und da sich durchaus kein Grund zeigt, weshalb Luc. ihn in seine Bergrede verpflanzt haben sollte, der jede Polemik gegen falsche Lehrer fehlt, so wird er ihn dort vorgefunden haben, wo er mit dem neuen Ansatz (*εἰπεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς*) den Epilog einleitete, der mit einer Parabel begann, wie er mit einer solchen schloß. Höchst passend aber bildete das Gleichniß von den blinden Wegführern der Blinden den Uebergang zu der Warnung vor den falschen Volksführern, gegen deren verkehrtes Lehren und Thun des Gesetzes die ganze Rede gerichtet war. Unser Evangelist aber hat, um den Fluß der Rede nicht zu unterbrechen, die mit diesem neuen Ansatz eingeleitete Parabel (ähnlich, wie die Parabeln 11, 5 — 8. 12, 16 — 21) fallen gelassen und sie durch die neue reichere Verarbeitung der Luc. 13, 23. 24 zu Grunde liegenden Sprüche ersetzt, an welche ihn das *ὁδηγεῖν* Luc. 6, 39 erinnerte.

(V. 15) Zu der Warnung vor den falschen Propheten fand auch der Evangelist von seinem neugebildeten Eingang des Epilogs aus einen treffenden Uebergang; denn wenn der schmale Weg so schwer zu finden ist, kommt es ja vor Allem darauf an, daß man den rechten Wegführer suche und sich vor den falschen hüte, die nur irre führen können. Habt Acht (6, 1) d. h. hütet Euch vor den falschen Propheten, die ja (darin liegt eben ihr verführerischer Charakter) kommen zu Euch in Schafskleidern, inwendig aber d. h. ihrem wahren, unter dem Schafskleide verbor-

1) Sicher begann die wohl mit einem wiederholten *καὶ ἔλεγεν* an die Parabeln sich (wie 12, 22 an v. 16 — 21) anschließende Rede mit der Aufforderung in Mth. 7, 13; denn das *ἀγωνίζεσθε* (Vgl. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7) *εἰσελεθεῖν* sieht sehr nach einer verstärkenden Umschreibung des *εἰσελθετε* aus, das übrigens im Zusammenhang mit den Parabeln vom Gottesreich (v. 18 — 21) seine völlig gesicherte Beziehung erhielt. Ebenso ist das *θύρας* bei Luc. aus dem Folgenden (Vgl. v. 25) entlehnt, und dadurch ist die a. a. O. S. 126 besprochene Unklarheit entstanden, wonach beides identisch scheint, während doch die enge Pforte, durch die man ins (gegenwärtige) Gottesreich kommt, und die verschlossene Thür des vollendeten ganz verschiedene Dinge sind. Diese Aufforderung aber wird in der Quelle durch einen Satz wie Mth. 7, 14 begründet gewesen sein, da aus einem solchen offenbar die Frage *εἰ ὅλγοι σωζόμενοι* gebildet ist, nur daß hiernach nicht von dem Weg zum Leben, sondern von dem Weg, der zur Errettung (von dem Verderben 13, 3. 5) führt, die Rede gewesen sein muß. Dann aber wird, mit dem *λέγω ὑμῖν* eingeführt, der Spruch von den Vielen gefolgt sein d. h. von der unbefruchteten Masse des Volks — ein deutliches Zeichen, daß die Rede der späteren Zeit Jesu angehört (Vgl. Keim II, S. 429) —, welche wohl an der Vollendung des Gottesreichs Antheil haben will, aber dies nicht erlangen kann, weil sie in der Gründungszeit des Gottesreichs nicht hat nach der Vorschrift Jesu sich den Antheil daran erwerben wollen (Luc. v. 24). Daraus hat denn der erste Evangelist den Parallelspruch in v. 13 als reine Antithese zu v. 14 gebildet von dem breiten Sündenweg, der ins Verderben (das nun den correcten Gegensatz zu dem ursprünglichen *σωτηρίαν* bildete) führt, obwohl jene Begründung e contrario immer etwas Auffallendes hat. Allein so lieb und geläufig uns grade solche ganz allgemeine Sittensprüche geworden sind, so tragen doch die sicher bezeugten Gnomen Jesu kaum je einen solchen jeder concreten Färbung entbehrenden Character.

genen Wesen nach reisende Wölfe sind. Man muß auf jedes geschichtliche Verständniß der Bergrede verzichten, wenn man meint, daß Jesus hier an christliche Irrlehrer gedacht und seine Jünger für die Zukunft vor solchen gewarnt habe (Myr.). Möglich, daß der Evang. an solche gedacht (Vgl. v. 22) und darum erst den technischen Ausdruck der Pseudopropheten (wie 24, 11) hier eingeführt hat; aber an sich konnte auch Jesus sehr wohl die damaligen Volksführer, gegen welche die ganze Rede gerichtet (5, 20), als falsche Propheten characterisiren, wie solche sonst oft genug das Volk irre geführt, da sie ja ihre falsche Gesetzeslehre im Namen Jehova's verkündigten. Und trefflich passt auf ihre scheinheilige Frömmigkeit, wie sie Jesus 6, 1 — 18 abgemalt, das Bild der Schafskleider, die sie freilich nicht als sanft und harmlos (deW. Bl.), sondern als schuldlos, ja als rechte Tugendmuster erscheinen lassen, während sie doch in Wahrheit schuldvoll sind, wie reisende Wölfe, weil sie, um ihre Herrsch- und Habsucht zu befriedigen, das Volk durch ihre Verführung ins Verderben stürzen. (v. 16.) Mit dieser aus der geschichtlichen Situation sich ergebenden Erklärung erledigt sich von selbst die sonst unlösbare Frage, wie Jesus sagen könne: Von ihren Früchten her werdet ihr sie sicher erkennen (Bem. das Comp.). Denn natürlich sind hier nicht Lehren, sondern Werke gemeint. Ist doch das Bild, wonach die Handlungsweise als Frucht der Gesinnung erscheint, aus der sie hervorgeht, hier fast ohne Bewußtsein seines bildlichen Charakters so gebraucht, daß unmittelbar von der Frucht d. h. der Handlungsweise der falschen Propheten die Rede ist, die dadurch, wie der Baum durch seine Frucht, characterisirt werden. Allerdings nemlich wäre es eine durch die Erfahrung kaum bestätigte Behauptung, daß jede Irrlehre eine schlechte Handlungsweise erzeugt und daß man an dieser allemal den Irrlehrer erkennen kann. Aber Thatsache war es, daß aus der buchstäblichen Gesetzauffassung des Pharisäismus, wie sie Jesus im ersten Theile bekämpft, eine äusserliche, selbstgerechte und hochmüthige Scheinfrömmigkeit erwachsen war, wie sie Jesus im zweiten wiederholt als Heuchelei bezeichnet und in ihrer Verkehrtheit drastisch genug prostituirt hatte, um die Jünger an solchen Früchten diese Volksführer als falsche Propheten oder blinde Blindenleiter erkennen zu lehren. Denn daß man aus der Frucht das Gewächs erkennen kann, von dem sie stammt, lehrt der folgende Parabelspruch: Man sammelt doch nicht von Dornbüschen Trauben oder von Disteln Feigen? (v. 17.) Liegt in dieser Frage, daß kein Gewächs Früchte hervorbringen kann, die einem andern angehören, so kann nun die Anwendung gemacht werden darauf, daß die Beschaffenheit der Früchte durch die Beschaffenheit des Baumes bedingt ist. Denn die Rede schreitet nicht vom Besondern zum Allgemeinen fort (deW.), da ja Disteln und Dornen nicht zu den Bäumen gehören, und im Folgenden nicht verschiedene Baumarten, sondern Bäume von verschiedener Qualität genannt sind. Aber nach demselben Naturgesetz, nach welchem Dornen und Disteln nie Trauben und Feigen tragen können (*οὕτως*), bringt auch jeder gute d. i. gesunde Baum treffliche Früchte (Vgl. zum Ausdruck 3, 10), jeder faule aber d. h. in seinen Säften verdorbene

schlechte Früchte. (v. 18.) Und zwar ist es nicht nur so, sondern es kann nicht umgekehrt sein; es kann ein guter Baum nicht schlechte Früchte bringen, auch nicht ein einziges Mal (Bem. den Inf. aor.), auch nicht ein fauler Baum treffliche Früchte. Eben wegen der Unumstößlichkeit dieses Naturgesetzes kann man aus der Beschaffenheit der Früchte die Beschaffenheit des Baumes sicher erkennen. Die Anwendung dieses Gesetzes auf die gegenwärtigen Volksführer, die Myr. schon v. 17. 18 findet, überlässt Jesus den Hörern, da ja die ganze Ausführung nur begründen soll, wie sie dieselben aus ihren Früchten als falsche Propheten erkennen werden (v. 16). Nur durch die Wahl der doppelsinnigen Ausdrücke *ἀγαθός* und *πονηρός* (Vgl. zu 6, 22. 23) ist die Anwendung schon im Parabelspruch selbst unmittelbar nahe gelegt. Zwar auch hier erkennt man nicht eigentlich aus dem Wandel dieser Volksführer ihre Lehre als Irrlehre, so eng in diesem Fall auch beides zusammenhing, aber man erkennt sie aus ihrem Wandel als schlechte Menschen, und ein schlechter Mensch kann nicht ein wahrer, sondern nur ein falscher Prophet sein. (v. 19.) Wenn nun der Evangelist noch die Drohung hinzufügt, daß jeder Baum, wenn er nicht treffliche Frucht bringt, abgehauen wird und ins Feuer geworfen, so erkennt man hier sofort die wörtliche Reminiscenz an die Täuferrede (3, 10), die unserm Zusammenhang vollständig fremd ist, weshalb der Evangelist sich selbst sofort (v. 20) genöthigt sieht, mit seinem *ἄραγε* (Vgl. 17, 26) zu der wörtlichen Wiederholung des Anfangs von v. 16 zurückzulenken.

Lucas, der ja der ganzen Rede die polemische Antithese gegen die damaligen Volksführer genommen hatte, musste natürlich die Warnung vor den falschen Propheten fortlassen und konnte nur 6, 39 den Eingang des Epilogs durch seine Verknüpfung mit Mth. 7, 3 — 5 (Vgl. z. d. St.) so verwenden, daß der Parabelspruch ganz allgemein von der Grundbedingung alles Bekehrungs- und Besserungsstrebens handelte. Dagegen konnte er die parabolischen Sprüche unsers Abschnitts sehr gut mit dem Spruch vom Splitterrichter (6, 41. 42) verknüpfen, wodurch dieselben freilich eine ursprünglich nicht indicirte specielle Beziehung erhalten. Der selbst ungebesserte Mensch kann keine bessernde Thätigkeit ausüben; denn wie der Baum, so die Frucht; so wenig von einem faulen Baum eine gute Frucht kommen kann, so wenig von dem Menschen, dem es selbst an sittlicher Gesundheit fehlt, eine heilsame Einwirkung auf Andre. ¹⁾ Die Vermischung dieses Parabelspruchs mit dem ähnlichen in

1) In dem parabolischen Spruche v. 43 ist gleichsam Mth. 7, 17. 18 zusammengezogen, sofern zwar nur die Thatsache ausgesprochen wird, daß es so ist, wie v. 17, und doch, indem das naturwidrige Verhältniß negirt wird, wie v. 18, die Thatsache als eine so unabänderliche hingestellt wird (Bem. auch das *οὐ γὰρ ἐστὶν ποιοῦν*), daß es factisch dem *οὐ δύναται* in v. 18 gleichkommt (Bem. noch die Verstärkung des *οὐ* — *οὐδέ* durch *πάλιν*). Der Beziehung auf die bessernde Wirksamkeit entspricht das singulare *καρπὸν* und der Zusammenziehung des Spruchpaares die Zusammenziehung des doppelten Gegensatzes (*ἀγαθός* — *σπυρός*, *καλός* — *πονηρός*) in den einfachen (*καλός* — *σπυρός*). Durch beides berührt sich der Ausdruck des Parabelspruches mit einem ähnlichen der Quelle (Mth. 12, 33), und wie dort begründend hinzugefügt wird, daß aus der Frucht der Baum erkannt wird, so schließt sich hier derselbe Gedanke an, nur durch das vorangestellte *ἐκαστον γὰρ δένδρον* und das *ἐκ τοῦ ἰδίου* verschärft.

Mtth. 12, 33 (s. d. Anm.) führte nun den Evangelisten auf den in seinem Zusammenhange eigentlich fremdartigen Gedanken von Mtth. 7, 16 zurück, wo er den Parabelspruch ausdrücklich als Begründung einführt (γάρ) und die negative Frage dem v. 43 entsprechend (οὐ — οὐδέ) in eine directe Verneinung verwandelt (Vgl. zu 6, 32. 33. 12, 23. 24. 28). Während er selbst das impersonelle συλλέγουσιν beibehält, nennt er statt der Disteln den Dornstrauch (βάτος, wie 20, 37. Act. 7, 30. 35) und statt des συλλέγειν im Parallelismus das bei den Trauben übliche τρυγῆν (Vgl. Apoc. 14, 18. 19). Bem. noch das ἐκ statt ἀπό und das singulare σταφυλή dem sing. καρπός v. 43 entsprechend. Nachdem der Evangelist aber einmal auf die analoge Stelle in Mtth. 12 geführt, gewinnt er nun von dorthier (v. 45 = Mtth. 12, 35. 34b), ähnlich wie 6, 40 durch Einschaltung von Mtth. 10, 24, nicht nur den positiven Gedanken, daß das wirksam bessernde Wort nur aus gutem (selbstgebessertem) Herzen kommen kann, sondern zugleich den Uebergang zu den folgenden Sprüchen des Epilog, welche ein Bekenntniß zu Jesu tadeln, dem das Leben nicht entspricht und das also nicht aus lauterem Herzen kommen kann (v. 46). Da aber hier grade ein Fall eintritt, wo aus der Frucht der Lippen die Beschaffenheit des Herzens nicht erkannt werden kann, so ist klar, daß die vorigen Sprüche für diesen Zusammenhang nicht gebildet sein können.

(V. 21.) Auf die Warnung vor den falschen Propheten, die zunächst doch den Zweck hatte, die Jünger dagegen zu festigen, daß sie sich nicht wieder von ihm abwendig machen ließen, folgte sehr natürlich in der zweiten Hälfte des Epilogs die Ermahnung, den Einen rechten Propheten nicht bloß mit dem Munde anzuerkennen, sondern auch thatsächlich dadurch, daß man ihm folge. Dies zeigt unzweifelhaft die Schlufsparabel, welche die Summe des Epilogs dahin zusammenfasst, daß man die Worte Jesu hören, aber auch thun müsse. Insofern haben die Ausleger gewiß Recht, welche bei denen, die zu Jesu „Herr Herr“ sagen, nicht mehr an falsche Lehrer, sondern an Jünger denken, welche die Autorität Jesu als ihres Lehrers nur durch ihre Verehrung seiner Person anerkennen. Aber nicht jeder, der dies thut, wird in das (vollendete) Himmelreich eingehen d. h. einst als rechter Jünger Jesu anerkannt werden, sondern nur der, welcher den Willen Gottes thut. Indem Jesus diesen als seinen Vater im Himmel bezeichnet, deutet er darauf hin, daß er als der Sohn Gottes in einzigartigem Sinne (3, 17) gekommen ist, seines Vaters Willen zur Erfüllung zu bringen (5, 17), wie er im vollendeten Gottesreich geschehen soll und im Himmel bereits geschieht (6, 10). Wer also nicht durch ihn (besonders durch sein Wort) sich zu solcher Erfüllung dieses Willens antreiben läßt, der ist sein rechter Jünger nicht, ob er auch mit noch so großer Gefissentlichkeit, wie sie das wiederholte κύριε ausdrückt, ihn als seinen Herrn bekennt. Aber richtig ist, daß diese im Context der ursprünglichen Bergrede allein mögliche Bedeutung des Spruches in etwas verdunkelt wird durch die von unserm Evangelisten hinzugefügten Sprüche, welche immer wieder den Schein erwecken, als sei schon hier von falschen Propheten und zwar von christlichen die Rede (Vgl. noch Myr.). (v. 22.) Denn die Vielen, welche an jenem Tage d. h. an dem erwarteten großen Tage des messianischen Gerichts (Bem. das Voranstehen des ἐλείνῃ, abweichend von 3, 1) Jesum

Herr Herr anreden werden, sind allerdings nicht nur überhaupt Christen, die ihr Bekenntniß nicht durch die That bewährt haben, sondern speziell Propheten, wie deutlich aus ihren ferneren Worten erhellt. War es also schon bei v. 15 möglich, daß der Evangelist von seinem Standpunkt aus bei jener Warnung an christliche Propheten gedacht habe, so wird es hier zur Gewißheit. Er nahm die Bezeichnung Jesu als Herr, die im ursprünglichen Zusammenhange jedenfalls nur seine Anerkennung als Lehrautorität bezeichnete (Vgl. das jüdische *אֲדֹנָי*) im Sinne des späteren Christenbekenntnisses zur vollen *κυριότης* Jesu und sah sich so auf den Standpunkt seiner Zeit versetzt, in welcher uns auch sonst eine Pseudopropheteie des heidenchristlichen Libertinismus begegnet (Apoc. 2, 20. Vgl. Einl. S. 44). In ihrem Sinne läßt er jene Bekenner sagen: Haben wir nicht durch deinen Namen geweissagt (natürlich im umfassenden Sinne der geisterfüllten Rede, deren Inhalt keineswegs bloß Vorhersagung der Zukunft ist) und durch deinen Namen Teufel ausgetrieben und durch deinen Namen viele Thaten gethan? Das voranstehende und dreimal wiederholte *τῷ σῷ ὀνόματι* zeigt, daß hierauf aller Nachdruck liegt. Nicht durch das, was sie gewirkt, wollen sie sich im messianischen Gericht die Anerkennung als Jünger Jesu erwirken, sondern dadurch, daß sie es durch seinen Namen gethan. Denn dies setzt voraus, daß sie dabei den Namen Jesu ausgesprochen in dem Bewußtsein, nur durch den damit bekannten Glauben an ihn zu solchem Wirken befähigt zu sein. (v. 23.) Solcher Berufung auf ihr Bekenntniß tritt nun überaus schlagend gegenüber: Und dann werde ich ihnen das Bekenntniß ablegen: Niemals habe ich Euch, oder vielleicht, da das *οὐ* recit. in unserm Evang. so selten: Weil ich Euch niemals (als meine Jünger) erkannt habe, weicht von mir, die ihr die Gesetzlosigkeit übt. Das *ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν* (Vgl. Pshm. 6, 9 LXX) ist an sich nur das Gegentheil des *ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην* (Act. 10, 35), welches in dem Thun des göttlichen Willens besteht. Aber in unserm Evangelium ist der Ausdruck, der in der Quelle nur 23, 28 in ganz anderm Sinne vorkommt, der technische Ausdruck für die prinzipielle Lossagung von dem göttlichen Gesetz, wie sie der antinomistische Libertinismus im groben Mißverständniß der paulinischen Lehre von der Christenfreiheit predigte und durch seine falschen Propheten als neue göttliche Offenbarung ausgab. Als Weltrichter erscheint hier Jesus nicht, wohl aber, genau wie 10, 32. 33, welcher Spruch auch in dem *ὁμολογήσω* anklingt, als der, von dessen Erklärung über die Jüngerschaft des Einzelnen sein Schicksal am Gerichtstage abhängt; nur wen er als seinen Jünger anerkannt hat, wird Gott in das (jenseitige) Himmelreich eingehen lassen (v. 21).

Daß Mth. 7, 21 der Bergrede angehört, wird durch Luc. 6, 46 außer Zweifel gestellt; dagegen scheint mir die Fassung in dem *εἰσελεύσεται εἰς τ. βασιλ. τ. οὐρ.* durch eine Anspielung an den vom Evangelisten herrührenden Eingang des Epilogs (v. 13. 14), sowie in der indirecten Hinweisung auf die Messianität Jesu (*τοῦ πατρὸς μου*) durch die Fassung des *κύριε* im volleren Sinn der apostolischen Zeit bedingt. In der That erwartet man dem v. 15 parallel eher eine directe Anrede an die Jünger, nur nicht in der Form, wie

bei Luc., wo nicht zur Bethätigung des Bekenntnisses ermahnt, sondern in unmittelbarer Application auf die mangelhaften Zustände der Gemeinde die Nichtbethätigung gerügt wird. (Bem. auch die Ersetzung des gewiß ursprünglichen λέγειν μοι durch καλεῖν με). So lässt sich die Fassung des Spruchs in der Quelle nicht mehr mit einiger Sicherheit herstellen; dagegen kann kein Zweifel darüber sein, daß v. 22. 23 mit ihrer Hinweisung auf den jüngsten Tag und ihrer Anspielung auf Verhältnisse der apostolischen Zeit ein Zusatz des Evangelisten sind, dem lediglich die Fortsetzung der im Eingang des Epilog (7, 13. 14) benutzten Rede aus Luc. 13 zu Grunde liegt. Freilich zeigt schon die ganz ungefüge, Bild und Abgebildetes unklar vermischende Periode (13, 25. 26), daß hier Fremdartiges und zwar Parabolisches in einen gegebenen Text hineingearbeitet ist, und das wird eine (übrigens durch die verschlossene Thür sehr natürlich herbeigeführte) Reminiscenz an die Parabel von den zehn Jungfrauen (Mtth. 25. Vgl. Jhrb. 1864, S. 126) sein. Der ursprüngliche Text hatte nemlich die Thatsache, daß einst Viele trachten werden, ins vollendete Gottesreich einzugehen und es nicht vermögen (v. 24), in einfacher Symbolik daraus erklärt, daß dann bereits die Thür geschlossen d. h. die Zeit vorüber sei, wo sie durch die enge Pforte der μετάνοια den Eintritt zu erlangen hätten suchen sollen. Sicher aber trägt es den Stempel der Ursprünglichkeit, wenn nun jene Vielen sich darauf berufen, daß sie vor ihm gegessen und getrunken haben und er in ihren Gassen gelehrt hat, womit offenbar constatirt sein soll, dass sie zu dem Volke gehören, zu dem er gekommen war, um ihm das Gottesreich zu bringen (v. 26). Diese Schilderung der Unbulsfertigen in Israel konnte unser Evangelist freilich nicht brauchen für seine Jüngerrede, weshalb er jene Rede der falschen Propheten eines antinomistischen Libertinismus an ihre Stelle setzte, die sich auf ihr Bekenntniß zum Messias berufen, wie jene auf ihre Zugehörigkeit zu dem Volk des Messias. Dagegen konnte er die Abweisung derselben (Luc. v. 27) unmittelbar aufnehmen, nur mit absichtlicher Einführung des term. techn. für ihren Antinomismus und der seiner Hinweisung auf den jüngsten Tag, wie seiner Betonung ihres Bekenntnisses entsprechenden Anspielung an 10, 32 statt des einfachen καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς. Andererseits dürfte auch bei Luc. der Ausdruck nach v. 25 (= Mtth. 25, 12) conformirt sein und das lucanische ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ (Vgl. zu 4, 13), obwohl dasselbe sich auch Psalm. 6, 9 LXX findet, wie das verstärkende πάντες ihm angehören.

(V. 24.) Weil demnach die bloße Anerkennung Jesu, welche zunächst nur das Hören seiner Worte mit sich bringt, nicht genügt, so wird jeder, der diese seine Worte hört und thut sie, sich gleichstellen einem klugen Manne, der da baute sein Haus auf den Fels.¹⁾ Als die wahre Klugheit wird es bezeichnet, wenn einer, der ein Jünger Jesu wird und damit zeigt, daß er das durch ihn zu bringende Heil erlangen will, nun auch die rechten Mittel zu diesem Zwecke wählt. Von dieser wahren Klugheit giebt Jesus in der folgenden Parabel ein

1) Das *ομοιωθήσεται* heisst nicht, man werde ihn mit Recht vergleichen können (Bl.), aber auch gewiß nicht, er werde am Tage des Gerichts gleichgemacht werden (Thol. Myr.), weil der Gedanke an das Gericht ganz willkürlich aus v. 22. 23 eingetragen wird und *ομοιωθῆναι* nie im Evang. in diesem Sinne vorkommt, sondern, ganz wie 6, 8, daß er durch sein gleiches Verhalten ihm gleichgemacht werden wird. Bem. das Voranstehen des *αὐτοῦ* (er baute sich das Haus), wie des *μου* (der mir hört diese Worte) und den Art., welcher die Kategorie des Grundes bezeichnet, den er sich auswählte.

Bild, das hergenommen ist aus den Verhältnissen des Alltagslebens. Wer ein Haus baut, will natürlich, daß dasselbe stehen bleibe und er sicher darin wohne. Der kluge Mann wählte dazu das rechte Mittel, indem er sein Haus auf den Fels baute, und daß dies das rechte Mittel war, zeigt der Fortgang der Erzählung, der, in feierlichen Polysyndetis fortschreitend, das Schicksal dieses Hauses in der härtesten Probe beschreibt. (v. 25.) Und herabstieg der Regen, und es kamen die Ströme, die vom Regen geschwellt aus den Ufern traten, und es wehten die Winde und warfen sich auf jenes Haus (*προσπίπτειν*, wie Mrc. 3, 11), und nicht fiel es; denn gegründet war es worden (Vgl. zu dem augmentlosen Plusq. Mrc. 14, 44) auf den Fels. Schwerlich soll der Angriff auf das Dach, das Fundament und die Wände besonders hervorgehoben werden (Myr.), da Regengüsse, Wasserfluth und Stürme es in Wirklichkeit sind, was die Festigkeit eines Hauses erproben kann. (v. 26.) In feierlicher Gleichförmigkeit wird nun das Gegenbild ausgeführt. Und jeder, der diese meine Worte hört und thut sie nicht, also die nach v. 21 allein zureichenden Mittel zum Zwecke zu wählen versäumt, wird sich gleichstellen einem thörichten Manne, welcher baute sein Haus auf den Sand. (v. 27.) Und herabstieg der Regen, und es kamen die Stürme, und es wehten die Winde und stießen an jenes Haus. Dies *προσκόπτειν* (Vgl. 4, 6) ist die einzige, offenbar absichtliche Variation im Ausdruck. Es bedurfte eben nur des ersten Stofses, und das Haus fiel und sein Fall war groß. Mit Recht verwerfen die Ausleger jede Ausdeutung des Einzelnen, die der parabolischen Lehrweise widerstrebt, und doch ist es schon eine solche, wenn man von den Prüfungen redet (Thol.) oder von den Drangsalszeiten vor der Parusie (Myr.), oder wenn gar Keim in den Stürmen, Regengüssen und Ueberschwemmungen seines „galiläischen Frühlings“ die Vorläufer des nahenden Zukunftssturmes sieht (S. 32). Das Haus des klugen Mannes hat allein die Probe bestanden, so wird auch die Jüngerschaft allein die Probe bestehen, die nicht nur im Hören, sondern auch im Thun der Worte Jesu bewährt ist.

Die durch Luc. 6, 47—49 bestätigte Schlußparabel schloß sich in der Quelle asyndetisch an die zweite Ermahnung des Epilog (Luc. 6, 46 = Mtth. 7, 21), wie die Ausführung Mtth. 7, 16—18 an die erste (v. 15) an, und entsprach der Eingangsparabel Luc. 6, 39. Da dieselbe aber offenbar zeigen will, wie der Jünger sich sein Heil probehaltig sichern soll, so wird nun erst recht klar, daß sie für den Zusammenhang bei Lucas, wo nicht von dem für den Jünger als solchen, sondern von dem für ein erfolgreiches Wirken an Andern Nothwendigen die Rede war, nicht gebildet, daß also seine Darstellung der Bergrede auch im zweiten Theile eine durchaus secundäre ist. Dagegen muß die Parabel in der Quelle durch eine ähnliche Frage, wie Luc. 13, 18. 20, eingeleitet gewesen sein, der nur Luc. sein *ὑποδείξω ὑμῖν* v. 47 (Vgl. 12, 5. Act. 9, 16. 20, 35) vorausgeschickt hat, während unser Evang. zur Vermeidung des doppelten *ὁμοιος* die Wendung mit *ὁμοιωθῆναι* wählte, die, wie 6, 8, überall von seiner Hand herrührt (Vgl. 13. 24. 18, 23. 22, 2. 25, 1). Gewiß ursprünglich ist auch das *πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με* bei Luc., das eben den Jünger Jesu characterisirt (Vgl. Luc. 14, 26), da die beiden folgenden Parti-

zipia die Mittel nennen, die er anwendet, um das mit jenem Kommen intendirte Ziel zu erreichen, während bei Mth., der mit *τούτους* auf die gegenwärtige Rede hinwies, sich von selbst verstand, daß von den Zuhörern derselben d. h. den Jüngern die Rede ist. Der Gen. bei *ἀκούειν* soll das achtsame Hören bezeichnen, welches sich weisen lassen will (Vgl. Luc. 6, 17), während doch nachher das Hören und Thun ausdrücklich als getrennte Dinge erscheinen (Bem., wie v. 49 das *ἀκούσας* und *ποιήσας* dem *οἰκοδομήσας* conformirt ist); dagegen ist das *ἀνθρώπος* der stehende Ausdruck der Quelle in den Parabeln, das Luc. gewiß nicht dem ihm so geläufigen *ἄνθρωπος* substituirt hätte. Bei der Durchführung der Parabel hat Luc. mehr den Nachdruck auf die gediegene (v. 48) und mangelnde (v. 49) Fundamentirung gelegt, während doch das *ἐπὶ τὴν πέτραν* — *ἐπὶ τὴν γῆν* noch deutlich zeigt, daß es sich im ursprünglichen Text um den Baugrund handelte. Dem entsprechend wird auch die Katastrophe bei ihm nur durch die (darum auch steigernd geschilderte) Wasserfluth herbeigeführt (Bem. die reflectirende Ausmalung ihres Erfolgs in v. 48, das verstärkende *ἐνθὺς συνέπεσεν*, das dem *προσπρήννυμι* entsprechende *ῥῆγμα* mit *ἐγένετο* statt *ἦν* und das *τῆς οἰκίας ἐρείνης* v. 49, worin noch das *τῇ οἰκ. ἐκ.* aus Mth. v. 27 nachklingt).

Die Bergrede, wie sie unserm Evangelisten in der apostolischen Quelle vorlag, begann also mit der Seligpreisung der Reichsgenossen, denen die Gerechtigkeit wirklich das höchste Gut ist, das sie im Gottesreich suchen (Mth. 5, 3. 4. 6. 10—12), um dann im ausgesprochenen Gegensatz zu der herrschenden Gesetzeslehre und Gerechtigkeitsübung das Wesen der wahren Gerechtigkeit d. h. der Gesetzeserfüllung nach dem vollkommenen Gotteswillen am Gegenbilde der landläufigen Auffassung einiger Gesetzesworte (5, 17—48) und die rechte Art der Gerechtigkeitsübung am Gegenbilde einiger hervorstechenden Fehler der damaligen Tugendmuster (6, 1—18. 7, 1—5. 12) darzulegen. Nachdem Jesus dann noch einmal vor den gefeierten Volkslehrern seiner Zeit gewarnt (Luc. 6, 39. Mth. 7, 15—18), schloß er mit der Mahnung, ihn nicht nur als den rechten Lehrer zu ehren, sondern auch seinen Worten zu folgen (7, 21. 24—27). Die Rede bezweckt also am wenigsten ein Compendium der Lehre Jesu zu geben (deW.), will aber auch nicht eine Inauguralrede oder die magna charta des Gottesreichs sein (Thol. Myr.); denn es erhellt durchaus nicht, daß Jesus bei der Auswahl der Gesetzesworte, die er erläutert, eine Umschreibung aller wesentlichen Punkte der Gerechtigkeit beabsichtigte, oder mit den bekämpften Fehlern alle Abwege, die es bei der Gerechtigkeitsübung giebt, erschöpfen wollte. Vielmehr schließt der sichtliche Zweck einer polemischen Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre und Tugendübung solche weitgreifende, aber auch freilich mehr schablonenhafte, als geschichtlich wahrscheinliche Gesichtspunkte aus, während Jesus nach den ersten gegensätzlichen Berührungen mit den gefeierten Autoritäten des Volks seinen Anhängern eine solche Auseinandersetzung schuldete, die der prinzipiellen Grundlegung 5, 17—19 gar nicht entbehren konnte. Der durchaus mäßige Umfang, der klare Gedankengang, die Gruppierung nach der Dreizahl (Vgl. die drei Seligpreisungen, zweimal drei Gesetzesworte, drei Beispiele zu 6, 1 und drei Sprüche im parallelen Abschnitt: 7, 1. 2; v. 3—5; v. 12 und dazu Anm. zu 5, 42),

sowie der farbenreich concrete Inhalt der Rede machte dieselbe leicht behaltbar, so daß die Ueberlieferung, in der sie zuerst schriftlich fixirt ist, im Wesentlichen gewiß auf volle Authentie Anspruch machen kann, wenn auch immerhin schon hier Manches fortgelassen, Verwandtes hinzugefügt sein kann und der Wortlaut, wie überall, nur in der Form gegeben ist, wie er sich im Kreise und in der Erinnerung der ersten Hörer fixirt hatte. In der Bearbeitung bei Mtth. haben wir das erste Beispiel, wie der Evang. mit einer ursprünglichen Rede verwandte Sprüche und Spruchreihen oder solche, die ein besprochenes Thema nach andern Seiten hin ausführen, sinnvoll verband und so die Rede an Umfang fast genau verdoppelt hat. Dadurch ist natürlich ihre ursprüngliche Anlage und Abzweckung etwas verdunkelt, und sie ist nun wirklich, ihrer bedeutungsvollen Stellung am Eingange des Evangeliums entsprechend, zu einer umfassenden neuen Gesetzgebung für das von dem Messias zu gründende Reich geworden, die freilich die alttestamentliche nur im vollsten Umfange bestätigen kann (5, 17. 7, 12).

Daß wir auch bei Lucas nicht die ursprüngliche Gestalt der Rede haben (wie Olsh. Hltzm. God. behaupten), hat die Vergleichung der Parallelen ausreichend erwiesen. Er hat vielmehr der Rede durchweg ihre zeitgeschichtlichen Beziehungen und damit ihren polemischen Character genommen, weil beides für seine heidenchristlichen Leser theils nicht mehr durchsichtig, theils nicht mehr von bleibender Bedeutung war. Damit musste denn freilich die Grundanlage der Rede, die sich grade aus ihrer Antithese ergab, eine andre werden. Nach dem in ganz andrer Weise als bei Mtth. stark erweiterten Prolog (6, 20—26) hat er zunächst unter das Thema von der Feindesliebe zusammengestellt, was von einzelnen Sprüchen der Bergrede sich füglich darunter subsumiren liefs (v. 27—38), in einer Anordnung, der man vergeblich eine eigenthümliche Disposition aufzuzwingen sucht (Vgl. noch God.), während sie sich leicht genug aus geschickter Benutzung des gegebenen Materials erklärt. Mit dem in der Quelle den Beginn des Epilogs markirenden Absatz v. 39 beginnt dann Luc. einen zweiten Theil der Rede, der davon handelt, wie Einer dem Andern Führer zum Heil werden kann. Er muß nicht selbst blind (v. 39. 40), muß nicht selbst ungebessert sein (v. 41. 42); denn auf einem faulen Baume wächst keine gute Frucht (v. 43. 44). Aus gutem Herzen muß das gute Wort kommen und sich im Leben bewähren (v. 45. 46), womit von selbst der Uebergang zu der Schlußparabel gegeben war (v. 47—49). Obwohl hier mehr als im ersten Theil aus den ursprünglichen Sprüchen ein neues Ganzes geworden, so ist doch auch hier das in der Quelle liegende Motiv für Fassung und Ordnung derselben noch überall durchsichtig. Nirgends aber, auch nicht im zweiten Theil, tritt die Beziehung auf den Jüngerberuf mit so absichtlicher Deutlichkeit hervor, daß man auch nur dem Luc. die Absicht unterlegen könnte, die Rede zu einer Weihe- oder Instructionsrede an die 6, 13—16 erwähnten Zwölf zu gestalten, zumal er selbst ihr Auditorium 6, 20. 7, 1 umfassender bezeichnet. In allen Gestalten aber hat die Rede gar keine Beziehung auf den Mrc. 3, 14. 15 bezeichneten Zweck der Apostelwahl, so daß die Vermu-

thung, sie sei im ursprünglichen Marcus bei 3, 19 ausgefallen (Ew. Hltzm.), sich auch hierdurch als völlig unhaltbar erweist.

7, 28. 29. Der Eindruck der Bergrede.

V. 28: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν (Luc. 7, 1: ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξε- τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ πλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ λαοῦ — —) αὐτοῦ. v. 29: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.

V. 28: Zu dem συνετέλεσεν (L. Rept.) vgl. die Vorliebe der Emendatoren für Comp. 1, 19. — v. 29: Das αὐτῶν ist nicht nach Mrc., sondern wegen seiner scheinbaren Beziehungslosigkeit weggelassen (L. Rept.).

(V. 28.) Die Schilderung des Eindrucks dieser Rede wird mit einer abschließenden Formel eingeleitet, welche, da dieselbe Luc. 7, 1 offenbar wörtlich umschrieben wird, bereits in der apostolischen Quelle gestanden haben muß. Und es geschah, als Jesus diese Worte vollendet hatte,¹⁾ staunten die Volksmassen über seine Lehrweise. Natürlich ist nicht von den Jüngern die Rede, die sich als lernbegierige Zuhörer um ihn geschaart haben und also die Art und Macht seiner Rede kennen, sondern von den Volksmassen (4, 25), von denen nun also klar wird, daß sie die nach 5, 1. 2 an die Jünger gehaltene Rede zugehört haben. (v. 29.) Die Schilderung selbst aber ist offenbar aus Mrc. 1, 22, wo der Eindruck seines ersten Auftretens geschildert wird und wo diese Schilderung darum sicher ursprünglicher als hier, weil die Bergrede keineswegs als eine Erstlingsrede vor ihrem Auditorium erscheint. Und wenn dort, wo es sich um eine Rede in der Synagoge handelt, ihr Eindruck sehr natürlich mit dem der sonst dort auftretenden Schriftgelehrten verglichen wird, so nimmt es sich hier, wo die Rede zum großen Theil direct gegen diese gerichtet war (5, 20 ff.), immer seltsam aus, wenn ihr Eindruck nicht nur dadurch begründet wird, daß er sie lehrte, wie einer der Vollmacht hat, also in höherem Auftrage redet, sondern wenn noch ausdrücklich hinzugefügt wird: und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Bem. das hinzugefügte αὐτῶν, das sie ausdrücklicher als ihre sonstigen Lehrer bezeichnet, und vgl. zu dem durchweg dem Mrc. eigenthümlichen Ausdruck Mrc., S. 60).

2. 8, 1—9, 34. Die Heilthätigkeit Jesu.

Es kommt dem Evangelisten nach 4, 23, nachdem er an der Bergrede ein Bild der Lehrweise Jesu gegeben, nun zunächst darauf an, in ähnlicher Weise

1) Unser Evangelist gebraucht das echt hebr. וְהָיָה, dem, wie Mrc. 1, 9. 4, 4, nach dem Zeitsatz asyndetisch das Hauptverbum folgt, selbstständig nie, ebenso kommt οἱ λόγοι außer dieser Schlußformel nur in den Reden der Quelle vor (7, 24. 26. 10, 14. 12, 37. 24, 35) und das τελεῖν 10, 23. 17, 24 nur in ganz anderm Sinn. In der Umschreibung des Luc. bem. das ἐπειδὴ (11, 6. Act. 13, 46. 14, 12. 15, 24), das πληροῦν = τελεῖν (9, 31. Act. 12, 25. 13, 25. 14, 26. 19, 21), das echt lucanische ῥήματα (19 mal im Ev., 14 mal in den Act.) und das εἰς τὰς ἀκοὰς (Act. 17, 20).

die Heilthätigkeit desselben zu schildern, und er thut dies, indem er aus seinen Quellen eine lange Reihe von Heilungsgeschichten zusammenstellt, die er in seiner Weise zu einer fortlaufenden Erzählung verbindet. Zunächst aber schliessen sich die drei ersten Wunder zu einer deutlich für sich abgegrenzten Gruppe zusammen, und da zwei von ihnen in seinen Quellen ausdrücklich nach Capharnaum verlegt waren, wo der Evangelist sich Jesum wohnhaft denkt (4, 13), so gestaltet sich ihm diese Gruppe zum Bilde eines Tagewerkes in dieser seiner Heimath.

a) Ein Tag in Capharnaum.

8, 1 — 17.

(Vgl. Mrc. 1, 40 — 44. 29 — 34. Luc. 5, 12 — 14. 4, 38 — 41.)

V. 1: Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους, ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί. v. 2: καὶ ἰδὼν λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· κύριε, εἰν θέλης, δύνασαί με καθαρίσαι. v. 3: καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρὸς θήτι. καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα. v. 4: καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, ἀλλὰ ὑπαγε σεαυτὸν δείξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

v. 5: εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ, προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν v. 6: καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. v. 7: λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν. v. 8: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. v. 9: καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμὶ ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δοῦλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. v. 10: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εἶδον.

v. 11: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν

(Luc. 7, 1: — — εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ. v. 2: ἑκατοντάρχου δὲ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἡμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος. v. 3: — ἐρωτῶν αὐτόν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. v. 4: οἱ δὲ — παρεκαλοῦν — — v. 5. 6: — — ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων [αὐτῷ]· κύριε, μὴ σκύλλου· οὐ γὰρ ἱκανὸς εἰμι ἵνα ὑπὲρ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς. v. 7: διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σε ἐλθεῖν· ἀλλὰ εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου. v. 8: καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμὶ ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δοῦλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. v. 9: ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν, καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εἶδον.

(Luc. 13, 28: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλανθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν

καὶ ἀνακληθήσονται μετὰ Ἀβραάμ
καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασι-
λείᾳ τῶν οὐρανῶν. v. 12: οἱ δὲ
υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται
εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ
ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς
τῶν ὁδόντων.

v. 13: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἐκα-
τοντάρχη· ὑπάγε, ὡς ἐπίστευσας
γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς
ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.

v. 14: καὶ ἔλθων ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν
αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν. v. 15: καὶ ἤψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ
ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός· καὶ ἡγέρθη, καὶ διεκόνει αὐτῷ. v. 16: ὁψίας
δὲ γενομένης προσήγγεικεν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ
πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἔθεράπευσεν, v. 17: ὅπως
πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας
ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

V. 1: Die Rept. *καταβασι* - *αὐτω* (NLA Ti.) ist hier natürlich ebenso Nachbesserung, wie v. 5 (LA), v. 28 (LA). — **v. 2:** Da sonst die Emendat. grade die Comp. lieben (Vgl. zu 1, 19), wird das *προσ-* vor *ἔλθων* nur zufällig nach *λεπρός* ausgefallen sein (CL Rept.), falls nicht das Simpl. aus D ist (Vgl. zu 2, 21). — **v. 3:** Rept. add. *ο Ἰησοῦς* (LA) wie v. 7 (CLA), vgl. zu 4, 23. — Zu der Schreibart *εκαθερισθη* (BL) vgl. zu Mrc. 1, 42. — **v. 4:** Die Rept. apostrophirt *ἀλλ* (L), liest *προσενεγκε* (NLA) und *Μωσῆς* (CLA). — **v. 5:** Zu der Rept. *Καπερναοῦμ* (CLA) vgl. 4, 13. — Ti. liest mit Unrecht hier und v. 8 nach N, wie 27, 54 nach NA, *εκατονταρχος*, das nur bei Luc. sicher bezeugt. Hier ist es nach *εκατονταρχη* v. 13 conformirt, wie umgekehrt dort A (Rept.) *εκατονταρχω* hat. — **v. 7:** Das *κα* (NCLA Rept.) ist der gangbare Verbindungszusatz, wie v. 13 (CLA). Vgl. zu 3, 2. — **v. 8:** Die Emdt. haben häufig bei Mtth. *κα* statt *δε* (CLA Rept.). — Rept. erleichternd: *λογον*. — **v. 9:** NB add. *τασσομένος* nach Luc. — **v. 10:** Das *αὐτω* (C Im) ist häufiger Zusatz der Emendatoren, vgl. zu 3, 16. Die Rept. *οὐδε ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσ. πιστ. ευρον* (NCLD Ti.) ist ohne Zweifel aus Luc., woher NC auch v. 13 einen langen Zusatz haben. **v. 12:** Das *ἐξελευσονται* (N Ti.) ist nicht einmal durch it. plur. bezeugt, deren ibunt nur zeigt, daß man einen conformen Gegensatz zu *ἔξουσιν* suchte. — **v. 13:** Rept. add. *αὐτου* (CLA), wie 3, 7. — Das *απο της ὥρ. εκ.* (CA it. Lm.) ist aus 9, 22, 15, 28, 17, 18. — **v. 15:** B hat hier, wie 25, 44 nach ed. Ti. und ed. Rom. *διεχορει*. — Das *αυτοῖς* (LA Rept.) ist aus den Parallelen.

(V. 1.) Ausdrücklich knüpft der Evangelist an die Situation Jesu auf dem Berge an und erzählt, wie ihm, als er von demselben herabgestiegen war (Vgl. zur Constr. 1, 20), wieder (wie 4, 25) viele Volksmassen nachfolgten. Dann setzt er sofort in die Erzählung vom Aussätzigen ein, die in der apostolischen Quelle unmittelbar auf die Bergrede gefolgt sein muß.¹⁾ (v. 2. 3.) Dieselbe

1) Dort schloß sich also das *καὶ ἰδοὺ* v. 2 unmittelbar an *καὶ ἐγένετο - τούτους* (7, 28) an. Daß dies die erste Heilungsgeschichte in der apostol. Quelle war, folgt daraus, daß Mrc. sie an der ersten Stelle, wo er eine solche aus derselben einschaltet (1, 40—45), benutzt; und auch Luc., obwohl er sie in der Ordnung des Mrc. einreicht, muß sie dort als die erste aus seiner andern Quelle gegenwärtig gehabt haben, da er vielfach von Mrc. auf ihre Darstellung zurückgeht (Vgl. Mrc. S. 75). Vor Allem aber müssen unserm Evangelisten, der, obwohl er schon 7, 28, 29 zu Mrc. 1, 22 zurückgekehrt war, nun doch nicht zu der von

ᾠψεσθε Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ
καὶ πάντας τοὺς προφῆτας ἐν τῇ βασι-
λείᾳ τοῦ Θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους
ἔξω. v. 29: καὶ ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατο-
λῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ
νότου, καὶ ἀνακληθήσονται ἐν τῇ βασι-
λείᾳ τοῦ Θεοῦ.)

v. 10: καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν
οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον
ὕμναιοντα.

führte mit ihrem $\alpha\gamma\alpha\pi\iota\sigma\tau\eta\iota$ (Vgl. 3, 16. 17) den Aussätzigen ein und schilderte nun (wenn nicht das Imp. bloße Wiedergabe des hebr. Imp. ist), wie derselbe vor ihm niederfiel, sprechend: Herr (Anrede der Verehrung, vgl. zu 7, 21), wenn du willst, kannst du mich reinigen. Und Jesus, nachdem er die Hand ausgestreckt, rührte ihn an, sprechend: Ich will, sei gereinigt. Und sofort ward sein Aussatz gereinigt. Bem. den feierlich-monotonen Fortschritt der wortkargen Erzählung in dem $\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\alpha\iota$ — $\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\theta\eta\iota$ — $\epsilon\alpha\theta\epsilon\rho\iota\sigma\theta\eta$, wobei letzteres die Heilung nicht von dem Kranken, sondern von der Krankheit selbst prädicirt. Der Quelle genügte die einfache Bewilligung der vertrauensvoll ausgesprochenen Bitte mit ihrem sofortigen Erfolge, weil ihr Alles auf das Wort ankam, das Jesus zu dem Geheilten gesprochen: (v. 4.) Siehe zu, Niemanden sage es (daß du rein geworden), sondern gehe hin ($\epsilon\upsilon\pi\alpha\gamma\epsilon$, wie 5, 24. 41), zeige dich dem Priester (Bem. den Art., der auf die nach Lev. 14, 2. 3 allein zur Reinsprechung legitimirte Person hinweist). Das Verbot, ausdrücklich in diesen Gegensatz gestellt, kann unmöglich die Absicht haben, das Heilwunder als solches nicht ruchbar werden zu lassen (so gew.), sondern nur zu verhindern, daß der Geheilte sich nicht wegen der außerordentlichen Art seiner Genesung von seiner gesetzlichen Pflicht entbunden wähne. Darum fügt Jesus ausdrücklich hinzu, er solle das Opfer darbringen ($\pi\rho\sigma\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\upsilon$, wie 5, 23. 24), das Moses befohlen hat (Vgl. Lev. 14, 10. 21), zum Zeugniß ihnen. Das $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ kann contextgemäß nur auf die Leute gehen, denen nicht durch sein $\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\upsilon$, sondern durch die Reinsprechung des Priesters und die Annahme seines Opfers bezeugt werden soll, daß er rein geworden. Trotzdem erneuert Keim (II, S. 175) wieder die altpatristische Auffassung, daß er den Priestern ein Zeichen der Gesetzhlichkeit Jesu geben soll, und verwerthet die richtige Erklärung des $\mu\eta\delta\epsilon\upsilon\iota$ $\epsilon\upsilon\pi\eta\gamma\varsigma$ für die altrationalistische Auffassung der Erzählung, wonach Jesus den Reconvalescenten (!) nur rein gesprochen, obwohl dies natürlich ganz zwecklos wird, wenn er ihm doch noch zum Priester gehen hiefs. Offenbar sah schon die älteste Quelle in diesem Worte eine thatsächliche Bewährung des in der Bergrede ausgesprochenen Grundsatzes, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen (5, 17).

(V. 5. 6.) An diese Erzählung reiht nun unser Evangelist die in der apostolischen Quelle unmittelbar folgende, die dort bereits in Capharnaum spielte,¹⁾

ihm doch gleich darauf benutzten Erzählung Mrc. 1, 29—34 übergang, die beiden dazwischenstehenden Geschichten durch seine andre Quelle noch unmittelbarer nahegelegt gewesen sein. Und nur daraus, daß die Darstellung derselben ihm im Zusammenhange mit der Bergrede vorlag, erklärt sich auch, weshalb sein Bericht keinerlei Spur von den mancherlei Erweiterungen durch Mrc. zeigt, sondern bis auf das erläuternde $\tau\omicron$ $\delta\omega\sigma\theta\omicron\upsilon$ v. 4 (Vgl. Mrc., S. 74) und wohl auch das $\pi\rho\sigma\epsilon\lambda\theta\omega\iota\upsilon$ v. 2 (Vgl. zu 4, 3. 11), wovon auch bei Luc. keine Spur, der Quelle wörtlich folgt.

1) Auch bei Luc. nemlich folgt diese Geschichte auf die Bergrede, und zwar unmittelbar, weil er die Heilung des Aussätzigen bereits 5, 12—16 nach Mrc. gebracht hatte, und mit der ausdrücklichen Angabe, daß Jesus nach Caph. hineinging (7, 1). Auch sie wird, so wenig wie die Bergrede, ursprünglich im Marcusevangelium gestanden haben (Ew. Hltzm.). Die Berufung auf den Sprachcharacter des Mrc. stützt sich doch nur auf das $\epsilon\chi\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ v. 8, das wie hier nur noch Mtth. 3, 11 in der Täuferrede vorkommt, während es Mrc. 10, 46. 15, 15 in

so daß er Jesum vom Berge sich nach dieser Stadt begeben lassen muß. Als er aber hineingekommen nach Capharnaum (Bem. den genau nach v. 1 gebildeten Eingang), trat zu ihm ein Centurio, ihn bittend und sprechend: Herr, mein Sohn liegt darnieder im Hause gelähmt, schreckliche Qual leidend. Der Centurio stand natürlich im Dienst des Herodes Antipas, der demnach sein Heer nach römischem Muster organisirt hatte und wohl auch gern Römer zu seinen Officieren nahm, wenigstens war dieser nach v. 10 jedenfalls ein Heide. Auch in seinem Munde ist das *κύριε* (v. 2) lediglich Ausdruck der Verehrung, die er vor dem jüdischen Lehrer und Wunderthäter hegt. Daß *παῖς* in der Quelle gleich *υἱός* gebraucht wird, zeigt 17, 18, und daß es auch hier von *δοῦλος* unterschieden wird, v. 9; es ist also harmonistische Willkühr, es von einem Knechte (deW. Myr.) zu nehmen. Der Sohn war von der Lähmung niedergeworfen und nun dauernd bettlägrig (Bem. das Perf.); doch muß hier die Paralysis (Vgl. 4, 24) im weiteren Sinne genommen sein, da sie mit qualvollen Schmerzen verbunden erscheint. (v. 7. 8.) Der Centurio wagt eigentlich keine Bitte, sie liegt nur indirect in der Klage über die Noth seines Kindes; aber Jesus er bietet sich selbst zum Helfer (Bem. das Asyndeton und den Eintritt des Präsens, wie 4, 6. 7): Ich selbst will hingekommen ihm heilen (Bem. das betonte ἐγώ). Antwortend aber sprach der Centurio (ἐφφη, wie 4, 7): Herr, ich bin nicht tauglich (würdig), daß du unter mein Dach eingehst. Das *ἵνα* ist reine Umschreibung des Inf., der 3, 11 auf das ganz wie hier gebrauchte *ἵνα* folgt; das *μου* steht (wie das *αὐτοῦ* v. 3) mit Nachdruck voran, den Gegensatz seiner unwürdigen (weil heidnischen) Person zu dem großen jüdischen Wunderthäter scharf hervorhebend. Aber darum will er keineswegs auf die angebotene Hilfe verzichten; Jesus soll nur, statt sich um seinetwillen zu bemühen, mit einem Worte gebieten (*εἰπέ*, ganz wie 4, 3), und geheilt wird werden sein Knabe. (v. 9.) Er begründet diese Zuversicht dadurch, daß auch er, als ein Mensch, der unter Oberhoheit steht, weiß, was Gehorsam heißt. Und ebenso weiß er, was ein Befehlswort vermag, da er selbst Soldaten unter sich hat, die er commandirt, so daß er nur zu diesem zu sagen braucht: Geh! und er geht, und zu einem andern: Komm! und er kommt, und zu seinem Slaven: Thue dies! und er thuts. Diese Begründung zeigt deutlich, daß er Jesum über Mächte gebietend denkt, die seinen Willen ungesäumt ausrichten. Damit sind aber schwerlich die Krankheit selbst (deW. Myr.) oder gar die Dämonen, von denen sie herrührt (Fr. Ew.), gemeint, die er kommen und gehen heißt, sondern eben darum gipfelt seine Demonstration in dem *ποίησον τοῦτο*, weil er Jesum als Gebieter höherer Geister denkt, die auch in der Ferne seinen Befehl vollziehen und so das Heilwunder vermitteln können. Ihn selbst aber denkt er eben deshalb, wie aus dem betonten gegensätzlichen *ἀνθρώπου*

ganz anderm Sinne steht, und auf das *μὴ σκόλλου*, das gar nicht der Urform der Erzählung, sondern ihrer Erweiterung bei Luc. (7, 6) angehört und sich Mrc. 5, 35 (Lc. 8, 49) nur im Act. findet. Noch weniger will die Berufung auf die Aehnlichkeit mit der Geschichte von der Cananäerin besagen, da diese ebenfalls aus der apostol. Quelle stammt (Vgl. Jhrb. 1865, S. 330 ff.).

πὸς erhellt, als ein übermenschliches Wesen, und so erklärt sich erst ganz die Deisdämonie, mit der er ein persönliches Kommen Jesu ablehnt (v. 8). Wie er sich aber auch von seinem heidnischen Bewußtsein aus die Wundermacht Jesu vermittelt dachte, immer war es eine großartige Zuversicht auf die Unbedingtheit seines Vermögens zu helfen, die er aussprach, (v. 10.) so daß Jesus, als er (es) hörte, sich verwunderte und sprach zu den Nachfolgenden: Ich sage Euch, bei keinem habe ich so großen Glauben in Israel gefunden. Auch dort hoffte man, daß er helfen könne, wenn er wolle (Vgl. v. 2); aber eine solche auf die Hoheit seiner Person begründete Zuversicht auf die Macht seines Wortes war seinen Volksgenossen fremd, die ihn im besten Fall für den letzten und höchsten Gottgesandten hielten.

Lucas hat das *παῖς* der Quelle offenbar im Sinne von *δοῦλος* genommen, wie er es oft gebraucht (1, 51. 69. 12, 45. 15, 26 und 5mal in Act.), da v. 7 noch deutlich zeigt, daß er jenes las; und hat darum den Sklaven, dem sein Herr so große Theilnahme beweist, für einen von ihm besonders werthgeschätzten (*ἐντιμος* wie 14, 8) erklärt. Daß die Krankheit in der Quelle als Paralysis bezeichnet war, ist nach dem allgemeinen Ausdruck des Luc. (*κακῶς ἔχων*) sehr unwahrscheinlich; denn wenn derselbe auch wegen der damit verbundenen heftigen Schmerzen allenfalls an den Tetanus denken konnte, der oft schnellen Tod herbeiführt, so bleibt er doch bei dem tödtlichen Character der Krankheit (*ἤμελλεν τελευτᾶν*) in einer Weise stehen, die wohl nur die Dringlichkeit der Hülfe stärker motiviren soll. Im Uebrigen hat Luc. den Eingang der Erzählung ganz umgegossen, da er, einer spezielleren Ueberlieferung folgend, die Synagogenältesten, bei denen der Centurio sich durch den Neubau ihrer Synagoge beliebt gemacht hat, bei Jesu für denselben Fürsprache thun läßt (v. 3—5). Nur in dem *ἐλθόν* v. 3, das ihnen wenigstens nach v. 6 unmöglich aufgetragen sein kann, und in dem *παρεκάλουν* v. 4, welches das lucanische *ἔρωτᾶν* (v. 3 und noch 15mal bei Luc.) ablöst, zeigt sich vielleicht noch ein Nachklang der Urrelation. Während nun Jesus in dieser nur seine Bereitwilligkeit zu kommen erklärt (Mth. 8, 7), ist er bei Luc. v. 6 bereits im Kommen begriffen, als wieder nicht der Vater selbst, sondern abgesandte Freunde dies sein Kommen abwehren; aber hier zeigt das *μὴ σκύλλου* noch deutlich genug, daß dies nur eine Reminiscenz an die Erzählung von dem Synagogenobersten Jair ist, wo auch eine zweite Botschaft aus dem Trauerhause jede weitere Bemühung Jesu verhindern will (Mrc. 5, 35). Denn so lebenswahr die Worte der Abwehr im Munde des Centurio selbst klingen, so unnatürlich erscheinen sie, namentlich wegen ihrer Begründung (v. 8), im Munde der Freunde. Ohnehin zeigen die sichtlich von Luc. selbst in v. 7 eingeschalteten Worte (Vgl. zu dem *διό*, das noch 10mal in Act. steht, 1, 35, zu *ἄξιον* Act. 15, 38. 28, 22), daß hier die Reflexion maßgebend war, er, der sich bei der ersten Bitte durch Andre vertreten ließ, werde auch die zweite nicht persönlich anzubringen gewagt haben. Im Uebrigen lenkt nun die Erzählung ganz in den Tenor der Urrelation ein. Bem. nur die vereinfachte Stellung des *εἰμι* und *μον* v. 6, das dem *ἐντί* conformirte *ιαθήτω* v. 7, die Hinzufügung des erläuternden *τασσόμενος* in v. 8, der fehlenden Objecte (*ταῦτα - αὐτόν - αὐτῷ*), sowie das näher bestimmende *στραφεῖς - ὄχλῳ* in v. 9; wogegen bei Mth. nur das *μόνον* (wie 5, 47) und das *αἰών* (wie 5, 26) zugesetzt sein

dürfte. Gewiß aber sollte das οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ bei Luc. das Lob des Heiden noch stärker hervorheben.

(V. 11.) Hier hat nun der Evangelist ein Wort Jesu eingefügt, welches nach Luc. 13, 28. 29 den Schluß der eben noch von ihm in der Bergrede benutzten Rede Jesu (Vgl. 7, 13. 14. 22. 23) bildete. Die Thatsache, daß Jesus bei einem Heiden Glauben fand, wie er ihn noch bei keinem Israeliten gefunden, erinnerte von selbst an diese Drohwissagung Jesu, die er um so lieber schon hier einfügte, als es ja einer der Grundgedanken seines Evangeliums war, daß das für Israel bestimmte und ihm gebrachte Gottesreich von dem Volk der Verheißung durch seine Schuld verschert sei. Wie schon in der Vorgeschichte die Heiden von fern kommen, um dem Messiaskinde zu huldigen, während der König Israels es blutig verfolgt, so kommen hier die Heiden von fern, um an der Seligkeit des (vollendeten) Gottesreichs Antheil zu nehmen, während die ursprünglichen Reichsangehörigen ausgeschlossen werden. Ich sage Euch aber, daß Viele von Aufgang und Niedergang her (Vgl. Jesaj. 45, 6) kommen werden und zu Tische liegen mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich. Die Freuden des Gastmahls sind das Symbol der Seligkeit, und daß sie mit den Erzvätern genossen werden, characterisirt sie zugleich als Theilnahme an dem höchsten Heil, das dem in seinen Vätern erwählten Volke bestimmt ist. Wenn man auf solche Aussprüche die Behauptung gegründet hat, daß Jesus ein irdisches Reich der Vollendung in Aussicht genommen, so übersieht man, daß er, der die Vorstellung von der Auferstehung als einer Wiedererweckung zum irdischen Leben so entschieden bekämpfte (Mrc. 12, 24. 25), nicht hier auf Erden Gastmähler mit den begrabenen Patriarchen verheissen konnte. (v. 12.) In dem echt hebr. gedachten οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας sind die, welche durch ihre Geburt in dem theokratischen Volke von vornherein zur Theilnahme an der vollendeten Theokratie bestimmt sind, als solche bezeichnet, welche zum engsten Familienkreise des theokratischen Hauswesens gehören und daher das nächste und vollste Anrecht auf seine Güter haben. Dennoch werden sie hinausgeworfen werden in die Finsterniß, die außerhalb ist (Vgl. Ex. 26, † LXX), d. h. nicht außerhalb des erleuchteten messianischen Speisesaals (Myr.), sondern außerhalb des Gottesreichs, das als Stätte des höchsten Heils nach alttestamentlicher Symbolik (Vgl. zu 4, 16) Stätte des Lichts ist. Grade dieser Wechsel der Symbole zeugt aufs Deutlichste für ihre lediglich bildliche Bedeutung. Dort wird sein das Heulen (2, 18) und das Zähneknirschen d. h. der Ausdruck des bittersten Schmerzes und ohnmächtiger Verzweiflung wird dort seine eigentliche Stelle haben (Bem. den Art.).

(V. 13.) Nach dieser Einschaltung nimmt der Evangelist den Faden der Quelle wieder auf, welche nach dem Worte Jesu an seine Begleiter noch eins an den Centurio berichtete: Gehe hin (8, 4); wie du geglaubt hast, so geschehe dir (γενήσῃτω, wie 6, 10). Dann schloß sie in dem ihr eignen Lapidarstil: Und geheilt ward der Knabe (v. 8) in jener Stunde, so daß sich die Erfüllung des Wortes Jesu, ähnlich wie 8, 3, sofort einstellte.

Während Mth. wegen seiner Anknüpfung an das dem Heiden gespendete Lob das Wort über die Theilnahme der Heiden am Gottesreich (Bem. das hinzugefügte πολλοί) mit einem wiederholten λέγω δὲ εἶναι, in dem noch Luc. 13, 27 nachklingt, voranstellen musste, wurden im ursprünglichen Zusammenhange der Rede die unbußfertigen Israeliten, welche auf ihre Angehörigkeit zu dem Volke des Messias pochen, von diesem hinweggewiesen (Luc. 13, 26, 27) und müssen nun vor der verschlossnen Thür des (vollendeten) Gottesreichs (v. 25) bleiben, wo nur die Stätte des Jammers und der Verzweiflung sein kann. Das Gefühl derselben, das wesentlich in dem Bewußtsein des auf ewig verscherzten Heiles beruht, muß aber in ihnen lebendig werden, wenn sie die Erzväter, von denen abstammend sie der Theilnahme an der Heilsvollendung sicher zu sein wähnten, zu dieser hingelangt sehen werden im Gottesreich, sich selbst aber als solche, die trotz ihrer Bestimmung (oder ideellen Angehörigkeit) zu diesem Reich dennoch aus ihm hinausgeworfen werden (v. 28). Die Jahrb. 1864, S. 127 bemerkte Schwierigkeit des ἐκβάλλεσθαι war in der Quelle gar nicht vorhanden, wenn die Reminiscenz an die zu spät kommenden Jungfrauen (v. 25) erst von Luc. eingemischt ist (Vgl. zu Mth. 7, 14), und die in ihm allerdings liegende Voraussetzung einer (ideellen) Zugehörigkeit zum Gottesreich hat Mth. durch das auch sonst von seiner Hand herrührende οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (13, 38) treffend erläutert. Nur drückt sich in dieser Fassung bereits die erst durch den Gang der Geschichte an die Hand gegebene Vorstellung aus, daß Israel im Großen und Ganzen das Heil nicht erlangt hat, während ursprünglich nur von den unbußfertigen Israeliten die Rede war. Im Zusammenhange mit v. 26 begreift sich auch erst ganz die Bedeutung, die in der Hinweisung auf die Erzväter liegt, wenn auch Mth. durch ihre Hinaufnahme in den Spruch von den Heiden, der in der Quelle natürlich erst folgte, ihr eine neue bedeutsame Beziehung abgewonnen hat. Wie die Hinzufügung der Propheten zu den Erzvätern Luc. v. 28, und des Nordens und Südens zu Ost und West v. 29, so wird die von der Hand des Mth. 22, 13. 25, 30 wiederkehrende Formel εἰς τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον Mth. 8, 12 ein Zusatz des Evang. sein. Daß Luc., ähnlich wie 6, 40. 45, noch einen (nach seiner Deutung) verwandten Spruch der apostol. Quelle (v. 30 = Mth. 20, 16) anknüpft, kann natürlich nicht beweisen, daß auch die vorige Spruchreihe seine Composition ist. -- Der Schluß der Erzählung vom Centurio musste bei Luc. (7, 10) natürlich ein ganz andrer werden, wenn der Vater nicht anwesend war, und soll doch ebenfalls nur die sofortige Genesung constatiren (Bem. das echt luc. ὑποστρέφειν, wie 4, 1, und zu ὑγιαίνειν 5, 31. 15, 27).

(V. 14.) Hatte sich die letzte Geschichte schon nach der Ankunft in Capharnaum ereignet, so lag nun nichts näher, als eine der Heilungen zu bringen, die Mrc. aus dem ersten Besuche Jesu in dieser Stadt erzählte. Die Heilung des Dämonischen hing aber mit den speziellen Umständen jenes Besuchs d. h. mit seinem ersten sabbathlichen Auftreten in der Synagoge zusammen, das der Evang. gewissermaßen schon 1, 23. 7, 28. 29 berücksichtigt hatte und an dessen Stelle eben die Bergrede getreten war; auch war sie ohnehin viel farbloser, als die berühmte Dämonenaustreibung, die er gleich im Folgenden als Beispiel einer solchen zu bringen vorhatte. So wählt er denn die eine neue Art von Kranken vorführende Fieberheilung Mrc. 1, 29 -- 31. Natürlich muß nun Alles fortfallen, was bei Mrc.

sich auf den Zusammenhang mit der Synagogenszene, sowie mit der Jüngerberufung bezieht (Vgl. Mrc., S. 66), und so berichtet er ganz einfach, freilich auch weniger anschaulich als sein Vorgänger, wie Jesus, in das Haus des Petrus (Vgl. 4, 18) gekommen, dessen Schwiegermutter bettlägrig (Bem. den Nachklang aus v. 6) sah und zwar fieberkrank. (v. 15.) So kurz er aber auch die Geschichte reproduziert, so unterlässt er doch nicht, freilich in beidem an Züge der Marcus-erzählung anknüpfend, die ursprünglich anders gemeint waren, hervorzuheben, daß die Heilung wie v. 3 durch Anrühren vermittelt war und daß die Genesene aufstand, um ihren Helfer zu bedienen: Und er rührte an ihre Hand, und es verlief sie das Fieber, und sie stand auf und diente ihm. Nun aber erhellt erst ganz, was grade diese Geschichte dem Evangelisten für seinen Zweck so dienlich erscheinen ließ. Aus Mrc. wissen wir, wie nach dem Schlusse des Sabbath die Einwohner der Stadt, welche durch die Dämonenaustreibung in der Synagoge einen so gewaltigen Eindruck von seiner Wundermacht bekommen hatten (1, 27), all ihre Kranken zu Jesu brachten, so daß er den ganzen Abend über mit Heilen beschäftigt blieb (Mrc. 1, 32 — 34). (v. 16.) Diese Schilderung konnte unser Evangelist trefflich benutzen, um zum Abschluß dieser ersten Erzählungsgruppe hervorzuheben, wie die hier mitgetheilten Einzelgeschichten nur Beispiele aus der umfassenden Heilthätigkeit Jesu waren, die er 4, 23. 24 als die zweite Seite seiner messianischen Wirksamkeit characterisirt hatte und die darum bereits in der Weissagung des Alten Testaments vorgesehen sein musste. Ohne sich daran zu stoßen, daß es in seinem Zusammenhange unbegreiflich bleibt, woher die Stadtbewohner grade die beste Tageszeit verstreichen lassen, berichtet er nach Mrc., wie man, als es Abend geworden, viele Dämonische zu ihm brachte (*πρὸς ἑνερχαν*, wie 4, 24); denn, wie in dem Gefühl, daß unter den bisher berichteten Heilungen grade die Kategorie noch nicht vorgekommen war, die bei Mrc. so besonders hervortrat, nennt er diese zuerst und lässt Jesum die Geister (Bem. den Nachklang von Mrc. 1, 23. 26. 27) und zwar, wie er nach 8, 8 hinzufügt, durch ein Wort austreiben. Dann erst erzählt er, wie Jesus auch überhaupt alle ihre Leidenden heilte, obwohl er gar nicht nach Mrc. v. 31 berichtet hatte, daß man auch solche zu ihm brachte, und obwohl aus dem Fortgang der Erzählung bei Mrc. 1, 37, sowie aus dem *πολλούς* v. 34 erhellt, daß die Tageszeit keineswegs zur Heilung Aller ausreichte (Vgl. Näheres über die Abhängigkeit des Evang. von Mrc. a. a. O. S. 67).

(V. 17.) Je mehr er aber diese Schilderung verallgemeinert hatte, um so passender kann er nun anknüpfen, wie Jesus diese Heilthätigkeit übte, damit auf diese Weise erfüllt werde, was gesprochen ist (Vgl. 2, 23) durch Jesaja den Propheten, wenn er 53, 4 sagt (Vgl. 4, 14): Er nahm unsre Schwachheiten weg und die Krankheiten trug er. Die Stelle ist ganz selbstständig nach dem Grundtext übersetzt, da der Evang. die LXX für den Sinn, den er ihr unterlegt, schlechterdings nicht brauchen konnte. Vergebens sucht man diesen Sinn der Prophetenstelle zu erpressen, indem man hier von dem Zusammenhange von

Sünde und Krankheit, von einem physischen Mit-Leiden Jesu, von einem Tragen des Zornes Gottes oder gar des Hasses des in seinem Wirkungskreise gestörten Satans redet. Der Evangelist fasst eben die Stelle rein nach ihrem Wortlaut und ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang auf, der deutlich genug auf die Sündenkrankheit hinweist, aber in keinem Fall konnte er die Heilthätigkeit Jesu als ein Hinnehmen und Tragen der Krankheiten (Myr.) qualificiren wollen, sondern offenbar nimmt er das *λαμβάνειν* (λαμβάνω), wie 5, 40, im Sinne von Wegnehmen. Dagegen scheint mir nicht wahrscheinlich, daß er auch das *βαστάζειν* im Sinne von Wegtragen (Vgl. Joh. 20, 15) fasste (deW. Bl.), da dies immer ein ungeschickter Ausdruck für die Entfernung der Krankheiten wäre und dem schriftgelehrten Verfasser nicht unbekannt sein konnte, daß *בָּצַע* dies nicht heißen kann. Seiner sinnvollen Umdeutung würde es vielmehr gut entsprechen, an die Last und Mühe zu denken (Vgl. 20, 12), die ihm die Krankheiten bereiteten, wenn er noch am späten Abende sich ihrer Heilung widmen musste.

b) Der Ausflug ans östliche Ufer.

8, 18 — 34.

(Vgl. Mrc. 4, 35 — 5, 20. Luc. 8, 22 — 39.)

V. 18: Ἰδὼν δὲ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐξέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.

v. 19: καὶ προσελθὼν εἰς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. v. 20: καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει που τὴν κεφαλὴν κλίνῃ. v. 21: ἔτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. v. 22: ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς.

V. 23: καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον, ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. v. 23: καὶ ἰδοὺ σεισμός μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσῃ, ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων· αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν. v. 25: καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα. v. 26: καὶ λέγει αὐτοῖς· τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; τότε ἐγερωθεὶς ἐπειτίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσῃ καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. v. 27: οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες· ποταπὸς ἐστὶν οὗτος, ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν;

(Luc. 9, 57: καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. v. 58: καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει που τὴν κεφαλὴν κλίνῃ. v. 59: εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι· ὁ δὲ εἶπεν· ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθόντι θάψαι τὸν πατέρα μου. v. 60: εἶπεν δὲ αὐτῷ· ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. v. 61. 62.)

V. 28: καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν, ἐπὶνήτησαν αὐτῷ δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης. v. 29: καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες· τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ Θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς; v. 30: ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη. v. 31: οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. v. 32: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημινοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. v. 33: οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον, καὶ ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων. v. 34: καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ἵνα μεταβῇ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.

V. 18: Das für Mtth. ungewöhnliche *οχλον* (B) ward ebenso leicht in *οχλους* (8) verwandelt, als *πολλους* (CL¹ Rept. Ti.) zugesetzt, dessen bei Mtth. unerhörte Stellung vor *οχλους* (14, 14 ist aus Mrc.) seine Unechtheit beweist. — v. 21: Die ohnehin nicht seltene Hinzufügung des *αυτου* (Vgl. 3, 7) ist nach *μαθηται* (CL¹ Rept.) sehr gewöhnlich. — v. 22: Zu der so häufigen Hinzufügung des *Ἰησους* zu *ο δε*, die hier durch v. 20 besonders nahe gelegt war, vgl. 3, 14. Allerdings fehlt es in 8 auch 13, 57. 26, 50, aber hier gehen it. cdd. mit ihm. — Das *ειπεν* (L¹ Rept.) ist nach v. 21 conformirt. — v. 23: Dafs der Art. grade von *πλοισιν* so auffallend schwankt, hat seinen Grund darin, dafs in den ältesten Mjse. das *ΤΟ* vor *Η* häufig übersehen ward. Hier ist ein Grund der Hinzufügung nicht wohl denkbar, und der Art. wird darum mit 8L¹ Rept. Ti. gegen BCLm. festzuhalten sein. — v. 25: Rept. add. *οι μαθηται* (L¹) *αυτου* (C) — Vgl. zu 4, 23 — und das fehlende Object: *ημας* (L¹). — v. 27: Das erste *και* fehlt bei C (Lm) nur, weil es nicht verstanden. — Die Nachstellung des Objects (*υπαχ. αυτω* = C L¹ Rept.) ist bei den Emendatoren nicht selten. — v. 28: Zu *ελθοντι αυτω* (L¹ Rept.) vgl. 8, 1. — Das *Γερασσηνων* (Lm. nach Verss.) ist aus Mrc., zu *Γεργησητων* (L Rept.) vgl. zu Mrc. 5, 1. — v. 29: Das *Ἰησου* vor *υιε* (L¹ Rept.) ist aus den Parallelen, das *επιστηπον ημιν απελθειν* v. 31 (CL¹ Rept.) aus Luc. — v. 32: Das *εις την αγελην* τ. ζ. (L¹ Rept.), wie das *των χοιρων* nach *πασα η αγελη* (L Rept.) ist aus v. 31. — v. 34: Wie das *υπαντησιν* (8B Ti.), wird nach 25, 1 auch das *του Ιησ.* (8C Ti.) vorzuziehen sein und der Dat. (BL¹ Rept.) aus v. 28 eingekommen. Dagegen mufs das *ινα* (B Lm.) ursprünglich sein, da das *οπως* aus v. 17 herrührt (wie 12, 17 ohne Zweifel aus v. 14). Sonst schwankt *ινα* und *οπως* nirgends, nach *παρακαλειν* steht 14, 36 *ινα*, und das *οπως* entspricht seinem sonstigen Gebrauche im Unterschiede von *ινα* (Vgl. zu 2, 8) nicht.

(V. 18.) War der Evangelist schon am Schlusse der letzten Einzelerzählung durch Marc. auf die Dämonenaustreibungen Jesu geführt, so lag es nahe, nun die farbenreichste derartige Geschichte zu bringen, welche die älteste Quelle ihm darbot. In ihr nun spielte dieselbe bereits auf dem östlichen Ufer und war verbunden mit der Erzählung vom Seesturm (Vgl. Mrc., S. 165), ja es mufs schon dort die Verhandlung Jesu mit zwei Männern, die zu den merkwürdigen Aussprüchen über sein Berufsleben und über die Jüngerpflicht Anlaß gab, bei Gelegenheit der Abfahrt erzählt gewesen sein, da wohl namentlich um ihretwillen die Quelle so ausführlich auf dieselbe einging, und da für unsern Evangelisten, dem es hier nur auf die Heilwunder ankam, kein Grund vorlag, sie in den Marcustext einzuschalten (Vgl. Jahrb. 1865, S. 344). So gestaltet sich die jetzt zu erzählende Heilungsgeschichte mit dem, was ihr voranging, zu einer selbstständigen zweiten Erzählungsgruppe.

Schon nach Mrc. 1, 35 — 39 musste sich Jesus dem immer wachsenden Andrang der Hülfesuchenden in Capharnaum entziehen. Was aber dort erst am folgenden Morgen geschah, verlegt unser Evangelist auf denselben Abend, weil die sofort anzuknüpfende Erzählung schon in der Quelle Jesum von des Tages Last und Mühe (Vgl. v. 17) ermüdet zeigte (v. 24). Offenbar denkt also Mth. nach v. 16 immer neue Hülfesuchende herzuströmen, so daß er zuletzt sich von einer Volksmenge umgeben sieht und, da seine Kraft erschöpft ist, den Befehl zur Abfahrt auf das jenseitige Ufer ertheilt.¹⁾ (v. 19.) Da trat Einer herzu, ein Schriftgelehrter, und sprach zu ihm: Meister, ich will dir folgen, wo irgend du hingehst. Es ist willkürlich, das εἰς im Sinne von εἰς zu nehmen (Vgl. noch Bl.), da es offenbar gewählt ist, weil der Verf. bereits das Auftreten eines Andern, der ebenfalls noch vor der Abreise mit Jesu zu reden hatte (v. 21), ins Auge fasst. Natürlich muß der Schriftgelehrte bereits Jesum öfter gehört haben, da er ihn als Lehrer (διδάσκαλε) anerkennt, was namentlich bei einem der zünftigen Volkslehrer schon viel sagen will, und insofern kann man ihn zu den μαθηταί im weiteren Sinne rechnen (Myr.). Aber absichtlich bezeichnet ihn der Evangelist noch nicht als solchen, da er selbst sichtlich seine Jüngerschaft davon abhängig machen will, ob Jesus ihn in seine ständige Begleitung aufnimmt. Denn nur davon, und nicht von der einzelnen Reise, die Jesus antritt (Fr.), kann das ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ verstanden werden. Während aber bei dem gewöhnlichen Umherziehen Jesu (4, 23) es natürlich jedem freistand, ob er mit so vielen andern ihm nachfolgen wollte, musste es sich jetzt, wo Jesus eine weitere Reise antrat, deren Ziel und Umfang noch niemand kannte, entscheiden, ob er das Anerbieten des Schriftgelehrten annehmen wollte oder nicht. Wir sehen daraus, daß damals, als Jesus diese Reise antrat, der Kreis seiner ständigen Begleiter noch nicht geschlossen war, wie es nachmals (Mrc. 3, 14) geschah. (v. 20.) Und es sagt zu ihm Jesus: Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels (Vgl. 6, 26) Stätten, wo sie nisten (Vgl. 13, 32), aber der Menschensohn hat nicht, wo er das (sein) Haupt hinlege. Seltsamer Weise hat man hierin eine Hinweisung auf seine menschliche Niedrigkeit, oder gar darauf gefunden, daß er nichts Menschliches sich fremd achte. Wenn schon die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels ihre Wohnstätten haben, so haben sie doch die Menschenkinder erst recht. Aber grade der Menschensohn d. h. der Einzigartige unter den Menschenkindern (Vgl. Mrc., S. 84), von dem der Schriftgelehrte wissen musste, daß

1) Die Motivirung erinnert sprachlich an 5, 1; doch muss dem Evangelisten bei dem seiner Schreibweise fast ganz fremdartigen ὄχλον περὶ αὐτόν eine Stelle wie Mrc. 3, 32 vorgeschwebt haben, und wirklich war Jesus auch nach Mrc. 4, 1 (und schon in der ältesten Quelle, vgl. Luc. 8, 4 und dazu Jhrb. 1864, S. 89) von einem solchen ὄχλος umgeben, als er an einem Abend den Befehl zur Ueberfahrt gab (Mrc. 4, 35). Von einem solchen Befehl muß schon die Quelle berichtet haben, da an ihn die in ihr folgende Bitte (v. 19) anknüpft (Vgl. zu ἀπελθεῖν εἰς 5, 30 in der Quelle). Wenn der Befehl ertheilt wird, erhellt direct nicht; aber in der Quelle war Jesus von vorn herein (Vgl. 5, 1) von Jüngern (im weiteren Sinne) umgeben, und hier ist offenbar an die gedacht, welche Jesus bereits in seine bleibende Begleitung berufen hatte (4, 19. 21. Vgl. zu 5, 1).

Jehova einen solchen senden wollte, um alle seine Verheißungen zu erfüllen, ist durch seinen eigenthümlichen Beruf darauf angewiesen, keine Heimath und keinen festen Wohnsitz zu haben. Gewiß war das Wort zunächst durch die Situation veranlasst, wo Jesus in die unwirthlichen Gegenden des Ostufers reisen will, ohne zu wissen, ob und welche Aufnahme er dort finden wird. Aber es hätte nicht so allgemein gesprochen werden können, wenn Jesus wirklich, wie unser Evangelist meint (4, 13), in Capharnaum seinen festen Wohnsitz gehabt hätte. Hier nun sollte es den Schriftgelehrten, der wohl höhere Ansprüche an das Leben zu machen gewohnt war, daran erinnern, wie sein Berufsleben, welches seine stetigen Begleiter theilen mnssten, ein unstetes Wanderleben sei, das jede Behaglichkeit häuslichen Stilllebens entbehren müsse. Und so sehr kam es der Quelle ausschließlich auf dies Wort Jesu an, daß sie wenigstens nicht mit einer Silbe andeutet, ob sich der Schriftgelehrte dadurch abschrecken liefs oder nicht. Nur indirect könnte man eine solche Andeutung in unserm Texte insofern finden, als der Andere, der v. 21 auftritt, mit ihm in eine Kategorie gestellt und damit vorausgesetzt wird, daß er, wie dieser, nach dem keineswegs ablehnenden Worte Jesu sein Jünger im engeren Sinne geworden sei.

(V. 21.) Läge diese Andeutung vor, dann würde es unnöthig werden, an den freieren Gebrauch von *ἄλλος* zu denken, wonach dasselbe nur die beiden, die mit Jesu verhandeln, als solche in eine Kategorie stellt und der abhängige Genit. sich lediglich auf die mit ihm bezeichnete Einzelperson bezieht (Bl.: ein Andrer und zwar einer von den Jüngern). Jedenfalls nemlich war es nicht ein Anhänger Jesu im weiteren Sinne (wie es gewissermaßen auch schon der Schriftgelehrte bei der v. 19 ausgesprochenen Bitte war), sondern ein bereits zur ständigen Begleitung Jesu Berufener, welcher zu ihm sprach: Herr (7, 22), erlaube, daß ich zuerst hingehe und meinen Vater begrabe. Denn diese Bitte setzt ja ohne Zweifel voraus, daß Jesus seine Mitreise erwartete, oder vielmehr, daß er als selbstverständlich annimmt, sie werde erwartet werden.¹⁾ Er fühlt sich also durch den Befehl zur Abfahrt (v. 18) gebunden, wenn nicht Jesus ausdrücklich ihm gestattet, zuvor (Vgl. 5, 24) fortzugehen, so daß er entweder die Abreise aufgeschoben wünscht oder eine Anweisung verlangt, wo er nach Erfüllung seiner Kindespflicht Jesum treffen und sich ihm wieder anschließen könne. Er will nemlich seinen Vater begraben, was jedenfalls bald gethan war, da er ja die Verunreinigung an der Leiche (Bl. nach Num. 19, 11—22) vermeiden konnte und von der siebentägigen Todtentrauer (Keim), die ihn an der Mitreise auch gar nicht verhinderte, nicht die Rede ist. (v. 22.) Jesus aber sagt zu ihm: Folge mir und laß (Vgl. 3, 15. 7, 4) die Todten begraben ihre eigenen Todten. Er gewährt also die Bitte nicht, weil er den Jünger früh daran gewöhnen will, die Pflicht

1) Es ist darum durchaus möglich, daß es Philippus war (wie Clem. Strom. III, 4 angiebt), obwohl wir freilich nicht wissen können, wie viel Grund diese Ueberlieferung hat. Gar keinen Grund haben aber die Combinationen Neuerer (Hilg.: Bartholomaeus und Philippus, Lange: Judas Ischarioth und Thomas, Keim: Thomas und Simon Zelotes).

gegen ihn über die natürliche Pietätspflicht zu stellen. Man darf den Ernst und die Strenge dieser Forderung nicht dadurch abschwächen wollen, daß den Juden nach Gesetz und Sitte die Pflicht der Bestattung nicht als allgemeine Pietätspflicht galt (Bl.); der Wunsch des Jüngers war natürlich genug, es müsste denn sein, daß sich dahinter nur die Scheu vor der unbehaglichen Reise ins Ungewisse versteckte, und wir wissen nicht, welche spezielle Gründe Jesus hatte, ihn zu versagen. Aber grade als lebendige Illustration zu Mth. 10, 37 hat die Ueberlieferung diese Entscheidung aufbewahrt und das Wort, welches zeigt, wie viel es kostete, ein Jünger Jesu zu bleiben, dem andren angereicht, welches lehrt, wie viel man aufgeben muß, um ein Jünger Jesu zu werden, selbst wenn der Vorfall sich zeitlich nicht grade unmittelbar dem vorigen angeschlossen haben sollte. Meinte die originelle Begründung freilich, man solle die Todten sich untereinander begraben lassen (Fr.), so wäre sie nicht paradox, sondern bloß sinnlos; aber es entspricht ganz der Weise Jesu, das Wort einmal im eigentlichen Sinne zu nehmen, und einmal in dem höheren, wonach die, welche ohnehin des höheren Lebens entbehren, wie es der Jünger in der Gemeinschaft Jesu gefunden, und darum auch seine höheren Pflichten nicht kennen, die Pflicht an den Todten vollziehen können, die ihnen um so mehr zufällt, je mehr dieselben als Ihresgleichen ihnen angehören (*ἐαυτῶν*).

Luc. versetzt diese Sprüche an den Anfang des sogen. Reiseberichts, also nach dem definitiven Aufbruch von Galilaea. In diese Zeit können sie aber gar nicht gehören, wie God. will, weil der erste den Kreis der ständigen Begleiter Jesu noch nicht abgeschlossen zeigt, und der zweite voraussetzt, daß die bereits Berufenen sich noch nicht gewöhnt haben, Alles ihrer Pflicht in der Gemeinschaft Jesu hintanzusetzen. Während der erste ausdrücklich aus der Situation bei Mth. seine spezielle Färbung entlehnt, passt die zweite Bitte beim definitiven Abschied von Galilaea schon darum nicht, weil sie voraussetzt, daß der Bittende sich leicht der Reisegesellschaft wieder anschließen konnte. Wohl aber begreift sich leicht, wie Lucas, der die Geschichte dieses Ausflugs im Zusammenhange des Mrc. und daher nach ihm ohne diese Sprüche gebracht hatte, sie, die sich um das Mitreisen mit Jesu drehen, an die Spitze des Abschnitts stellte, der das Reiseleben Jesu schildern soll, zumal sich der Spruch von seiner Obdachlosigkeit trefflich an 9, 52 — 56 anschließen schien, wo ein samaritanischer Flecken Jesu die Aufnahme verweigert hatte und er also von Flecken zu Flecken ziehen mußte, um ein Obdach zu finden (Bem. das an *ἐπορεύθησαν* v. 56 sich anschließende *καὶ πορευομένων αὐτῶν* v. 57 und das *ἐν τῇ ὁδῷ*, das ausdrücklich hervorheben soll, wie Jesus sich unterwegs befand, als der erste ihm seine Begleitung antrug). Daß der erste ein Schriftgelehrter war, ward, da diese sonst zu den ausgesprochenen Gegnern Jesu gehörten, eher von Luc. als auffällig weggelassen (Bem. auch die Weglassung des *διδάσκαλε* und das lucan. *τις - πρὸς αὐτόν*), als von Mth. zugesetzt, der wohl nur das ihm so geläufige *προσελθόν*, wie v. 2, hinzufügte, dagegen wird das monotone viermalige *εἶπεν* des Lucas der Quelle angehören (Vgl. zu 4, 3 — 10). In v. 59 klingt noch das *ἔτερος* der Quelle nach, das dort, wie 6, 24, dem *εἰς* entsprach, dagegen dürfte das *τῶν μαθητῶν* von der Hand des Evangelisten herrühren, zumal wenn unsre Vermuthung richtig und es einen bestän-

digen Begleiter Jesu bezeichnet, wie stets im 1. Evang. Dagegen zeigt sich hier ganz klar, daß die Bitte desselben, zuerst wegzugehen (Bem. die feinere partizipielle Wendung) nicht mitten auf der Reise (*ἐν τῇ ὁδῷ*) geschehen sein kann, weshalb der Evangelist die Aufforderung zur Nachfolge voraus schickt, die doch nur aus dem *ἀκολουθεῖ μοι* (Mth. v. 20) gebildet ist und die freilich die ganze Situation wesentlich ändert. Dafür fügt er denn noch v. 60 einen ausdrücklichen Auftrag hinzu, durch den erst die harte Verleugnung der Pietätspflicht hinlänglich motivirt schien und bei der er offenbar bereits die folgende Aussendung der Jünger (10, 1 — 9) im Auge hat. Wenn nun Lucas noch einen dritten ähnlichen Anspruch aus der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung hinzufügt (Vgl. den ähnlichen Fall 6, 34. 11, 12), so wird derselbe schwerlich in der Quelle (Holtzm.) gestanden haben, da ja seine Einführung v. 61 sichtlich aus v. 57. 59 combinirt ist (Bem. noch das *ἀποτάσσεται*, wie Act. 18, 18. 21, und zu der echt lucanischen Constr. 11, 13. 16, 26. Act. 2, 39).

(V. 23.) Während nun die Quelle einfach bemerkte, daß Jesus einstieg in ein Fahrzeug und seine Jünger (Vgl. Luc. 8, 22 und dazu Mrc., S. 167. Anm.), die hier erwähnt werden mussten, weil sie in der folgenden Geschichte in Betracht kommen, und bei denen natürlich an die ihm enger verbundenen unter den *μαθηταί* gedacht war, bildet unser Evangelist einen Uebergang, ganz ähnlich wie 8, 1. 5, nur daß hier neben dem Dat. des Part. die Abundanz des zweiten *αὐτῷ* noch stärker hervortritt. Das durch den Art. bestimmte Schiff ist nun das in Folge seines Befehls (v. 18) inzwischen in Bereitschaft gesetzte, und die Nachfolge der Jünger wird um so mehr ausdrücklich hervorgehoben, als einer dieselbe soeben angeboten (v. 19), ein anderer um Aufschub gebeten hatte (v. 21). Dann lenkt der Evangelist v. 24 wohl völlig in den Tenor der Urrelation zurück: Und siehe, ein großer Aufruhr (*ῥέσση*, vgl. Jerem. 23, 19 LXX) entstand in dem See, so daß das Fahrzeug bedeckt ward von den Wellen, indem sie über ihm zusammenschlugen. Er aber schlief. (v. 25.) Und herzugetreten (zu dem *προσελθόντες* des Evg. vgl. S. 46) weckten sie ihn und sprachen: Herr, rette, wir verderben. Die ausdrückliche Bitte um Rettung, von der die Parallelen nichts wissen, erscheint als Zusatz des Evangelisten, dem auch das *σῶσον* 14, 30 angehört. Es ist sehr charakteristisch, daß nach der Urrelation sie bloß mit dem Aufschrei der Todesangst den Meister wecken, ohne daß sie wagen von ihm Rettung zu hoffen. (v. 26.) Diesem Zusatz entspricht denn auch das *δολοπίστοι* in der Antwort Jesu, das allerdings nothwendig war, wenn die Jünger um Rettung gebeten, also eine solche ihm doch zugetraut hatten, und nur ihr Glaube nicht stark genug gewesen war, sie dessen von vornherein gewiß zu machen, daß sie in der Gemeinschaft Jesu nicht verderben könnten. In der Quelle fragte er nur (zu dem *λέγει* des Evng. vgl. v. 20. 22), warum sie furchtsam seien, und diese Worte, mitten im Toben der Elemente gesprochen, zeigen seine unwandelbare Zuversicht auf den Schutz Gottes, kraft derer es ihm gewiß ist, daß das Wetter gefahrlos vorübergehen werde. Solche Zuversicht aber rechtfertigte dort Gott sofort, indem eine große Stille nach dem Sturm eintrat, also wirklich die drohende Gefahr

spurlos vorüberzog.¹⁾ (v. 27.) Dann schloß sie mit der Bemerkung, daß die Leute sich verwunderten, sprechend: Was ist dieser für einer (Vgl. Mrc. 13, 1), weil auch selbst die Winde (Vgl. 7, 25. 27 in der Quelle) und das Meer ihm gehorchen! So begründen die Leute selbst den Ausdruck ihrer Verwunderung, weshalb kein Grund ist, das *οτι* = daß zu nehmen (deW. Bl.). Dabei kann natürlich nicht an Schiffsleute gedacht sein, weder mit Einschluß (Bl.), noch mit Ausschuß der Jünger (Myr.), die ja nach v. 23 ausdrücklich allein mit Jesu eingestiegen sind, und ohnehin wissen, was sie von Jesu zu halten haben, sondern nur die Leute, die davon hörten (Fr.). Ihnen schien der, dessen glaubenskühnes Wort sich so unmittelbar bewährt hatte, selbst den Winden und dem Meere Stille geboten zu haben.

(V. 28.) Während die Quelle nur erwähnte, daß Jesus in das jenseitige Land kam, wohin er überzufahren befohlen hatte (v. 18), bestimmt der Evangelist nach einer Reminiscenz an die Darstellung bei Mrc. die Gegend genauer, nur nennt er nicht, wie dieser, den jedenfalls unbedeutenden und seinen Lesern unbekannten Ort Gerasa, sondern die bekannte Hauptstadt Peräas Gadara, zu deren Gebiet im weiteren Sinne ja jedenfalls jene Gegend gehörte. Dabei übersieht er freilich, daß Mrc. offenbar das Gebiet der in der Quelle (8, 33) nachher erwähnten Stadt bezeichnen will, die jedenfalls dem Landungsplatze ganz nahe lag, und daß daran auch seine Leser zunächst denken mußten, so daß diese Bezeichnung immer den der Oertlichkeit weniger Kundigen irre führen konnte (Vgl. den ganz ähnlichen Fall 3, 1). Die Quelle erzählte nach Mrc. nur von Einem Dämonischen; denn die von Keim (II, S. 458) erneute Behauptung, daß die Verwandlung der Zweiheit in die Einheit das Grausige der Geschichte steigern solle, ist doch völlig grundlos. Nicht weniger sinnlos ist freilich der bei den Kritikern so beliebt gewordene Einfall, daß unser Evangelist, der bereits wiederholt von der Heilung vieler Dämonischen erzählte (4, 24. 8, 16), um keine derartige Heilung verloren gehen zu lassen, hier den bei Mrc. 1, 23 — 27 übergangenen Dämonischen hinzuaddirt habe. Vielmehr läßt er Jesu zwei Dämonische begegnen, die aus den (dort befindlichen) Grabhöhlen hervorkommen, weil die apostolische Quelle nachher von einer Mehrheit der Dämonen redete. Er übersah dabei, wie dieselbe schon durch die Bezeichnung des Dämonischen darauf hindeutete, daß es nicht ein gewöhnlicher derart war, sondern einer, der von vielen Dämonen besessen

1) Es ist Mrc., S. 169 Anm. gezeigt worden, daß die Bedrohung des Sturms die einzige Vervollständigung ist, die der Evangelist aus seiner Erinnerung an die Marcusdarstellung der Urrelation meinte hinzufügen zu müssen. Denn das *τοτε* gehört dem Evangelisten an, das *ἐπιτιμῶν* ist ein Ausdruck des Mrc., der sich nur noch in Parallelen findet, das *ἐγερθεῖς* statt des *διεγερθεῖς* bei Mrc. ist nach v. 25 conformirt, wie der Plur. *ἀνέμου* nach v. 27, obwohl es nun im Sinne von *ἠγέρθη* v. 15 genommen werden muß, während doch *ἐγέρσει* v. 25 erwecken heißt, wie auch sonst in der Quelle (Vgl. 3, 9). Schon der Evangelist also verstand nicht mehr, wie die Leute (Bem. das in der Quelle so häufige, in der Bergrede allein 12 mal vorkommende *ἄρρωστοι*) in der bloßen Thatsache, daß unmittelbar auf das glaubensfeste Wort Jesu die Stille eintrat, einen Gehorsam der Elemente gegen Jesum erblicken konnten.

(Vgl. 12, 45), und dachte bei dem *χαλεπός* nur an einen besonders schlimmen, gefährlichen, weshalb er erläuternd hinzufügt, daß nicht irgend jemand vermochte jenes Weges vorüberzugehen, weil er die Wuthausbrüche des Rasenden fürchtete.¹⁾ (v. 29.) Im Folgenden dagegen haben wir wohl die im Wesentlichen trennende Urrelation. Und siehe, sie, d. h. die Dämonen, die aus dem Schwerbesessenen redeten, schrienen sprechend: Was ist uns und dir gemein (Vgl. Mrc. 1, 24, wo diese Darstellung schon benutzt und dazu a. a. O. S. 62), du Sohn Gottes? Du bist hierher gekommen (*ᾧδε*, wie *ἐκεῖ* 2, 22, vgl. Mrc. 11, 3) vorzeitig (Vgl. das analoge *ἐν καιρῷ* in der Quelle 24, 45), uns zu quälen (8, 6). Der zweite Satz ist keine Frage (Bl.), sondern ein Ausruf des Grausens. Die Dämonen wissen, daß ein Tag kommt, wo sie der Höllequal (Vgl. Luc. 16, 23. 28) überantwortet werden, und da sie in Jesu den Erwählten Gottes erkennen, der einst das Gericht halten wird (3, 12), so fürchten sie schon jetzt, wo jener Tag noch nicht gekommen, durch sein richterliches Machtwort in die Hölle verstofsen zu werden, und wollen darum nichts mit ihm zu thun haben. (v. 30.) Es war aber fern von ihnen eine Heerde von wilden Schweinen, weidend (Vgl. zur Stellung des Part. 8, 6). Schon aus weiter Ferne gewahren die Dämonen die unreinen Thiere, die ihnen wahlverwandt, und hoffen ihre Verbannung zur Hölle dadurch abwehren zu können (wie Luc. 8, 31 richtig erklärt), daß sie sich fortan mit dem Wohnsitz in ihnen begnügen wollen. (v. 31.) Darum baten sie (Vgl. v. 5) Jesum, in dessen Macht sie sich fühlen, sprechend: Wenn du uns austreibst, sende uns in die Schweineheerde. Von einer Befriedigung ihrer Lust am Wirken in den unreinen Thieren weiß die Uerzählung so wenig, wie von einer ausdrücklichen Erlaubniß Jesu, um die ja auch gar nicht gebeten war. (v. 32.) Denn er sprach zu ihnen: „Weichet“ (4, 10), d. h. er gebot ihnen einfach, auszufahren, und wenn sie nun, aus dem Besessenen gewichen, dennoch in die Schweine fuhren (*ἀπελθεῖν εἰς*, wie 5, 30. 8, 18), so zeigt grade das mit *καὶ ἰδοὺ* (Vgl. v. 29. 34) eingeführte neue Moment der Erzählung, wie wenig sie damit ihren Zweck erreichten, in ihnen eine sichere Zufluchtsstätte zu finden. Denn es stürmte die ganze Heerde den Abhang hinab in den See, und sie kamen um (Bem. den Uebergang aus dem Collect. in den Plur. wie v. 34) in den Wassern (Vgl. den Plur. *ἄνεμοι* v. 27).

1) Die Quelle bezeichnete also den Dämonischen (wohl *ἄθροπος δαιμονιζόμενος*, wie 9, 32) als einen schwer d. h. von vielen Dämonen Besessenen und hatte vielleicht das Adv. *χαλεπώς*, jedenfalls rührt das steigernde *λίαν*, wie 2, 16. 4, 8. 27, 14, von der Hand des Evangelisten her. Ebenso auch das *ἐσχατοί*, das die Prägnanz des *ὑπὸντησεν ἐκ* (er kam ihnen entgegen aus etc.) heben soll und die Umstellung des *ἐκ τῶν μηχανίων* veranlaßt hat, durch die nun das zusammengehörige *δαιμονιζόμεν. χαλεπ.* getrennt erscheint. Auch der Schlußsatz wird von dem Evangelisten herrühren, da die Quelle *ἰσχύειν* jedenfalls 5, 13 sehr anders braucht (Vgl. auch Luc. 13, 24. 14, 29. 30) und das *παρελθεῖν* nur im Sinne von Vergehen, während das *δὲ ἰδοὺ* (2, 12. 7, 13) die Hand des Evangelisten verräth (Näheres vgl. Mrc. S. 172. Anm.). Wie die Verdoppelung der Zahl die Verkürzung der Schilderung bei Mrc. oder gar die Weglassung des Gesprächs mit dem Rasenden veranlaßt haben soll (Vgl. Hltzm. Volkm.), ist schlechterdings nicht einzusehen, da beides ebensogut auf zwei gepaßt hätte, und somit bleibt es dabei, daß die angebliche Verkürzung der Marcuserzählung bei Mtth. von der Kritik noch nicht erklärt ist.

(v. 33.) Die Hirten (רועים, durch das substant. Part. gegeben, wie οἱ διώκοντες 5, 44) aber flohen, und, davongeeilt in (Vgl. v. 32) die Stadt, verkündigten sie Alles und insbesondere, wie wohl der Evangelist (Vgl. den analogen Ausdruck 21, 21) hinzufügt, das πάντα zunächst auf den sie speziell interessirenden Untergang ihrer Heerde beziehend, das mit den Dämonischen Geschehene. (v. 34.) Und siehe, die ganze Stadt (hyperbolisch, wie 3, 5) ging heraus Jesu entgegen (רָצָא לְקָרְאוֹ, vgl. Gen. 14, 17), und als sie ihn sahen, baten sie ihn, er möge (ἵνα, wie 4, 3, vgl. Mrc. 5, 10) sich entfernen (μεταβαίνειν, wie in der Quelle 17, 20. Luc. 10, 7) aus ihren Grenzen. Die Erzählung schloß in der Quelle damit, daß er, der Bitte der Städter willfahrend, wieder in das Fahrzeug einstieg und über den See setzte (Vgl. 9, 1 und dazu Mrc., S. 180. 83); denn nur darum war die Bitte der Städter erzählt, um zu erklären, wie der sichtlich beabsichtigte längere Ausflug (Vgl. v. 19. 21) ein so rasches Ende nahm.

e) Der Paralytische und das Zöllnergastmahl.

9, 1 — 17.

(Vgl. Mrc. 2, 1 — 22. Luc. 5, 17 — 39.)

V. 1: Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. v. 2: καὶ ἰδὼν προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· θάρσει τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. v. 3: καὶ ἰδὼν τινὲς τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ. v. 4: καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· ἵνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; v. 5: τί γὰρ ἐστὶν ἐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει. v. 6: ἵνα δὲ εἰδῇτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφίεναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἔγειρε ἄρὸν σου τὴν κλίνην καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου. v. 7: καὶ ἐγεγρεθὲς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. v. 8: ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.

v. 9: καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. v. 10: καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ἰδὼν πολλοὶ τελώναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνανέκριντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. v. 11: καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν; v. 12: ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν· οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. v. 13: πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν. οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

v. 14: τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες· διατί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν, οἱ δὲ μαθηταὶ σου οὐ νηστεύουσιν; v. 15: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν ἔφ' ὅσον

μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νόμιμος; ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νομιμὸς, καὶ τότε νηστεύσουσιν. v. 16: οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ὀφθαλμοῦ ἀγράφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἶρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. v. 17: οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκούς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε, ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολλύνται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς, καὶ ἀμφοτέροι συντηροῦνται.

V. 1: Wenn 8, 23 der Art. echt, so wird er es auch hier sein (CA Rept.) und ist in den ältesten Codd. entweder zufällig, wie dort, ausgefallen oder nach jener Stelle weggelassen. Daß hier auch NL ihn weggelassen, zeigt nur, daß die Weglassung dort kein einzelner Fehler von B, sondern dem ältesten Texte angehört und nur wie dort in NL, so hier in CA nach dem emendirten Texte restituirt ist. Will man ihn hier streichen (Ti), so muß dies auch 8, 23 geschehen, so daß B allein beidemal das Richtige hat. — **v. 2:** Für das *αἰνείται* (NB) spricht hier noch das *αἰνούνται* in D, das v. 5 auch N hat; das *αἰνούνται* (CA Rept.) ist aus Luc., wo keiner daran Anstoß genommen, ebenso das *σοὶ αἰμαρτιαί σου* hier (L Rept.), wovon D hier und A (Rept.) v. 5 nur das *σοὶ* statt *σου* aufgenommen. — **v. 3:** Wegen des *εἶπαν* (B) vgl. zu 2, 5. — **v. 4:** Wegen des *εἰδώς* (B. sah. syr.) vgl. zu Mrc. 12, 15. Hier ist das *ἰδὼν* (NCDL A Rept. Ti. Myr.) conform. nach v. 2 (Vgl. das *ἰδὼν* in v. 6: CDL und das *ἰδὼν* 12, 25: D). Rept. (L A) add. *υμεῖς*. — **v. 5:** Das *εγείρει* (B A) kann bloße Verschreibung sein (Vgl. 5, 18: *κρεα*: B). Dagegen ist das *εγείρε* v. 6 (Vgl. D: *καὶ εγείρε*) weder aus Mrc., wo der Ausdruck im Uebrigen zu ungleich, noch aus v. 5, wo B eben *εγείρει* schreibt, sondern das *εγερθεῖς* (NCL A Rept. Ti.) Conform. nach v. 7 zur Entfernung des Asyndetou. — **v. 8:** Die Rept. (CL A) hat statt des unverstandenen *εφοβήθησαν: ἐθαυμασάν* und schreibt v. 9 *Μαθαίον*, vgl. zu 1, 15. — Das *ἡκολούθει* (ND Ti.) könnte ebenso aus Luc. sein, wie der Aor. aus Mrc., oder eher nach dem Folgenden (*συνανέειντο*) conf., wie der Aor. nach *εἶδεν*, da *λέγει* dazwischen steht. Wahrscheinlich aber ist es bloß mechanische Wiederholung nach *ἡκολούθει*. — **v. 10:** Ti. läßt nach ND vers. das *καὶ* vor *ἰδοὺ* fort, aber sein Fehlen in N hängt wohl mit der Weglassung des *εγενετο αὐτοῦ* zusammen. — **v. 11:** Das *ελεγον* (NBCL Ti.) könnte nach *συνανέειντο* oder nach Mrc. conformirt sein, wahrscheinlicher aber ward der Aor. *εἶπον* (D A Rept.) dem *ἰδόντες* conform. (Vgl. D: 5, 2). — **v. 12:** Rept. add. *ἱησοῦς* (CL A, vgl. 3, 14) und *αὐτοῖς* (L A, vgl. 3, 16). — **v. 13:** Die Rept. hat die classische Maskulinarform *ελεον* (L A) statt des im N. T. herrschenden Neutr. und apostrophirt das *αὐτῶν*, wie v. 12, was im beglaubigten Text nur vor *ο*, *ος*, *οι*, *οις*, *οἷς*, *οἷς*, *οἷς*, *οἷς* geschieht (Vgl. v. 12, wo umgekehrt B nach v. 13 conform.). Das *εἰς μετὰνοίαν* (CL Rept.) ist aus Luc., wie das *πολλὰ* v. 14 (CDL A) Rem. an das *πύκνα* des Luc. — **v. 17:** Das *εἰ δε μή* (B) ist gewiß nicht aus Mrc., wo das folgende zu ungleich, sondern, wenn nicht echt, durch zufälligen Ausfall des *ΓΕ* vor *ΠΙΠ* — entstanden. Weit eher kann das *εἰ δε μήγε* aus Luc. sein, aus dem im Folgenden das *ἀπολούνται* (CL A Rept. Myr.), wie die Lesart von N und C (Lm.). Rept. nach min.: *ἀμφοτέρα*.

(V. 1.) Da schon die Quelle Jesum unmittelbar über den See zurückkehren liefs (S. 241), so hat unser Evangelist nur hinzuzufügen, daß er in seine eigne Stadt d. h. nach Capharnaum kam, wo er nach 4, 13 seinen Wohnsitz hatte. Es handelt sich also nicht um einen zweiten Besuch daselbst, wie Mrc. 2, 1, wo Jesus nach längerem Umherreisen (1, 39) wieder einmal dort einkehrt, sondern um seine Rückkehr in die Heimath nach dem 8, 18 unternommenen Ausfluge. Dort aber spielt nun die Geschichte vom Paralytischen, die dem Evangelisten hier durch seine beiden Quellen gleich nahe gelegt war.¹⁾ (v. 2.) Und siehe, man brachte

1) Hatte unser Evangelist an die Stelle der Rundreise bei Mrc., aus der dieser nur die von ihm bereits gebrachte Erzählung von dem Aussätzigen mittheilt (1, 35—45), die Expedition nach dem Ostufer mit der Gadarenergeschichte gesetzt, so lag ihm nun bei Mrc. zunächst die Heilung des Gichtbrüchigen in Capharnaum vor. Allein dieselbe scheint auch in der apostolischen Quelle unmittelbar nach der Rückkehr Jesu von jener Expedition auf den gewöhnlichen

zu ihm (Bem. das Imp., wie 8, 2) einen Paralytischen, auf einem Lager liegend. Und da Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Paralytischen: Sei getrost, Kind, vergeben werden dir (Bem. den voranstehenden Gen., wie 8, 3. 8 und gleich nachher 9, 5. 6) die Sünden. Schon die Wiederholung des *τῷ παραλυτικῷ* zeigt deutlich, daß das *αὐτῶν* nicht mit auf den Kranken geht (Myr.). Jesus sieht darin, daß sie den Kranken zu ihm bringen, ihre Zuversicht darauf, daß er ihm helfen könne, und um solchen Glaubens willen schreitet er zur Hülfe. Aber er will erst dem Kranken selbst die Hoffnung auf Genesung wecken; darum wendet er sich mit dem herzugewinnenden *τέκνον* an ihn und verkündigt ihm, daß ihm die Sünden vergeben werden, um deretwillen er sich offenbar von Gott mit Krankheit geschlagen weiß. (v. 3. 4.) Es ist ganz in der skizzenhaften Weise der Quelle, wenn dieselbe, einfach die Anwesenheit von Schriftgelehrten voraussetzend, das neue Moment der Erzählung in ihrer Weise einführt (Vgl. v. 2): Und siehe, Einige der Schriftgelehrten sprachen bei sich selbst (Vgl. 3, 9): Dieser lästert. Wie Jesus die Gesinnung des Kranken durchschaut, den die Ursache seiner Krankheit schwerer drückt, als diese selbst, so erkennt er auch die Gedanken der Schriftgelehrten (*εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν*, wie 12, 25 in derselben Quelle). Doch lautete nach den Parallelen die Frage wohl ursprünglich einfach: Warum (*τι*, wie 6, 28. 7, 3. 8, 26) stellt ihr Erwägungen an in Euren Herzen (Vgl. 5, 28)? Schon daß sie seine Worte bedenklich erwägen, wird als grundlos hingestellt. Erst der Evangelist erläutert das doppelsinnige *τι* durch *ἵνα τι γένηται*, vgl. 27, 46 von derselben Hand) und fügt *πονηρά* hinzu, indem er an den bösen Vorwurf der Lästerei denkt. Aber die Urrelation hat schwerlich diesen Gedanken als böse characterisiren wollen, da vom Standpunkt der Schriftgelehrten aus die Erklärung der Sündenvergebung wirklich ein lästerlicher Eingriff in das Majestätsrecht Gottes war und da Jesus sie nicht straft, sondern verständigend auf ihre Gedanken eingeht. (v. 5.) Denn er läßt seiner ersten Frage eine zweite folgen, die der Evangelist nun als Begründung seiner Verurtheilung derselben (*γάρ*) anknüpft: Was ist leichter, zu sagen „Vergeben werden dir die Sünden“ oder zu sagen „Stehe auf und wandle“? Offenbar ist beides gleich leicht, wenn es sich um ein bloßes Sagen handelt, gleich schwer, es mit Erfolg zu sagen, weil dazu eine göttliche Vollmacht gehört, nur daß man bei letzterem aus dem sichtbaren Erfolg erkennen kann, ob es in solcher Vollmacht gesprochen. (v. 6.) Darum will er sie auf diesem Wege des Thatbeweises zu der Erkenntniß führen, daß Vollmacht hat der Menschensohn, auf der Erde Sünde zu vergeben. Das *ἐπὶ τῆς γῆς* zu *ἐξουσίαν ἔχει* zu ziehen (Myr.), ist gegen die Wortstellung und trägt die ganz fremdartige Vorstellung einer vom Himmel mitgebrachten Voll-

Schauplatz seiner Wirksamkeit gestanden zu haben, da sich so am besten erklärt, warum sie Mrc. grade nach Capharnaum versetzt und warum Mth., der sie hier in seiner Hauptquelle unmittelbar vor sich hat, sie wörtlich nach derselben bringt, ohne irgend etwas von den Erweiterungen des Mrc. zu benutzen. Im Eingange wird er das *βεβλημένον*, wie 8, 14, und das *θάρσει* (Vgl. Mrc. 6, 50. 10, 49), wie 9, 22, hinzugefügt haben. Vgl. Mrc., S. 79. 80.

macht ein. Es steht absichtlich mit Nachdruck vor ἀφιέναι, weil die Sündenvergebung selbst natürlich im Himmel erfolgt und die Prärogative Gottes bleibt. Aber indem der Einzigartige unter den Menschenkindern (Vgl. 8, 20 und Mrc., S. 83. 84), der alle Segnungen der messianischen Zeit bringen soll, die Vollmacht empfängt, sie auf Erden zu verkündigen (v. 2), ist er es, der dort die Sünde vergiebt. Das λέγει (ursprünglich wohl εἶπεν, wie bei Luc., vgl. 8, 20. 22) τῷ παραλυτικῷ, dem der Evangelist sein τότε vorausschickt, wie 8, 26, ist keine Parenthese, und die Rede wird nicht (wie bei Mrc.) ununterbrochen fortgesetzt, sondern abgebrochen, um Jesum statt der Aussage, daß er seine Vollmacht zu dem einen Wort durch den Erfolg des gleichartigen andern beweisen wolle, sogleich den Thatbeweis antreten zu lassen. Darum spricht er zu dem Paralytischen: Stehe auf, hebe dein Lager auf und gehe hin (ἔπαγε, wie 8, 4) in dein Haus. (v. 7. 8.) Mit großem Nachdruck das ἔγειρε aufnehmend, berichtete die Quelle den überzeugenden Erfolg des Wortes: Und aufgestanden, ging er davon in (Vgl. 8, 32. 33) sein Haus. Wenn dann aber der Evangelist von den ὄχλοι redet, die dies zugesehen, obwohl solche in der Urrelation nirgends als anwesend erwähnt waren, so müssen ihm dieselben aus der erweiterten Darstellung des Marc. vorschweben, wo Jesus allerdings von einer Volksmasse umgeben ist (2, 4). In der Quelle dagegen hieß es lediglich: Und man fürchtete sich und man pries Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat. Dann braucht man auch nicht die Furcht in Staunen (deW.) und ehrfurchtsvollen Schauer (Bl.) zu verwandeln, oder aus dem ersten Erschrecken sich das Preisen allmählig entwickeln zu lassen (Myr.); denn der durchaus heterogene Eindruck wird eben von den ganz verschiedenen Personen berichtet sein, die bei der Sache theilhaftig waren. Die Schriftgelehrten, welche Jesum der Lästerung geziehen, ergriff natürlich Furcht, als er so seine göttliche Vollmacht ausgewiesen; die aber, welche im Vertrauen auf seine Wunderhilfe den Kranken zu Jesu gebracht hatten, priesen (Vgl. 6, 2) Gott, und zwar nicht, weil ihnen die Menschheit verherrlicht erschien (deW. Bl.), sondern weil in dem Menschensohn (v. 6) den Menschen eine Vollmacht verliehen war, welche ermöglichte, nicht nur die von ihnen erwartete leibliche Hilfe, sondern die höchste Gabe der Sündenvergebung zu spenden. Allerdings hatte sich Jesus als dem Einzigartigen unter den Menschenkindern diese Vollmacht zugesprochen; aber hier genügte ja, daß Einer unter ihnen den Beruf hatte, Allen dieses höchste Heil zu bringen.

(V. 9.) Sahen wir schon in dem Schluß der Erzählung, daß der Evangelist, obwohl er dieselbe ganz nach seiner Hauptquelle gegeben, doch auch die Darstellung des Mrc. im Auge hat, so erhält dies vollends daraus, daß er nun die Perikope vom Zöllnergastmahl, obwohl dieselbe doch mit dem Gesichtspunkt dieses Theiles, der die Heilthätigkeit Jesu illustriert, durchaus nichts zu thun hat, folgen läßt, lediglich weil dieselbe bei Mrc. folgt, ähnlich wie er 8, 19—27 nur aufgenommen hatte, weil seine andre Quelle dies mit der Gadarenergeschichte verbunden hatte. Obwohl aber bei Mrc. das Folgende keineswegs zeitlich mit dem

Vorigen verbunden war, wie in der apost. Quelle 8, 19 — 27 mit dem Folgenden, so mußte er diesen Abschnitt doch mit aufnehmen, da derselbe an die Berufungsgeschichte des Apostels anknüpfte, dessen Aufzeichnungen er in seiner Evangelien-schrift nur erneuerte und vervollständigte, und er diese jedenfalls vor 10, 1, wo der Kreis der Zwölf abgeschlossen erscheint, bringen mußte, also unsern Abschnitt nicht bis Cp. 12 aufsparen konnte, wo der Rest von Marc. 2 seine gute Stelle fand. Während nun Marc. die Zöllnerberufung mit ihren Folgen nur aus sachlichen Gründen hier anreihet (Vgl. Marc., S. 87. 89), nimmt unser Evangelist die schriftstellerische Folge der Ereignisse für die zeitliche und knüpft daher mit seinem *ἐκεῖθεν* (Vgl. 4, 21) beide unmittelbar zusammen. Er konnte dies, da bei ihm die vorige Geschichte nicht in einem Hause spielte, sondern auf der Straßse, wo dem eben zur Stadt Gekommenen die Krankenträger begegneten (v. 1. 2), und läßt nun Jesum, von der Stelle, wo diese Begegnung stattfand, weitergehend, zu der Zollstätte kommen, die er sich also in oder unmittelbar bei der Stadt denkt und bei der Jesus im Vorübergehen den Zöllner sitzen sieht. Das *παράγων ἐκεῖθεν* bildet also eine Prägnanz, da *παράγειν* nun einmal nicht „weitergehen“ (deW. Bl.) heißt. Unser Evangelist hat nicht anders gewußt, als daß der Zöllner, dessen Berufungsgeschichte er nun wörtlich nach Marc. mittheilt, der Apostel sei, welcher im Kreise der Zwölf den Namen *Ματθαῖος* führte (Marc. 3, 18), und ihn hier schon, ähnlich wie 4, 18. 8, 14 den Simon, bei seinem späteren Apostelnamen genannt (Vgl. zu *λεγόμενον* 1, 16. 4, 18), weil es ihm eben darauf ankam, seinen unter diesem Namen bekannten Hauptgewährsmann als einen zu bezeichnen, der schon hier in die bleibende Gemeinschaft Jesu berufen ward (zu der Einführung mit *ἀνθρώπων* vgl. Marc. S. 88). Jesus spricht zu ihm: „Folge mir“, und aufgestanden folgte er ihm. (v. 10.) Und so geschah es, daß, als Jesus, von dem neu berufenen Jünger gefolgt, nach Hause ging und dort zu Tische lag, viele Zöllner und Sünder d. h. übel berufene Leute, weil sie ihren früheren Genossen zum Jünger angenommen sahen, auch zu Jesu kamen und mit ihm und seinen Jüngern mit zu Tische lagen. Da unser Evangelist Jesum in Capharnaum wohnhaft denkt (4, 13), so versteht er den allerdings doppeldeutigen Ausdruck des Marc. dahin, daß das Gastmahl in seinem Hause stattfand und findet das neue Moment der Erzählung darin, daß er die zu ihm kommenden Zöllner und Sünder gastlich aufnimmt, wobei ihm wohl das *καλέσαι* aus Marc. 2, 17 vorschwebt.¹⁾

1) Bem., wie bei ihm das bedeutungsvolle *καὶ γίνεται κατακλίσθαι* Marc. 2, 15 (Vgl. Marc. S. 88) zu dem bloßen *καὶ* seiner andern Quelle (Vgl. 7, 28) mit dem folgenden gen. abs. der Zeitbestimmung (Vgl. 8, 1. 5) herabgesetzt wird, nach welchem nun das *καὶ ἰδοὺ*, wie er es liebt (1, 20. 2, 1. 13. 19), das neue Moment der Erzählung einführt. Wie das *καὶ ἐγένετο* dem vorhergehenden Aor., so ist das *ἀνακειμένον* dem folgenden *συναρέκειντο*, das nur noch 14, 9 in einer Marcusparallele vorkommt, conformirt (Bem., wie die Quelle 8, 11 *ἀνακλίσθαι* schrieb). Während er die Anwesenheit der Zöllner und Sünder ausdrücklich motivirt (*ἐλθόντες*), muß die Motivirung der Anwesenheit der Jünger (*ἦσαν γὰρ αὐτῷ*, vgl. Marc., S. 89) fortfallen, weil Jesus bei ihm schon überall von Jüngern umgeben erscheint (5, 1. 8, 21. 23). Bem., wie v. 11 unser Evangelist dem ungewöhnlichen Ausdruck bei Marc. einfach die Pharisäer substituirt, den indirecten Tadel in eine directe Frage verwandelt (*διὰ τί*,

(v. 11. 12.) Als das die Pharisäer sahen, sagten sie zu seinen Jüngern: Warum ißt mit den Zöllnern und Sündern euer Meister? Sie stoßen sich an seinem intimen Verkehr mit schlechter Gesellschaft, in der er sich nur verunreinigen und die er durch solche Condescendenz in ihrem Sündenleben nur bestärken kann. Da Jesus die Frage hört und sofort darauf antwortet und da er auch v. 14. 19 noch beim Mahle ist, so denkt der Evangelist nicht etwa, daß sie die Gesellschaft aus dem Hause Jesu heraustreten sahen (deW.), sondern er lässt sie dieselbe im Hause selbst sehen. Natürlich werden sie nicht selbst am Mahle theilgenommen haben, wenn sie die Tischgemeinschaft mit den dort Versammelten so anstößig fanden, aber der Evangelist setzt voraus, daß das Haus Jesu allerlei Leuten, Pharisäern und Zöllnern allezeit offen stand. Als er aber die Frage der Pharisäer hörte (Bem. das dem Evangelisten so beliebte $\acute{o} \delta\acute{\epsilon}$ statt $\kappa\alpha\iota$, vgl. 4, 20. 22), sprach er: Nicht bedürfen die Vollkräftigen eines Arztes, sondern die Leidenden. An dieses Wort aus Mrc., in welchem Jesus durch den Hinweis auf das Verhältniß des Arztes zu den Gesunden und den Kranken (Bem. die beiden dem Mrc. charakteristischen Ausdrücke) es rechtfertigte, wenn er sein Verhalten lediglich durch das Bedürfniß der Menschen bestimmen ließ, knüpft unser Evangelist aber noch eine directe Abweisung der tadelstüchtigen Pharisäer. (v. 13.) Gehet aber hin ($\piορευθέντες$, wie 2, 8) und lernet, was das ist (seinem Sinne nach d. h. bedeutet): Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Daß Jesus diesen Spruch aus Hos. 6, 6 (Vgl. LXX) gegen seine Tadler angewandt hatte, wußte der Evangelist aus der apostolischen Quelle (Vgl. zu 12, 7). Indem er ihn auch hier mit dem rabbinischen $\text{למנוח} \text{אין}$ dieselben zu näherem Nachdenken über diesen Schriftspruch fortweisen läßt, dessen Sinn sie noch gar nicht verstanden zu haben scheinen, entsteht diese merkwürdige Doublette. Der Spruch, der nach seinem gnomologischen Character die Barmherzigkeit und das Opfer in einen ausschliessenden Gegensatz stellt, faßt natürlich nur den Fall ins Auge, wo die Erfüllung des ceremonialen Gebotes, als dessen Höhepunkt das Opfer genannt wird, mit der barmherzigen Liebe in Conflict geräth. Das war hier der Fall. Verbot die Pflicht, sich vor jeder Verunreinigung zu hüten, die äußere Berührung mit den Sündern, so gebot die Liebespflicht Jesu, mit den Sündern umzugehen, um sie zu bessern, und da Gott in solchem Falle nicht die Erfüllung jener, sondern dieser Pflicht will, so würde jenes Schriftwort, recht verstanden, ihnen gezeigt haben, warum er mit den Sündern ißt. Jesus will also nicht den Pharisäern ihre Sünde aufdecken (Myr. deW.), sondern sein Verhalten rechtfertigen; denn sein wegweisendes Wort gilt ja nicht ihrer Uebertretung dieses Gottesworts, sondern ihrem mangelhaften Verständniß desselben, das sie zu dem unberechtigten Tadel seines Verhaltens veranlasst hat. Darum begründet auch das Schlusswort nicht, daß sie erst lernen müssen ihre Sünde zu erkennen, um zum Messiasreich eingeladen zu

das auch 13, 10. 17, 19 von seiner Hand herrührt) und das Subject durch $\acute{o} \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma \acute{\upsilon}\mu\omicron\nu$ ergänzt. Näheres vgl. Mrc., S. 92.

werden (Myr.) oder gar die dadurch empfohlene Menschenliebe (deW.), sondern daß sie nur aus dem recht verstandenen Gotteswort sein Verhalten recht verstehen lernen können. Denn nicht bin ich gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder. Weil ihn seine Berufspflicht grade an die Sünder weist, verlangt jenes Gotteswort von ihm barmherzige Liebe gegen sie und nicht peinliche Sorgfalt vor jeder Verunreinigung durch sie. So sinnig also der Evangelist diesen Spruch hier einzuflechten gewußt hat, so klar ist doch, daß derselbe die wie Bild und Deutung nothwendig zusammengehörigen Theile des Spruches Mrc. 2, 17 auseinanderreißt und daß die in ihm intendirte Rechtfertigung seiner Handlungsweise aus der Liebespflicht eine andre ist, als die hier ursprüngliche, welche auf seine Berufspflicht zurückgeht. Wenn Jesus sagt, daß diese ihn nicht an Gerechte weise, so involvirt das weder die Voraussetzung, daß es solche gebe, noch eine Anspielung auf die Pharisäer, die sich für solche halten (Vgl. Mrc., S. 91), sondern illustriert nur dem parabolischen Bilde entsprechend den Satz durch seinen Gegensatz.

(V. 14.) Auch die folgende Geschichte, die von Mrc. rein aus sachlichen Gründen angereicht ist, verbindet unser Evang. zeitlich unmittelbar mit der vorigen und läßt damals (τότε), als Jesus mit den Zöllnern zu Tische lag (v. 10), die Johannesjünger zu ihm kommen (Vgl. 5, 1, nur das Praes. nach Mrc.), sprechend: Warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht? Offenbar schien ihm die Frage dadurch veranlasst, daß damals, als Jesus mit den Zöllnern aß, grade einer der traditionellen Fasttage war; denn auf ein zwangloses Fasten der Jünger (Myr.) kann das οὐ νηστεύειν nicht gehen, sondern nur darauf, daß sie zu einer Zeit, wo alle Frommen im Lande nach altüblicher Sitte fasteten, dies sichtlich nicht thaten. Natürlich fragen sie nicht eigentlich nach dem Grunde ihres Fastens, sondern nur warum Jesu Jünger sich von der ihnen mit den tugendeifrigen Pharisäern (Vgl. 6, 16—18) gemeinsamen Fastensitte emancipiren. Aber der Grund der immer etwas seltsamen Ausdrucksweise ist einfach der, daß der Evang. auch hier einen doppeldeutigen Ausdruck des Mrc. so verstanden hat, als ob die Johannesjünger selbst die Frage anregten (Vgl. Mrc., S. 94), und daß er doch die Frage nach dem Grunde des Fastens derselben (Vgl. Mrc. 2, 18) nicht fallen lassen konnte, weil er ganz richtig v. 16. 17 als Antwort darauf bezieht. (v. 15.) In der sonst fast wörtlich aus Mrc. entlehnten Antwort Jesu hebt der Evang. gleich erläuternd hervor, daß die Söhne (Genossen, vgl. zu 8, 12) des Brautgemachs d. h. die Freunde des Bräutigams, die ihn ins Brautgemach geleiteten, unmöglich trauern können (während doch das Fasten der Ausdruck des Trauerns ist, vgl. 6, 16), so lange als bei ihnen ist der Bräutigam; daß erst dann, wenn die Tage kommen werden, wo hinweggerissen ist von ihnen (durch den Tod) der Bräutigam, sie fasten werden, weil sie dann Grund zum Trauern haben. So ist für seine Jünger jetzt Freudenzeit, und wenn sie deshalb nicht fasten können, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie nicht fasten werden, wenn ihnen der entrissen sein wird, dessen

Gemeinschaft ihnen jetzt alle Tage zu Fest- und Freudentagen macht. (Vgl. Näheres Mrc., S. 95. 96). (v. 16.) Sie aber (δέ) und die Pharisäer können es ihnen darin freilich nicht gleichthun, weil ihnen die Voraussetzungen dafür fehlen. Wollten sie sich trotzdem die freiere Fastensitte seiner Jünger aneignen, so wäre das so unzweckmäßig, als wenn man einen neuen Lappen auf ein altes Kleid flickt oder den neuen Wein in alte Schläuche gießt. Sie sind noch nicht Jünger Jesu geworden, darum können sie sich auch nicht ein einzelnes Stück aus der Lebensweise derselben aneignen, welche ganz und gar nur die Folge des Neuen ist, das sie in der Gemeinschaft Jesu gefunden. Die beiden Parabeln, in welchen Jesus diesen Gedanken ausführt, bringt der Evang. bis auf leichte stilische Aenderungen (Vgl. Mrc., S. 98) nach Mrc., nur begründet er den Satz, daß Niemand ein Flick, das aus einem ungewalkten, also ganz neuen Lappen besteht (gen. epexeg.), auf einem alten Kleide aufflickt (Bem. das dem Subst. verb. entsprechende Verb. mit ἐπί c. dat. statt des ἐπιράπτειν mit ἐπί c. Acc.), direct durch den Nachweis der verderblichen Folge solchen zweckwidrigen Verfahrens: Denn es nimmt seine Ergänzung (das, womit man es geflickt hat) vom Kleide fort und ein ärgerer Riß entsteht. Das αὐτοῦ geht nicht auf den Lappen, mit dem man es ausgebessert (deW. Bl.), sondern auf das alte Kleid, dessen Lücke durch denselben ausgefüllt werden sollte und von dem statt dessen noch (mehr) abgerissen wird. Eben weil auf dem Gegensatz des beabsichtigten πληροῦν und des bewirkten αἰρεῖν der ganze Nachweis der Zweckwidrigkeit ruht, fehlt das ohnehin selbstverständliche Object und die Ergänzung eines τι würde die Rede nur schwächen. (v. 17.) Im zweiten Gleichniß hat der Evang. den Eingang dem von ihm ergänzten Schlusse conform gebildet und das Verderben, das bei so zweckwidrigem Verfahren dem Weine droht, näher bezeichnet: Auch thut man nicht jungen Wein in alte Schläuche, sonst (εἰ δὲ μήγε, wie 6, 1) zerreißen die Schläuche (Bem. die mediale Wendung), und der Wein wird verschüttet und die Schläuche verderben; sondern man thut jungen Wein in neue Schläuche und so werden beide zusammenbewahrt. Der letzte Satz ist ein Zusatz des Evang., der den correcten Gegensatz bildet zu der zwiefachen verderblichen Folge, an der in diesem Gleichniß die Zweckwidrigkeit einer Verbindung des Neuen mit dem Alten illustriert wurde. Dennoch geht er über den Zweck des Gleichnisses hinaus, da er auf den positiven Gedanken führt, daß das neue Leben neuer Formen bedarf (Myr.). Das tert. comp. des Gleichnisses kann aber nur Eines sein und ist nach Wortlaut und Context (Vgl. Mrc., S. 97) die Unzweckmäßigkeit der freieren Fastenübung für die, welche doch noch auf dem alten Standpunkte (außerhalb des Gottesreichs und der Jüngerschaft Jesu) stehen bleiben (Vgl. 11, 11). Unser Evangelist hat übrigens diese Beziehung von v. 16. 17 nach der Art seiner Anknüpfung an v. 15 richtiger verstanden, als alle neueren Ausleger (Doch vgl., wenigstens hinsichtlich des v. 16, W. Beyschlag, die Gleichnisreden Jesu Mth. 9, 14—17, Mrc. 2, 18—22, Luc. 5, 33—39. Halle, 1875.).

d) Der Schluß des zweiten Tages.

9, 18 — 34.

(Vgl. Mrc. 5, 21 — 43. Luc. 8, 40 — 56.)

V. 18: Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς, ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσελθὼν προσ-
 ἐκύνει αὐτῷ λέγων· (οἱ) ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν, ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπί-
 θες τὴν χειρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται. v. 19: καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς
 ἠκολούθησεν αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. v. 20: καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἰμορροοῦσα
 δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὅπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ.
 v. 21: ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ· ἐὰν μόνον ἄψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, σωθήσομαι.
 v. 22: ὁ δὲ στραφείς καὶ ἰδὼν αὐτὴν εἶπεν· θάρσει θύγατερ, ἡ πίστις σου
 σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκεῖνης. v. 23: καὶ ἐλθὼν ὁ
 Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἄρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον
 θορυβοῦμενον ἔλεγεν· v. 24: ἀναχωρεῖτε· οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον ἀλλὰ
 καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. v. 25: ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, εἰσελθὼν
 ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον. v. 26: καὶ ἐξῆλθεν ἡ
 φῆμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν. ἐκεῖνην.

v. 27: καὶ παράγοντι ἐκείθεν τῷ Ἰησοῦ, ἠκολούθησαν αὐτῷ δύο τυφλοὶ
 κραζόντες καὶ λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ. v. 28: ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν
 οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεῦετε ὅτι
 δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναί, κύριε. v. 29: τότε ἤψατο τῶν
 ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. v. 30: καὶ
 ἠνεώχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί. καὶ ἐνεβριμήθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων·
 ὁρᾶτε μηδεὶς γινωσκέτω. v. 31: οἱ δὲ ἐξεληθόντες διεφῆμisan αὐτὸν ἐν ὅλῃ
 τῇ γῇ ἐκεῖνην.

v. 32: αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδοὺ
 προσήνεγκαν αὐτῷ (ἄνθρωπον) κωφὸν
 δαιμονιζόμενον. v. 33: καὶ ἐκβληθέν-
 τος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός.
 καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες· οὐδέ-
 ποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραὴλ. v. 34:
 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· ἐν τῷ ἄρχοντι
 τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

(Luc. 11, 14: καὶ ἦν ἐκβάλλων
 δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν·
 ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξεληθόν-
 τος ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύ-
 μασαν οἱ ὄχλοι· v. 15: τινὲς δὲ
 ἐξ αὐτῶν εἶπαν· ἐν Βεεζεβοὺλ
 τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει
 τὰ δαιμόνια.)

V. 18: Aus der Lesart des Vat. (εις προσελθ., vgl. it. codd. vg. Lm.) erklären sich
 am leichtesten die Varianten. Das unverständene εις ward in τις verwandelt (L) oder weg-
 gelassen (N), das εἰσελθων (CD Ti) ist aber nur Mißverständnis des εις ἐλθων (A), wo das
 προσ- nach εις weggefallen, wie 8, 2 nach προς. Rept. hat nach min. ἐλθων allein. — Das
 οἱ nach ND verss. mit Ti. zu streichen, ist mißlich, da es in beiden auch sonst fehlt, wo
 Ti. es nicht gewagt hat zu streichen (21, 16. 26, 72. 27, 47). Bei Mrc. ist der Ausdruck zu
 ungleich, als daß es aus ihm eingekommen sein könnte. — v. 19: Das ἠκολούθει (NCD Ti.)
 ist dem προσεκυρει v. 18 conformirt, vgl. zu 9, 9. — v. 22: Zu dem ο δε Ἰησοῦς (BCL
 Rept.) vgl. zu 3, 14, das Comp. επιστραφεῖς (CLT Rept., vgl. zu 1, 19) ist wohl aus Mrc.,
 wie das λέγει αὐτοῖς (CLT Rept.) v. 23. — v. 27: Das abundante αὐτῷ ist in BD ausgefal-
 len, wie 5, 1, das κραυγάζοντες (N) statt κραζόντες hat 15, 22 auch der emend. Text. Der
 Voc. υιε (NDL Rept.) steht statt des seltneren Nom. (Vgl. 1, 20). — v. 28: Die Stellung
 τουτο δυν. ποιησ. (B. Lm.) wird ursprünglich sein, da die Varr. nur verschiedene Versuche

sind, das Object mit seinem Verb. zu verbinden (Vgl. zu 3, 4). — **v. 30:** Für das *ἡνωχθ.* (BD) spricht noch C (*ἡνωχθ.*), vgl. zu 3, 16. Rept. hat statt der sonst nicht gebräuchlichen Passivform: *ἐνέβριμυσται* (CDL.f). — **v. 32:** Das *ἐνθρονον* kann schon im ältesten Text (8B) ausgefallen, aber auch im emendirten zugesetzt sein (Vgl. 13, 45). — **v. 33:** Rept. add. *οτι*.

(V. 18.) Da von 8, 14 an unser Evangelist theils aus Mrc. geschöpft hatte, theils in seiner Reihenfolge wenigstens durch Mrc. bedingt war, so wird er hier, wo er Mrc. völlig verläßt, weil er das Mrc. 2, 23 ff. folgende für den zweiten Haupttheil aufspart, zu seiner andern Quelle zurückgekehrt und in dieser also auf die in Capharnaum spielende Heilung des Hauptmannssohnes (8, 5—13) die Todtenerweckungsgeschichte gefolgt sein (Vgl. zu 11, 5). So erklärt sich am natürlichsten, weshalb er diese Geschichte, die eigentlich mehr als ein bloßes Heilwunder ist, wenn auch allerdings ein solches schon in der Urrelation in sie verflochten war (9, 20—22, vgl. Mrc., S. 182), hier mitten unter die Heilungsgeschichten einreihet. Indem er dieselbe aber auf den Tag verlegt, an welchem Jesus von der Expedition aufs Ostufer in seine Heimath zurückkehrte, und damit unmittelbar noch zwei Heilungsgeschichten verbindet (v. 27—34), bildet diese dreigliedrige Erzählungsgruppe nun den zweiten Theil der Beschreibung eines zweiten Tages in Capharnaum, welcher recht deutlich zeigt, wie unablässig Jesus dort von Hülfesuchenden beansprucht wurde. Er verknüpft nemlich die Erzählung zeitlich unmittelbar mit der vorigen; denn indem Jesus die eben mitgetheilten Worte zu ihnen d. h. den Johannesjüngern redete, siehe da fiel ein Oberster herzugetreten vor ihm nieder und sprach: Meine Tochter hat eben vollendet, aber gekommen lege deine Hand auf sie und sie wird leben. Den Ausdruck *ἄρχων* fassen die späteren Bearbeiter, in denen noch der Ausdruck der Quelle nachklingt (Mrc. 5, 22: *εἰς*, Luc. 8, 41: *ἄρχων*), von einem Synagogenvorsteher, und es ist kein Grund zu leugnen, daß ihn schon die Urrelation so verstand (Keim, II, S. 470), wenn ihn natürlich Josephus auch ebensogut von den galiläischen Stadtmagistraten brauchen kann. Das *ἄρτι* deutet wohl darauf hin, daß grade weil das Leben eben erst entflohen, der Vater noch auf Rettung zu hoffen wagt, wo sonst alle Hoffnung dahin wäre, und, wie Jesus 8, 3 durch Handberührung heilt, so setzt der Vater auch hier voraus, daß Jesus heilkräftig die Hand auflegen und dann das eben entflohene Leben zurückkehren werde.¹⁾ (v. 19.) Während

1) Die Freiheit, mit welcher der Evangelist die in seinen Quellen getrennten Erzählungen zeitlich aneinanderreihet, erklärt sich einfach daraus, daß es bei der Fülle der Heilwunder Jesu gar nicht mehr auszumitteln, auch von den Quellen selbst meist gar nicht angedeutet und jedenfalls in der Sache gleichgültig war, ob sie an diesem oder jenem Tage geschehen. In der Uebergangsformel klingt vielleicht eine Reminiscenz an Mrc. 5, 35 an, wo die Todesbotschaft allerdings kommt, während Jesus eben im Reden begriffen ist. Die Urrelation, der unser Evangelist folgt, begann nemlich in ihrer skizzenhaften Weise sofort mit der Todesbotschaft, und es ist der Kritik, welche auch hier den Mrc. für ursprünglich hält, noch nicht gelungen, einen auch nur irgend scheinbaren Grund für die Verkürzung der Erzählung in unserm Evangelium beizubringen; denn der Wegfall der zweiten Sendung ist ja natürlich nicht Folge, sondern Grund davon, daß die Erzählung gleich mit der Todesbotschaft beginnt, und wenn Jesus von Haus zu Haus geht (Vgl. Holtzm., S. 181), so ist das doch kein Grund, das Volksgedränge wegzulassen, das in den engen Stadtstraßen leicht größer sein konnte, als am Meeresufer. Der Eingang erinnert ganz an 8, 2 in derselben

nun die Quelle einfach voraussetzte, daß Jesus dem Vater folgte und weiter berichtete, was sich während des Hinweggehens zutrug (Luc. 8, 42: ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν, vgl. Mrc., S. 185), muß unser Evangelist, der Jesum noch beim Mahle sitzend denkt (Vgl. v. 10. 14), erzählen, wie derselbe aufstand (Vgl. 2, 13. 14) und ihm folgte sammt seinen Jüngern, die zwar in der Urrelation gar keine Rolle spielen, wohl aber bei Mrc., dessen ausführlichere Erzählung nach S. 250 Anm. dem Evangelisten wohl bekannt ist. (v. 20.) Dagegen folgt er auch bei dem nun eintretenden Zwischenfall ganz der einfachen Darstellung der Urrelation. Und siehe, ein Weib, das blutflüssig war zwölf Jahre lang, herzugetreten von hintenher (ὀπισθεν, wie 15, 23 in ders. Q.), rührte an die Quaste seines Obergewandes (ἀπτεσθαι c. gen. wie 8, 3, ἡμάτιον, wie 5, 40). Jesus trug also nach dem Gesetz (Num. 15, 38 ff.) die ציצית an den vier Zipfeln seines Obergewandes, welche den Israeliten an das Gesetz seines Gottes erinnern sollten. Der Art. bezeichnet die bestimmte Quaste, welche sie grade anfasste. (v. 21.) Die Erläuterung dieses Beginneus, das die älteste Quelle noch als hinlänglich verständlich voraussetzte, entnimmt unser Evangelist der Marcusdarstellung (Vgl. Mrc., S. 187). Sie sagte nemlich bei sich selbst (Bem. den Zus. zu dem ἔλεγεν des Mrc. nach 3, 9. 9, 3). Wenn ich nur (μόνον, wie 8, 8, hier zur Vereinfachung des Ausdrucks bei Mrc.) gerührt haben werde an sein Obergewand (Bem. die Herstellung des Sing. nach v. 20 statt des Plur. bei Mrc.), so werde ich gerettet werden sc. von der Krankheit, die mich sonst ins Verderben bringt. (v. 22.) Dann aber fährt er wieder mit der Urrelation fort, deren prägnante Kürze und durchsichtige Klarheit auf keine Weise sich als ein Excerpt der Marcusdarstellung begreifen läßt: Er aber, als er sich umgewandt (Vgl. 7, 6) und sie erblickt hatte, sprach, offenbar (wie 9, 2. 4) ihre Gedanken errathend: Sei getrost, Tochter (Vgl. das τέκνον, wie 9, 2, und das, wie dort, vom Evang. hinzugefügte θάρσει, von dem die Parallelen nichts wissen), dein Glaube hat dich gerettet. Das Perf. bezeichnet nicht das sofort und unmittelbar Eintretende wie etwas bereits Stattfindendes (Myr.), sondern setzt wirklich voraus, daß die Errettung ideeller Weise d. h. die Gewißheit derselben eingetreten war und zwar als dauernde Gewißheit, sobald ihr Glaube, wie sehr auch durch abergläubische Vorstellungen verunreinigt, sich an den großen Helfer wandte. Aber die Hülfe selbst ließ die Quelle erst eintreten, nachdem Jesus ihrem Glauben die Gewährung ihres Verlangens zugesagt hatte. Denn wenn auch die Stunde, von der sie die thatsächliche Errettung d. h. die Heilung datirte (Vgl. 8, 13), natürlich dieselbe war, in der das Weib ihn berührte und Jesus dies Wort sprach, so fügte die Urrelation doch ausdrücklich erst nach demselben hinzu: Und gerettet ward das Weib von jener Stunde an.

Quelle, und wie dort hat wohl der Evangelist sein προσελθών hinzugefügt. Das εἰς steht wohl hebraistisch für quidam (תִּינֶנֶ: 1 Sam. 1, 1. Esr. 6, 2 LXX), da doch schwerlich an einen Gegensatz gegen Andre Seinesgleichen gedacht ist und die Stellung verhindert, es auf die zweite Hülfesuchende, deren Geschichte in die Erzählung eingeflochten ist (v. 20), zu beziehen. Zu dem ἔθρων vgl. 8, 7, zu dem ἄρει 3, 15 in derselben Quelle.

(V. 23. 24.) Daran schloß sich dann im knappsten Ausdruck die Vollendung der Erzählung von der Todtenerweckung. Als nemlich Jesus in das Haus des Obersten kam und sah die Flötenbläser, welche nach jüdischer Sitte die Trauermusik aufführten, und den Haufen (der Klageweiber und Condolenten), welcher lärmt, sprach er: Weichet; denn nicht gestorben ist das Mägdlein, sondern es schläft.¹⁾ Das doppelsinnige Wort kann und soll der Menge nur sagen, daß hier zur Todtenklage nicht der Ort ist, weil das Mägdlein nur schläft (Vgl. Mrc., S. 194). In Wahrheit ist es der Todesschlaf, den sie schläft, aus dem sie aber durch Gottes Wundermacht erwachen soll, wie man aus dem täglichen Schlaf erwacht, und der daher nicht ein Tod ist, wie man ihn stirbt, um nicht zum Leben wieder zu erwachen. Daß die Menge dem Ausweisungsbefehl nicht folgt (Myr.), steht nicht da; denn nicht seine Autorität verlacht sie, sondern seine vermeintlich so ganz verfehlte Diagnose, da sie das Wort im eigentlichen Sinne nimmt und doch nur zu gut weiß, daß das Mägdlein gestorben. (v. 25.) Es ist darum auch bei dem ἐξελήθη an keinen andern Akt zu denken, als an die Ausweisung mittelst des ἀναχωρεῖτε. Erst als durch dasselbe die Menge ausgetrieben war, ging er hinein (ins Sterbegemach), ergriff ihre Hand, und das Mägdlein richtete sich auf, wie eine vom Schlaf Erwachte. Das Wort Jesu, auf das es der Quelle allein ankam (v. 24) und das sie nach v. 18 natürlich anders verstand als die Menge, hatte sich bewährt, und er durfte nur die wunderbar zum Leben Erweckte zum Bewußtsein des wiedergeschenkten Lebens zurückführen, indem er sie aufrichtete, wie er die Fieberkranke aufrichtete und ihr das Gefühl der Genesung wiedergab (Vgl. Mrc., S. 65. 196). (v. 26.) Schwerlich berichtete die Quelle über den Eindruck des Wunders, das Jesus so absichtlich in den Schleier des Geheimnisses hüllt (Vgl. auch Mrc. 5, 43). Für die Menge blieb es dabei, daß das Mägdlein, das sie gesund unter sich wandeln sahen, nur geschlafen hatte (v. 24) und daß Jesus trotz ihres höhnischen Lachens doch Recht behielt. Sie sollte eben nicht auf den Gedanken kommen, daß er gekommen sei, ihre Todten zu erwecken, wie er gekommen war, ihre Kranken zu heilen. Der Evangelist aber kann nicht umhin, dieses einzigartige Wunder dadurch auszuzeichnen, daß er dieses Gerücht d. h. die Erzählung von der Todtenerweckung, wie er sie eben aus seiner ältesten Quelle reproducirt hatte, hinausgehen läßt in jenes ganze Land, wie ähnlich Luc. nach seiner ersten Todtenerweckung thut (7, 17). Offenbar schweben ihm die Worte vor, mit denen Mrc. 1, 28 den Eindruck des ersten Wunders Jesu beschrieb; allein er redet nicht von Galiläa, son-

1) Die Flötenbläser, von denen die Parallelen nichts wissen, sind wohl ein Zusatz des Evangelisten und zeigen nur, wie wenig sein Text auf Abkürzung beruht. In der Quelle (11, 17 = Luc. 7, 32) steht αὐλεῖν grade von Tanzmusik und nicht von Trauermusik. Das χοροβούμενον kann nicht prädicativisch genommen werden (Fr.), weil dazu ἰδὼν nicht passt, aber auch nicht rein adjectivisch (Myr.), weil der Artikel fehlt, sondern ist in einen Relativsatz aufzulösen. Die Imp. sind auch hier wohl bloß Wiedergabe der hebr. Imp. (Vgl. zu 8, 2). Bem. wie das trotz der Parallelen wohl ursprüngliche ἀναχωρεῖν hier doch anders gebraucht ist, als sonst stehend von der Hand des Evang. (Vgl. zu 2, 12). Zu χορεύειν vgl. Sachrj. 8, 5 LXX, zu καθεύδειν 8, 24 in derselben Quelle.

dern von ganz Palästina, und die Art, wie er auf jenes Land hinweist, zeigt deutlich, daß er und seine Leser demselben nicht angehörten.

(V. 27.) Daß es sich hier nicht um die Erzählung eines wirklichen Tageswerks Jesu handelt, sondern um eine Reihe von Geschichten, die nur schriftstellerisch in einen zeitlichen und örtlichen Zusammenhang gebracht sind, um die Heilthätigkeit Jesu zu illustriren, zeigt deutlich die Art, wie jetzt noch zwei Geschichten angereiht werden, die verwandte Krankheiten betreffen, und zwar von einer Art, wie sie unter den bisherigen Beispielen noch nicht dagewesen war.¹⁾ Der Uebergang dazu wird sachlich genau wie v. 9 gemacht, formell mit derselben Construction wie 8, 23. Als Jesus von dort (d. h. vom Hause des Obersten kommend) vorüberging, folgten ihm zwei Blinde rufend und sprechend: Erbarme dich unser, du Sohn Davids. Das *παράγων* setzt voraus, daß die beiden Blinden an dem Wege saßen, den Jesus zu gehen hatte, und da über diese Situation nichts angedeutet war, so scheint dem Evangelisten unwillkürlich die Situation aus Mrc. 10, 46 (Vgl. Anm. 1) vorzuschweben.²⁾ Die Anrufung als Sohn Davids setzt voraus, daß die Blinden ihn als den von Gott erwählten Messias betrachten im Sinne der Volkserwartung, wonach er einst den Thron seines Vaters besteigen sollte (Vgl. Mrc. 11, 10). Da es ihm als solchen nach den vielen von ihm erzählten Erweisungen göttlicher Wunderhilfe an Macht nicht fehlen kann, so brauchen sie nur noch sein Mitleid anzurufen, um die ersuchte Hilfe zu erlangen. (v. 28.) Nach v. 30 denkt der Evangelist offenbar den Wunsch Jesu, alles Aufsehen zu vermeiden, als Grund, weshalb derselbe sich auf der Straße nicht mit den Blinden einläßt, sondern ruhig dem Hause zugeht, und zwar seinem Hause (v. 10), in welches er natürlich nach dem Besuch bei dem Obersten zurückkehrt. Die Blinden aber sehen darin noch keine Abweisung, sondern folgen ihm dorthin nach, und so kann der Evangelist seine Einführungsformel aus v. 27 noch

1) Uebrigens darf der Gesichtspunkt, alle verschiedenen Arten von Krankheiten vorzuführen, nicht zu sehr urgirt werden, da der Evangelist durch die Hinzufügung des *παράλυτός* 8, 6 dem Sohn des Hauptmann dieselbe Krankheit zugeschrieben hat, um die es sich 9, 2—8 handelt. Die besonders von Keim urgirte Zählung von 10 Wunderthaten ist contextwidrig, da die Geschichte vom Seesturm unter dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts nicht mitzählt und der Evangelist die in seiner Quelle eingeschaltete Geschichte 9, 20—22 schwerlich als besondere Geschichte gerechnet hätte. Die Blindenheilung wird gewählt sein, weil die Aufzählung der Heilwunder in 11, 5 grade mit den Blinden beginnt, aber auf den *σοφός* 9, 32 paßt dieser Gesichtspunkt nicht, da 11, 5 von Tauben die Rede ist, hier aber von einem Stummen, was Holtz. S. 182 übersieht. Vielmehr wird der Evang. beide bereits in der apostol. Quelle verbunden vorgefunden haben (Vgl. zu 12, 23). Denn daß die Blindenheilung keine schriftstellerische Composition des Evang. ist (Holtz. a. a. O.), folgt daraus, daß Mrc. aus ihr die Farben zur Ausmalung der Blindenheilung bei Jericho (10, 46—52) entlehnt und Mtth. dort, wo er ihre genaue Stelle und ihre näheren Umstände gefunden zu haben meinte, sie, etwas nach Mrc. erweitert, wiederholt hat (20, 29—34, vgl. Mrc., S. 360 ff.).

2) Hienach hat sich meine früher geäußerte Vermuthung, daß der formelle Eingang der Erzählung (Vgl. Mrc., S. 361) und das *εἰς τὴν οἰκίαν* v. 28 (Vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 76), das damit im Zusammenhang steht, aus der Quelle stamme, mir nicht bestätigt, vielmehr wird dort nach 20, 30 die Erzählung einfach begonnen haben: καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ κραῖ. z. λγ. Zu dem *κραῖεν* vgl. in ders. Quelle 8, 29, zu dem *ἐλεῖν* 5, 7, zu dem *νίδος* Luc. 15, 22.

einmal aufnehmen: Als er aber in das Haus kam, traten zu ihm (Vgl. 5, 1) die Blinden, und es sagt zu ihnen Jesus: Glaubet ihr, daß ich dieses thun kann? Offenbar folgte in der Quelle diese Frage unmittelbar auf die Anrufung der Blinden, auf welche sie direct Bezug nimmt. Wohl zeigte diese, und beim Evangelisten noch dazu ihr Kommen, daß sie auf seine Hilfe hoffen, aber Jesus giebt ihnen noch einmal zu erwägen, wie Großes sie von ihm erwarten und ob auch ihr Glaube ausreicht, es ihm zuzutrauen, was sie denn auch bejahen (Vgl. zu dem *ναί* 5, 37, zu dem *κύριε* 8, 2. 6. 21. 25 in derselben Quelle). (v. 29. 30.) Da erst rührte er ihre Augen an (Vgl. 8, 3) sprechend, wie 8, 13 in derselben Quelle: In Gemäßheit Eures Glaubens geschehe Euch. Und es wurden ihnen (Bem. das voranstehende *αὐτῶν*, wie v. 2) aufgethan die Augen (Vgl. Jes. 35, 5 LXX) d. h. sie wurden wieder sehend. Zum Abschluß der Erzählung bringt der Evangelist noch einen Zug bei, der bei Mrc. so häufig wiederkehrt, daß er in einer Schilderung der Heilthätigkeit Jesu nicht fehlen durfte. Möglich, daß ihm vorschwebte, wie Jesus Mrc. 8, 26 grade bei einer Blindenheilung so ernstlich jedes Weitererzählen derselben verbot, oder wie die eben erzählte Todtenerweckung Mrc. 5, 43 mit einem ähnlichen Verbote schloß, jedenfalls konnte man bei jeder Heilungsgeschichte berichten, wie beflissen Jesus war, jedes Aufsehen mit seinen Heilwundern zu vermeiden, und hier schwebt dem Evang. offenbar speziell die Art vor, wie Mrc. bei der ersten Heilungsgeschichte dieses Abschnitts diese Weise Jesu geschildert hatte. Um aber den ganzen Ernst seines Verbots hervorzuheben, knüpft er an das (dort freilich in andrer Beziehung stehende) *ἐμβριμῶμενος* 1, 43 (Vgl. Mrc. S. 73) an: (v. 31.) Und es zürnte sie Jesus an, sprechend: Sehet zu, keiner soll es erfahren (Bem. das Zusammenfließen der Rem. an Mrc. 1, 44 und 5, 43). Dann aber erzählt er in offener Erinnerung an Mrc. 1, 45 (Vgl. auch 7, 36): Sie aber, hinausgegangen (aus dem Hause), machten ihn ruchbar in jenem ganzen Lande (Vgl. v. 26).

(V. 32.) Die Schilderung von dem unablässigen Zudrang der Hilfesuchenden vollendet sich damit, daß, während sie noch zum Hause hinausgingen, bereits ein neuer Hilfesuchender erschien. Siehe, man brachte zu ihm (4, 24) einen stummen Menschen, der von einem Dämon besessen war (Vgl. 8, 28). Seine Stummheit war also nicht durch physische Ursachen hervorgerufen, sondern durch eine Gebundenheit der Sprachorgane, die man dem Einfluß des Dämon, von dem er besessen war, zuschrieb. (v. 33.) Sobald daher ausgetrieben war der Dämon, redete der Stumme; der Bann, der so lange auf ihm gelegen, war gleichsam gehoben, und er war geheilt. Und es wunderten sich die Volkshaufen und sprachen: Niemals ist es so gesehen worden in Israel. Weder kann Jesus Subject sein (Fr.), noch ein in das *οὐτως* willkürlich eingetragenes „Etwas der Art“ (deW. Bl.), sondern nur das Dämonenaustreiben (Myr.). Freilich war über die Art desselben grade in dieser Geschichte nichts näheres berichtet; aber der Evangelist, der doch die Volksmassen nicht in der Wohnung Jesu anwesend und also als Zeugen dieses speziellen Vorfalles denken kann, sieht ganz richtig, wie hiermit

nur im Allgemeinen über den Eindruck der Dämonenaustreibungen Jesu im Unterschiede von denen der jüdischen Exorcisten (Vgl. 12, 27) berichtet war, (v. 34) um nun hinzuzufügen, in welcher Weise die Pharisäer diesen Eindruck zu paraly-siren suchten. Sie sagten nemlich: In Kraft (Vgl. Mrc. 3, 22) des Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus. Damit ist aber der Gesichtspunkt dieses Theiles bereits überschritten, und der Schluß desselben weist in den folgenden hinüber, wo der Gegensatz, dem Jesus in seiner Wirksamkeit begegnete, zur Darstellung kommen soll.

Offenbar haben wir hier dieselbe Geschichte, die in der apost. Quelle die Einleitung zur Vertheidigungsrede wider das Teufelsbündniß bildete (Luc. 11, 14. 15 = Mtth. 12, 22—24, Vgl. Jhrb. 1864, S. 79). Der Eingang wird nach 9, 32, vgl. mit 12, 22, ähnlich wie 9, 2 gelautet haben, da Luc. 11, 14 durchaus die lucanische Sprachfarbe trägt (Vgl. zu dem ἦν ἐκβάλλων 4, 20. 31. 44 u. a. St. und das echt lucan. καὶ αὐτό). Dagegen hat Luc. im Folgenden noch das hebraistische נִסִּי der Quelle (Vgl. zu 7, 28) erhalten und nur das schon antizipirte ἐκβληθέντος durch ἐξελεθόντος ersetzt. Auch der Ausruf der Verwunderung, den Luc. weglässt, wird echt sein, da ihn Mtth. 12, 23 durch einen andern ersetzt und Mrc. 2, 12 eine Reminiscenz daran erhalten scheint (Vgl. zu θαυμάζειν 8, 10. 27, zu φαίνεσθαι 6, 5. 16. 18, zu οὕτως 3, 15. 5, 12. 19. 47, zu ἐν τῷ Ἰσραήλ 8, 10 in ders. Quelle). Nach der Uebereinstimmung mit Mtth. 12, 14 werden schon in der Quelle die Pharisäer genannt gewesen sein, da das τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν bei Luc. durch den von ihm gebildeten Gegensatz in v. 16 veranlasst ist (Vgl. zu dem ἔλεγον 9, 23). Das durch Mrc. 3, 22. Mtth. 12, 24 bezeugte Βεεζεβοὺλ ist hier weggelassen, weil der Evangelist darauf erst 10, 25 kommt.

Zweiter Theil.

9, 35 — 14, 12.

Wenn Marcus im zweiten Theile die Opposition, die Jesu Seitens der herrschenden Richtungen im Volke entgegentrat, darstellt und im dritten zeigt, wie auch im Volke selbst sich eine Scheidung vollzog und bald seiner Lehr- wie seiner Wunderthätigkeit gegenüber sich die Unempfänglichkeit der großen Masse zeigte, so hat unser Evangelist, beides zusammenfassend, in größeren Zügen ein Bild der Feindschaft und Unempfänglichkeit, die Jesus im Volke und bei seinen Führern fand, in seinem zweiten Theile gegeben. Das Eröffnungsstück desselben, das uns gleichsam sein Programm enthüllt, bildet die Aussendungsrede, wie er sie aufgefasst und umgebildet hat.¹⁾

1. 9, 35 — 10, 42. Die Aussendungsrede.

a) Die Einleitung.

9, 35 — 10, 5.

V. 35: *Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* v. 36: *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὥσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.*

1) Wie der Evangelist darauf kam, grade sie an die Spitze dieses Theils zu stellen, obwohl sie erst durch seine Umbildung, wenn auch dieselbe in ihrer Urgestalt Anknüpfungspunkte fand, zur Einleitung desselben qualificirt wurde, erklärt sich am einfachsten daraus, daß sie den Abschluß des zweitheiligen Marcusabschnitts (2, 1—6, 13) bildet, den er hier in freier Weise reproducirt hat. Denn obwohl er immer noch auch für diesen Theil einen großen Theil seines Materials aus der apostolischen Quelle entlehnt, so läßt er sich jetzt doch viel bestimmter als im ersten Theil, wo der entsprechende Abschnitt des Mrc. nur den allgemeinen Grundgedanken hergab, das Marcusevgl. und seine Anordnung maßgebend sein. Von einer Absicht, der Aussendungsrede eine andre Zeitstellung zu geben, kann gar nicht die Rede sein, da er ja hervorragende Ereignisse, die bei Mrc. vorhergehen (Vgl. Mrc. 5) bereits gebracht hat und ähnlich wie bei der Bergrede durch die Einleitung in 9, 35. 36 ausdrücklich auf jede Zeitbestimmung verzichtet, vielmehr ganz allgemein andeutet, wie der immer wachsende Volkszudrang, den Jesu Lehr- und Heilthätigkeit heranzog, ihn veranlasste, sich Gehülfen für das so sich erweiternde Arbeitsfeld zu suchen (v. 37. 38).

v. 37: τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· v. 38: δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. (Luc. 10, 2: ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.

10, 1: καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. v. 2: τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, v. 3: Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖος, v. 4: Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν. v. 5: τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγέλλας αὐτοῖς λέγων.

V. 35: Rept. add. *εν τω λαω* nach 4, 23 (8L). — **v. 36:** Rept. (L) hat erleichternd *εκκληυμενοι*. Dagegen wage ich nicht, mit Ti. *ετοιμμενοι* zu schreiben nach 8BCL; denn 15, 30 hat auch B *ετοιψαν* und der Wegfall eines Doppelcons. ist zu häufig (Vgl. 8L 9, 20, 8L 16, 2, 3). — **10, 2:** Rept. om. *και* (CDL¹), weil die folgenden Paare sich unverbunden anreihen. — **v. 3:** Rept. liest *Ματθ.* (CL¹), wie 9, 9. Die Lesart *Αεββαιος* (Ti. nach D) verliert allen Werth, da D auch bei Mrc. so liest (Vgl. Mrc., S. 121). Die Rept. (*Αεββαιος ο επικληθεις Θαδδαιος*: L¹) ist eine Combin. der falschen mit der richtigen Lesart (8B). — **v. 4:** Rept. hat *κανανιτης* (8L¹). — Die Rept. *Ιουδ. Ισκαριωτης* ist theilweise Correctur nach Mrc., die C (*Ισκαριωθ*) und L (*ος και παρεδωκεν*) in verschiedener Weise voller erhalten haben.

(V. 35.) Um jeden Gedanken an eine zeitliche Folge der Ereignisse abzuschneiden, beginnt der Evangelist wieder mit einer ganz allgemeinen Schilderung, wie 4, 23. Die einzige Modification aber, mit der die dortige Ueberschrift wiederkehrt, ist sichtlich aus Mrc. 6, 6 entlehnt, wo die Jüngeraussendung ebenso ohne zeitlichen Zusammenhang mit dem Vorigen mitten in das Wanderleben Jesu hineinvertetzt wird. Denn wenn es 4, 23 hiefs, dafs Jesus in ganz Galiläa umherzog (Bem. das intrans. *περιάγειν*), so heifst es hier, dafs er alle Städte (Bem. den steigernden Zusatz wegen 11, 20) und Flecken in der Runde durchwanderte (Bem. das trans. *περιάγειν*, wie bei Mrc.), und nun wird das einfache *διδάσκων* des Mrc. nach 4, 23 erweitert: lehrend in ihren Synagogen (Bem. das *αὐτῶν*, das ähnlich wie dort auf die Bewohner der durchwanderten Orte geht) und verkündigend das Evangelium vom Reich, und heilend jede Krankheit und jede Schwachheit. (v. 36.) Dies setzt aber voraus, dafs Jesus von Volksmassen umgeben war, die ihn hören wollten oder bei ihm Hilfe suchten, und so kann denn der Evangelist, wie 5, 1, fortfahren: Als er aber die Volkshaufen sah, jammerte es ihn ihretwegen, weil sie abgemüdet und hingestreckt waren, wie Schafe, wenn sie keinen Hirten haben. Auch hier schwebt ihm sichtlich Mrc. 6, 34 vor (Vgl. Mrc., S. 226. 27), nur dafs er das Bild von den hirtlosen Schafen, das ihm durch 10, 6 sehr nahegelegt war (Vgl. schon 1 Reg. 22, 17), noch weiter ausführt. Dennoch darf man diese Grundlage des Bildes nicht verlassen und darum nicht an den geistigen Druck und die pharisäischen Satzungen (deW. Bl.) oder

an das Hin- und Hergezerrtwerden durch verschiedne Lehrer denken; denn nicht daß sie schlechte (oder verschiedne) Hirten haben, wird ja hervorgehoben, sondern, daß sie keinen (rechten) Hirten haben. Darum können die Ausdrücke nur gewählt sein im Hinblick auf Schafe, die ohne Leitung umherirren, nach Weide suchend, und endlich, durch langes Suchen abgequält (*σκόλλειν*, wie Mrc. 5, 35), sich übermüdet hinwerfen (*ῥίπτειν*, wie Mtth. 15, 30) und nicht mehr fort können. Nur darf man nicht sagen, das Bild sei im Anblick der leiblich abgemühten und niedergestreckten Schaaren, die ihm auf langen Wegen gefolgt waren, gewählt (Myr.), da weder erhellt, daß Jesus selbst das Bild gebraucht hat, noch daß die Wege, die Jesus mit seinen Jüngern machte, so lang und mühevoll waren, daß die Volksmenge sie nicht aushalten konnte. In der Anwendung kann das Bild nur sagen wollen, daß die Volksmenge elend verkommen müßte, wenn sie keinen Hirten fände, der sie auf die rechte Weide führte d. h. keinen Lehrer, der ihnen den rechten Weg zum Heile wies. (v. 37.) Unter diesem Eindruck von der Hilfsbedürftigkeit des Volks (*τότε*), das in seiner großen Masse nicht nur Einen, sondern viele Lehrer und Wegführer bedurfte, spricht Jesus zu seinen Jüngern: Die Ernte zwar ist groß, der Arbeiter aber wenige. Der Spruch ist ganz parabolisch. Wie es wohl vorkommt, daß für den Umfang der Erntearbeit die Zahl der Arbeiter nicht ausreicht, so ist es hier der Fall. Freilich waren hier bisher nicht eigentlich wenig Arbeiter, sondern überhaupt nur Einer, nemlich er selbst; aber das tert. comp. im Parabelspruch ist eben nur das Mißverhältniß zwischen der nothwendigen Arbeit und den vorhandenen Arbeitskräften. (v. 38.) Erst in der Anwendung wird die Arbeit, welche Jehova in seinem Volke auszuführen hat, indem er jedes Glied desselben zum Heile führen will, mit einem Nachklang des eben gebrauchten Bildes als eine Erntearbeit bezeichnet, ohne daß auch hier eine allegorisirende Beziehung auf die Sammlung der Einzelnen ins Gottesreich indicirt ist. Dem die Arbeit gehört, der muß auch die Arbeiter dazu dinge und aussenden. Wer aber, wie Jesus, die Dringlichkeit dieser Arbeit fühlt, der soll ihn bitten, daß er es reichlich und schleunig thue (Bem. das colorirte *ἐκβάλλειν*): Darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter aussende in seine Ernte. Obwohl die Jünger selbst von ihm im Auftrage Gottes als solche Mitarbeiter in Aussicht genommen sind, heißt er sie doch bitten, weil in dem Bewußtsein von der Größe des Bedürfnisses, dem abzuhelpen allein bei Gott steht, wie es sich in solchem Gebete ausspricht, sie am besten empfänglich werden für die Gotteswirkung, die sie zu ihrer Sendung tüchtig macht.

Da die Sprüche v. 37. 38 sich bis auf die nachdrückliche Voranstellung des *ἐργάτας* wörtlich Luc. 10, 2 wiederfinden (Bem. selbst das *ὅπως* und das der Quelle so charakteristische Comp. von *βάλλειν*, vgl. 7, 4—6. 12, 35. 13, 52), so können dieselben nur aus der apostol. Quelle stammen. Es ist daher weder anzunehmen, daß sie zweimal gesprochen (Myr.), noch darüber zu streiten; ob sie bei Mtth. oder Luc. (Vgl. Bl.) an ursprünglicher Stelle stehen. Vielmehr erhellt schon hier, daß die Aussendungsrede Luc. 10, 2—16 nichts

anders ist als die Aussendungsrede der apostol. Quelle (Vgl. Jhrb. 1864, S. 65 ff. Mrc., S. 205 ff.), deren Anfangsworte unser Evang. sehr geschickt zur Motivirung der Aussendung benutzt hat. Luc. dagegen, der die Aussendungsrede an die Zwölf bereits 9, 3—5 nach Mrc. gebracht hatte, hat die viel umfassendere Aussendungsrede, aus der in Wahrheit Marcus 6, 8—11 nur einzelne Sprüche excerpirt hatte und die er nun vollständig in seiner andern Quelle traf, für eine Rede an einen weiteren Jüngerkreis (10, 1) gehalten und so jene auffallende Doublette erzeugt. Dieser Gedanke war ihm aber durch den Eingangsspruch (v. 2) sehr nahe gelegt, sobald er, den parabolischen Character desselben verkennend, das *ἅλλοις* direct auf eine bereits vorhandene Mehrzahl von Arbeitern bezog. Dann waren es ja offenbar die Zwölf, die Jesus bisher allein zu seinen Mitarbeitern gemacht hatte und denen er nun eine größere Zahl von Arbeitern zugesellte.

(10, 1.) Indem nun unser Evangelist, der auch sonst bei den *μαθηταί* immer speziell an die zur bleibenden Gemeinschaft Jesu berufenen denkt (Vgl. zu 5, 1), nach Mrc. 6, 7 erzählt, daß Jesus seine zwölf Jünger zu sich rief, identificirt er ausdrücklich die bei Mrc. genannten Zwölf mit den 9, 37 erwähnten *μαθηταί*, obwohl er die Thatsache ihrer Erwählung (Mrc. 3, 13. 14) gar nicht erzählt hat und obwohl Jesus die Jünger, zu denen er eben geredet, nicht erst zu sich zu rufen braucht (Vgl. Mrc., S. 206), wenn er nicht etwa voraussetzt, daß sie inzwischen zu dem von ihnen verlangten Gebet sich entfernt haben. Und als er sie zu sich gerufen, gab er ihnen Vollmacht über unreine Geister, so daß sie dieselben austrieben, wie er bisher allein gethan (8, 16), und zu heilen jede Krankheit und jede Schwachheit, wie es bisher seine spezifische Berufsarbeit gewesen war (4, 23. 9, 35).¹⁾ (v. 2.) Ehe er aber die Rede bringt, mit der Jesus diese Vollmachtertheilung begleitete, muß er nun aus Mrc. 3, 16—19 die Namen der erwählten Zwölf, die er schon hier mit ihrem späteren Amtsnamen (Vgl. Mrc. 6, 30) als *ἀπόστολοι* bezeichnet, nennen, und er zählt sie paarweise auf, weil sie nach Mrc. 6, 7 paarweise ausgesandt wurden (Vgl. Mrc., S. 121). Der v. 1 erwähnten zwölf Apostel Namen aber sind folgende (Bem. den nachdrücklich vorangestellten Gen.). Daß hier nochmals, genau wie 4, 18, Simon als der bezeichnet wird, der den Beinamen Petrus führte, kann seinen Grund nur darin haben, daß in dem Apostelverzeichniß bei Mrc., das ihm hier vorliegt, er die Beilegung dieses Namens erwähnt fand. Das *πρῶτος* kann nicht

1) Die Unebenheit des Ausdrucks, wonach der dem *ἐχβάλλειν* scheinbar parallele Inf. doch nicht, wie jener, von *ὥστε* abhängen kann, erklärt sich wohl am einfachsten daraus, daß dem Evangelisten hier unwillkürlich der Ausdruck seiner beiden Quellen zusammenfließt. Denn nach Luc. 9, 1. 2 muß in der apostol. Quelle bereits die Ausrüstung der Jünger zur Dämonen Austreibung und zur Krankenheilung und zwar vor der Aussendung selbst berichtet gewesen sein (Vgl. Mrc., S. 206). Gesah dies so, daß beide Inf. von *ἐδωκεν* (im Sinne von Mtth. 13, 11) abhängen, so hat Mrc. den ersten durch das ihm so geläufige *ἐξουσίαν* c. gen. erläutert und indem unser Evangelist dies mit dem ohnehin dem Mrc. eigenthümlichen *πνευμ. ἀκτ.* (Vgl. Einl. S. 17. Anm. 1) aufnahm, ist bei ihm die Verschränkung beider Constructionen entstanden. Jedenfalls aber stand in der Quelle noch das bloße *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*, das dort, sowohl im weiteren, wie im engeren Sinne gebraucht wird (Vgl. 5, 1 mit 8, 23), da sich nur so erklärt, wie Luc. die Rede an sie auf einen weiteren Jüngerkreis beziehen konnte (10, 1).

zeitlich genommen werden, da ja Andreas mit Petrus gleichzeitig berufen war (4, 18—20), unmöglich aber auch als Prädikat gefasst werden (Myr.: Erster ist Simon), da ja sofort mit ihm sein Bruder Andreas verbunden wird, der bei Mrc., wo die drei Vertrauten Jesu voranstehen, erst als vierter folgt; es kann nur besagen, daß unter den Aposteln Petrus als erster oder zuerst genannt werden muß, was schon hier auf seine unserm Evangelisten besonders wichtige (Vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 34) hervorragende Stellung im Apostelkreise hinweist. Eine Erinnerung an die gleichzeitige Berufung der beiden Brüderpaare (Vgl. 4, 21) zeigt sich noch darin, daß im Unterschiede von den folgenden Apostelpaaren die beiden ersten durch καὶ verbunden werden, obwohl die Verwandtschaft der beiden Zebedäiden nach Mrc. 3, 17 noch einmal ausführlich exponirt wird (Bem. nur das αὐτοῦ statt des τοῦ Ἰακ., wie 4, 21). (v. 3. 4.) Es folgen dann, wie bei Mrc., aber wieder zu zwei Paaren verbunden, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, nur daß dieser, der mit Bezug auf 9, 9 als ὁ τελώνης bezeichnet wird, des Wohlklangs wegen an den Schluß gestellt erscheint. Ebenso wird nun Jacobus, der Sohn des Alphäus, mit dem bei Mrc. folgenden Thaddäus und der Cananäer Simon mit Judas aus Carioth (Bem. das gräcisirte Ἰσκαριώτης) verbunden, der schließlichsch wie dort im Vorblick auf seine verrätherische That characterisirt wird. (v. 5.) Nach dieser Einschaltung muß nun der Evangelist die Einleitung der Quelle wieder aufnehmen: Diese Zwölf sandte Jesus aus, nachdem er sie beauftragt, wie folgt (Bem. das dem παραγείλας aus Mrc. 6, 8 untergeordnete λέγων, wie 3, 2).

b) Die Aufträge.

Matth. 10, 5—16.

V. 5: — — εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε. v. 6: πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολλύμενα οἴκου Ἰσραὴλ. v. 7: πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες [ὅτι] ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 8: ἀθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρῶν, δαιμόνια ἐκβάλλετε. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. v. 9: μὴ κτήσῃσθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζῶνας ὑμῶν, v. 10: μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον. ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. v. 11: εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην

Luc. 10, 3—12.

v. 3: ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων. v. 4: μὴ βαστάξετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα. [καὶ] μηδὲνα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσῃσθε. v. 5: εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθῃτε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνῃ τῷ οἴκῳ τούτῳ. v. 6: καὶ ἐὰν ἡ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαίσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰδὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει. v. 7: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἕσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν. ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν. v. 8: καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχῃσθε καὶ

εἰσέλθῃτε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιος ἐστίν· καθεὶ μέναιτε ἕως ἂν ἐξέλθῃτε. v. 12: εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν. v. 13: καὶ ἐὰν μὲν ᾗ ἡ οἰκία ἁγία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾗ ἁγία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. v. 14: καὶ ὅς ἂν μὴ δέξῃται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κοριοστὸν [ἐκ] τῶν ποδῶν ὑμῶν. v. 15: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται ἡ γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. v. 16: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περὶστραφαί.

δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, v. 9: καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἡγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. v. 10: εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθῃτε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἵπατε· v. 11: καὶ τὸν κοριοστὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσομένα ὑμῖν· πλήν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. v. 12: λέγω [δὲ] ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

(v. 13 — 15 = Mtth. 11, 21 — 23).

(v. 16 = Mtth. 10, 40 — 42).

V. 7: B om. *ετι*, wie 19, 9 mit DZ, 19, 24 mit D¹. Vgl. zu 9, 18. — **v. 8:** Das *νεκροὺς ἐγειρετε* ist wohl per hom. ausgefallen (L) und von A am Schlusse, von min. (Rept.) vor *δαίμονα* falsch restituirt. — **v. 10:** Das *ραβδους* (CL¹) ist den vorhergehenden Plurr. conformirt. — Rept. (D¹) add. *εστιν*. Vgl. zu 7, 9. — **v. 12:** Bem. den Zusatz aus Luc. 10, 5 in NDL. — **v. 13:** Zu der Rept. *εἰθεται* (B¹) vgl. 6, 10. — Das *εφ υμας* (NB) ist zwar nicht aus Luc. (Ti.), aber dem *επ αυτην* oder der Praep. des Verb. comp. conformirt. — **v. 14:** Zu *ος εαν* (C¹ Rept.) vgl. 7, 12. — Rept. (CL¹) om. *εξω*, dagegen ist das *ex* (Ti. nach NC it. vg.) sehr zweifelhaft, da seine Zusetzung sehr nahe lag (Vgl. Luc. 9, 5). — **v. 16:** Das *εις μεσον* (B) ist sehr beachtenswerth, da *εν μεσω* nach Luc. conformirt sein wird, wo nur D *μεσον* hat.

(V. 5. 6.) Jesus beginnt damit, den Jüngern das Gebiet ihrer Wirksamkeit abzugrenzen. Wie schon ihre bedeutsame Zwölfzahl (Vgl. 19, 28) zeigt, sind sie für das Zwölfstämmevolk bestimmt und sollen daher nicht über die Grenzen Israels ihre Wirksamkeit ausdehnen. Es ist gar kein Grund, das *ἐθνῶν* der gewöhnlichen Bedeutung des Genit. entgegen, die er auch im parallelen Ausdruck hat, von einem Wege zu den Heiden zu nehmen (Vgl. noch Myr.); eine Heidenstrafse ist doch einfach eine StraÙe im Heidenlande, wie eine Samariterstadt eine Stadt in der Landschaft Samaria. Auch Jesus achtet also die Samariter als halbe Heiden und heisst seine Jünger nicht zu ihnen gehen, weil sie berufen sind, dem erwählten und heilsgeschichtlich vorbereiteten Volke die ohnehin ihm allein völlig verständliche Heilsbotschaft (v. 7) zu bringen.¹⁾ Gehet aber vielmehr hin zu den verlorenen

1) In der Quelle hat diese Einschränkung durchaus nichts Auffallendes, da es sich ja um die Theilnahme der Zwölf an der irdischen Wirksamkeit Jesu handelte, die dieser selbst prinzipiell auf Israel beschränkte (15, 24). Zu *ἀπερχ. εις* vgl. 5, 30. Aber auch unser Evangelist, der, wie wir sehen werden, die Rede auf die Apostelmission überhaupt bezieht, fand grade darin, daß Jesus die Zwölf zuerst ausschließlich für die Mission unter Israel bestimmte und sie erst, als die Verstockung und Verwerfung Israels entschieden war, zu den Heiden

Schafen vom Hause Israel. Das **בֵּית יִשְׂרָאֵל** (Vgl. Lev. 10, 6) ist die gesammte Volksgemeinschaft, die durch Blutsgemeinschaft zu einer großen Familie durch alle Generationen hin verbunden ist. Die gegenwärtige Generation derselben gleicht verlorenen Schafen (Vgl. Jerem. 50, 6), die, vom rechten Wege abgekommen, ohne Weide zu finden, elend unkommen müssen (Vgl. 9, 36), wenn nicht die Jünger zu ihnen gehen, um ihnen mittelst der Heilsbotschaft, die sie im Auftrage Jesu bringen, den rechten Weg zu weisen, der auf grüne Weide und somit zum Heile führt. (v. 7.) Hingehend nemlich sollen sie verkündigen sprechend: Genahet hat sich das Himmelreich (Vgl. 3, 2. 4, 17). Das in unserm Evang. so seltene *ὄντι* rec. Vgl. 9, 18) führt hier, ganz wie ein Anführungszeichen, die in den Context seiner eigenen Rede eingeschalteten Worte ein, die Jesus seinen Jüngern in den Mund legt. Natürlich enthalten sie nur ganz allgemein das Thema ihrer Heilsbotschaft, welche verkündete, daßs mit dem Auftreten Jesu die Vollendung der Theokratie unmittelbar nahe gerückt sei, weshalb auch Mrc. danach mit Recht das Thema der Anfangspredigt Jesu selbst formulirte (1, 15. Vgl. Mrc., S. 53. 54). (v. 8.) Wie Jesus neben seiner Verkündigung aber beständig für die Linderung des leiblichen Krankheitselends im Volke thätig war (4, 23. 9, 35), so sollen auch sie thun: Schwache heilet, Todte erwecket, Aussätzige reinigt, Dämonen treibet aus. Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet. Dies kann sich nach v. 1 nur auf die Vollmacht zu solchen Heilwirkungen beziehen, die sie unentgeltlich ausüben sollen; der Gedanke an die Lehre (Bl.) liegt um so mehr fern, als die Verkündigung der Heilsbotschaft durchaus nicht unter den Gesichtspunkt einer bezahlbaren Lehrthätigkeit gestellt ist. (v. 9. 10.) Wenn Jesus nun fortfährt, sie sollen sich nicht Gold, auch nicht Silber, auch nicht Erz in ihre Gürtel erwerben, so wird das zwar gewöhnlich nach den Parallelen darauf bezogen, daßs sie sich nicht mit Geld zur Reise versorgen sollen; aber dem widerstrebt durchaus die Wortbedeutung des *πᾶσθαι*, wie der Zusammenhang mit dem Vorigen, der zweifellos auf Gelderwerb führt, wie sie ihn machen würden, wenn sie ihre Heilthätigkeit sich bezahlen ließen. Dem widerspricht auch das Folgende nicht; denn wenn sie auch nicht Geld nahmen, so konnten sie sich doch mit einer (natürlich mit Mundvorrath gefüllten) Reisetasche zum Wandern versehen, oder sich ein Unterkleid schenken lassen, so daßs sie nun, wie man es zur größeren Behaglichkeit auf Reisen liebte, zwei trugen, oder feste Schuhe statt der leichten Sandalen (Vgl. zu Mrc. 6, 9), oder endlich wenigstens einen Reisetab. Daßs dies Alles bei unserm Evangelisten nicht als überflüssige Reisezurüstung verboten war, sondern als solches, das sie nicht durch ihre Heilthätigkeit zu verdienen suchen sollten, zeigt deutlich der Begründungssatz. Denn daßs der Arbeiter (Vgl. 9, 37. 38) seiner Nahrung (Vgl. 6, 25) werth ist, hat doch mit der Beschaffung größerer oder geringerer Bequemlichkeit für die Reise gar

sandte (28, 19), den Grundgedanken seines Evangeliums ausgedrückt, daßs das zunächst für Israel bestimmte und ihm gebrachte Heil durch seine Schuld von ihm genommen und den Heiden gegeben sei (Vgl. 8, 11. 12).

nichts zu thun, sondern kann nur begründen, daß man nicht aus Sorge für seine Bedürfnisse sich Bezahlung für die Heilthätigkeit in irgend einer Form geben lassen soll.

Weshalb Luc. die Weisung, nicht zu den Heiden und Samaritern zu gehen, fortließ, ist klar genug. Man braucht nicht einmal darauf zu recurriren, daß dem Pauliner dies Wort, das gegen die Heidenmission gedeutet werden konnte, mißverständlich erschien; denn in dem Zeitpunkte, in welchen er die Rede versetzt, hat Jesus eben selbst Boten in eine Stadt der Samariter geschickt (9, 52), und da er die Jünger nach 10, 1 überhaupt nur vor sich hersendet in die Ortschaften, die er selbst besuchen will, so war ja jedem sein Reiseziel gegeben und keine Anweisung am Orte, welche voraussetzt, daß sie selbst innerhalb gewisser Grenzen sich Weg und Ziel zu wählen hätten. Uebrigens scheint das *ὑπάγετε* Luc. 10, 3 noch der Rest von Matth. 10, 6 zu sein, da Luc. das *ὑπάγειν* sonst eher vermeidet (Vgl. Luc. 8, 42 und dazu Mrc., S. 185) und Matth. es leicht durch das ihm so geläufige *πορεύεσθε* (2, 8. 9. 20) ersetzen konnte. Im Uebrigen aber werden wir gewiß bei Luc. 10 den ursprünglichen Text der Aussendungsrede im Wesentlichen erhalten finden. Schon das ist gewiß ursprünglich, daß dort, was sie thun und reden sollen, erst da zur Sprache kommt, wo ihr Verhalten an den gastlichen Orten (v. 8. 9) in den Gegensatz gestellt wird zu dem, was sie an den ungastlichen thun sollen (v. 10. 11), während es dem reflectirenden Bearbeiter sehr nahe lag, den eigentlichen Auftrag an die Jünger an die Spitze zu stellen. Ebenso ist bei Matth. nach 4, 23. 9, 35 die Verkündigung der Heilsbotschaft vorangestellt, während offenbar absichtlich Luc. 10, 9 die Heilthaten voranstehen, weil sie dadurch den Leuten ihre Gastlichkeit lohnen und durch solche thatsächliche Darstellung des Anbruchs der Heilszeit die Verkündigung derselben vorbereiten sollen (Bem. auch in der Einführung Matth. 10, 7 die Wiederaufnahme des *πορεύεσθε* aus v. 6, das der Quelle für die einfache Verkündigung ganz fremde *κηρύσσειν* aus Mrc. 6, 12 und das ihr ebenfalls fremde *ὅτι* recit.). Offenbar ist auch Matth. 10, 8 eine Erweiterung des ursprünglichen *θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς* (Luc. 10, 9) oder *ἀσθενούντας* (Vgl. Matth. 25, 36. 39. 43. 44 in ders. Quelle); denn abgesehen von der augenfälligen Unwahrscheinlichkeit, daß Jesus das Todtenerwecken zu der ordentlichen Thätigkeit seiner Jünger gerechnet haben sollte, erklärt sich die etwas seltsame Ordnung in der Spezialisirung ihrer Wunderthätigkeit einfach aus einem Blick auf Matth. 8 u. 9. War dort der Höhepunkt der Wunderthätigkeit Jesu die Todtenerweckung (9, 18—26), so müssen vor Allem darin die Apostel ihrem Herrn gleichgestellt werden, ebenso aber in allen einzelnen Wunderthaten, durch welche dieselbe dort illustriert, von der ersten (8, 3) bis zur letzten (9, 33), die wegen 10, 1 ohnehin nicht fehlen konnte. Schon in dieser Erweiterung aber blickt der Evangelist offenbar auf die spätere Berufsthätigkeit der Apostel hinaus, aus der erst dergleichen Wunder, wie Todtenerweckungen, von ihnen berichtet wurden. Von ihr aus bahnt er sich dann mit dem *ὠρεᾶν ἐλάβετε, ὠρεᾶν δότε*¹⁾ den Rückweg zu Luc. 10, 4,

1) Mag diesen Worten immerhin ein traditioneller Ausspruch Jesu zu Grunde liegen, so kann ich ihn jetzt doch nicht mehr (wie Jhrb. 1864, S. 67 nach Hltzm.) hier für ursprünglich halten, da er im Context von Luc. 10 nirgends eine Stelle findet. Zwar könnte es scheinen, als ob der Gedanke, daß sie keinen Lohn fordern sollen, Luc. 10, 8 nur nach 1 Cor. 10, 27 (dessen wesentlichstes Moment, das *πᾶν*, aber hier fehlt, was die Tendenzkritik ganz

welchen Spruch er nach Mrc. 6, 8. 9 erweitert und nun freilich so nehmen muß, daß sie die in ihm aufgezählten Dinge sich nicht als Lohn für ihre Heilthätigkeit erwerben sollen. Daß nemlich Luc. 10, 4 die ursprüngliche Form der Anordnung Jesu über die Reiseausrüstung der Jünger erhalten, zeigt die Rückweisung darauf in einem Spruch derselben Quelle, der, Luc. 22, 35 noch an die Zwölf gerichtet, außerdem beweist, daß in ihr die von Luc. an die Siebzig adressirte Aussendungsrede den Zwölfen galt (Vgl. Jhrb. 1864, S. 66). Zu dem βασιτάζειν und ὑποδήματα vgl. Mth. 3, 11 in derselben Quelle. Die Abweichungen unsers Evangelisten von der Quelle sind aber sichtlich durch die schildernde Ausführung des Reiseaufzugs der Jünger veranlaßt, welche Mrc. auf Grund derselben gegeben (Vgl. Mrc., S. 206). Er beginnt noch, wie die Quelle, mit dem Verbot des Geldes, das er, wie Mrc., direct (statt durch βαλάντιον) bezeichnet und dem er mit ihm seinen Platz im Gürtel anweist (Bem. nur die ausdrückliche Aufzählung aller Geldsorten statt der geringsten und den der Mehrzahl der Jünger entsprechenden Plural ζώνας ὑμῶν), neben dem πήραν schien ihm das ἄρτον des Mrc. überflüssig, doch fügt er aus ihm das εἰς ὁδόν hinzu, das nun offenbar in anderm Sinne als v. 5 steht, schickt dem ὑποδήματα der Quelle die δύο χιτῶνας aus Mrc. voraus und kann bei der neuen Wendung, die er dem Gedanken durch sein μὴ πηγήσῃθε gegeben und auf die Mrc., S. 207 noch nicht reflectirt ist, den Reisestab aus Mrc. 6, 8 nur wie alles andre verbieten. Offenbar war für diese Wendung maßgebend, daß er der in seinen beiden Quellen erwähnten Reiseausrüstung keine rechte Bedeutung mehr abzugewinnen wusste und so durch die in seinem Context nahe gelegte Beziehung auf die Lohnsucht in die Aufzählung dieser Stücke einen Gedanken hineinlegte, der ihr offenbar ursprünglich ganz fremd war. Ebenso klar aber ist, daß der aus Luc. 10, 7 antizipirte Begründungssatz, der dort in seiner nach Mrc. modificirten Fassung keinen Raum mehr fand, hier unmöglich ursprünglich sein kann, sofern er dort sehr natürlich begründet, weshalb sie sich von denen, bei denen sie einkehren, ihre Nahrung reichen lassen dürfen, während er hier den vermittelnden Gedanken voraussetzt, daß die Nahrung, deren der Arbeiter werth ist, ihm schon auf andern Wege zu Theil werden wird. Sonst ist die Fassung des Satzes bei Mth. gewiß ursprünglich, da die bei Luc. sichtlich durch 1 Tim. 5, 18 beeinflusst ist.

(V. 11.) Die Rede wendet sich jetzt zu näheren Vorschriften in Betreff der Ausrichtung ihrer Mission. Wie Jesus durch alle Städte und Flecken zog (9, 35), so werden auch sie es thun, und, wenn sie nun in einen Ort kommen, sollen sie zunächst forschen, wer in ihm würdig sei, scil. daß sie unter sein Dach eingehen (8, 8). Von der Empfänglichkeit für das Evangelium (Bl.) kann noch nicht die Rede sein, da diese nach v. 13 trotz solchen Nachforschens zweifelhaft bleibt und durch Nachfragen (ἐξετάζειν, wie 2, 8) ohnehin nicht ermittelt werden kann, sondern nur davon, daß sie, die Behufs längerer Wirksamkeit an einem Ort die Gastlichkeit desselben beanspruchen müssen, sich hüten sollen, nicht durch

zu übersehen scheint) in den positiven umgesetzt ist, daß sie sich begnügen sollen mit dem, was man ihnen vorsetzt; aber vor dem θεωρεῖτε v. 9 verliert der Gedanke doch seine eigentliche Pointe und nach ihm ist in dem geschlossenen Redefüge kein Platz dafür. Es wird also der Schluß von Luc. 10, 8, wenn auch die Ursprünglichkeit des Ausdrucks immerhin zweifelhaft bleiben mag, nur besagen sollen, daß sie, wo man ihnen Gastlichkeit entgegenbringt, dieselbe annehmen sollen, um dort ihre Wirksamkeit zu beginnen (v. 9).

den üblen Ruf ihres Gastfreundes die Sache ihres Berufes zu compromittiren. Haben sie aber sorgfältig ihr Standquartier gewählt, dann sollen sie auch daselbst bleiben, bis sie den Ort verlassen. Ein Quartierwechsel, dem doch nur die Absicht zu Grunde liegen könnte, es anderswo besser und reichlicher zu finden, würde den Gastfreund verletzen und der pflichtmäßigen Selbstlosigkeit ihrer Wirksamkeit nicht weniger entgegen sein, wie das v. 8 — 10 untersagte Lohnfordern. (v. 12.) Wenn sie aber in das Haus eingehen, das sie auf Grund ihres Nachforschens als würdig befunden, so sollen sie es grüßen (nämlich mit dem üblichen Friedensgruß), der also auch hier (wie 5, 47) nicht als bloße Höflichkeitsform betrachtet wird, sondern als Segenswunsch, ja im Zusammenhang mit ihrem spezifischen Berufe (v. 7) offenbar als Anbietung des von ihnen verkündeten Heiles. Darum will die Vorschrift nicht nur, daß sie das Haus als befreundetes behandeln und so Vertrauen durch Vertrauen erwecken (Bl.), sondern daß sie ihre Mission als Heilsanerbietung auffassen und von vornherein characterisiren sollen. An das erste beste Haus zu denken (deW.) veranlaßt nur die Reflexion auf die Parallele in Luc. 10, 5 und darauf, daß die Würdigkeit des Hauses nachher doch wieder zweifelhaft erscheint; aber der auf v. 11 zurückweisende Artikel verbietet es durchaus. (v. 13.) Vielmehr kann deshalb die Würdigkeit, von der im Folgenden die Rede, nur eine andre, als die nach v. 11 erforschte sein, mit der sie noch Myr. identificirt, nemlich, wie der verschiedene Erfolg des Friedensgrußes zeigt, die Würdigkeit für den Empfang desselben. Zeigt doch schon der Ausdruck, daß dort von dem Hausherrn die Rede ist, dessen Unwürdigkeit das ganze Haus in üblen Ruf bringt, hier von der ganzen Familie, deren Glieder sämmtlich das dargebotene Heil empfangen sollen. Wenn nun das Haus solchen Heiles (εὐαγγέλιον = שְׁלוֹם) würdig ist, so soll euer Heil (d. h. das von Euch in Eurem Grusse angewünschte und angebotene) auf dasselbe herabkommen (Vgl. 3, 16); wenn es aber nicht würdig ist, so soll Euer Heil zu Euch zurückkehren. Damit ist gewiß nicht gemeint, es werde so gut sein, als hätten sie den Segenswunsch nicht ausgesprochen (deW. Myr.), was sich — soweit es wahr — theils von selbst versteht, theils wenig beruhigend für die Jünger wäre, die eben an dieser scheinbaren Erfolglosigkeit ihres Wirkens Anstoß nehmen mußten. Die angeblichen Parallelen Jes. 45, 23. 55, 11 sind völlig anders, da dort von dem Zurücknehmen eines Verheißungsworts die Rede, und, wo es sich um Erfolglosigkeit handelt, das entscheidende רִיקָם dabeisteht. Hier aber heißt es, daß das Heil, das sie Andern bringen wollten, zu ihnen zurückkehrt und ihren Heilsbesitz mehrt, was doch nur der Ausdruck dafür sein kann, daß ihre Wirksamkeit, wenn sie wegen der Unwürdigkeit der Andern diesen nicht zum Segen werden kann, doch für sie selbst ein Segen ist und so niemals ganz erfolglos bleibt. (v. 14.) Für die Unempfänglichen aber verwandelt sich der Segen in Fluch. Denn wer irgend nicht aufgenommen haben wird Euch, auch nicht gehört haben Eure Worte, herausgehend außerhalb jenes Hauses oder jener Stadt, schüttelt ab den Staub Eurer Füße. Mit großem Nachdruck tritt der den Nom. abs. umschreibende Relativsatz

anakoluthisch voran, und aus dem Folgenden erhellt, daß bei dem personificirenden *ὄς* an ein Haus (wie v. 13) oder an eine ganze Stadt gedacht ist, die sich dadurch als unwürdig beweisen, daß man sie nicht (als Boten Gottes und seines Gesandten vgl. v. 40) aufnimmt, auch nicht einmal ihre Worte anhören will, und so ihre Unempfänglichkeit für ihre Heilsverkündigung constatiren. Solchen sollen sie ihrerseits einfach den Rücken wenden und durch eine symbolische Handlung bezeugen, daß sie auch nicht das Geringste mit ihnen gemein haben wollen (Vgl. Mrc., S. 208); denn daraus, daß die Rabbinen den Staub des Heidenlandes für verunreinigend achten, folgt doch keineswegs, daß sie durch diese Geberde das unempfängliche Haus für unrein erklären (Keim II, S. 329. Anm.). (v. 15.) Jesus aber versichert feierlich, daß es dem Landstrich, in dem Sodom und Gomorrha lagen, erträglicher ergehen wird am Gerichtstage als jener Stadt. Selbst die, welche als hervorragende Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit besonders große Sünder gewesen sein müssen, erscheinen immer noch weniger schuldbar, als die, welche das mit der Verkündigung vom Gottesreich dargebotene Heil verwerfen. Uebrigens wird hier keineswegs die Auferstehung der Gottlosen vorausgesetzt (Myr.), sondern nur, daß auch die in den Gottesgerichten der Vergangenheit Umgekommenen, deren Seelen sich in dem provisorischen Strafort des Hades befinden, immer noch ihr definitives Urtheil zu erwarten haben am messianischen Gerichtstage.

Bei Lucas beginnen diese Vorschriften gewiß ursprünglich mit der schon durch die Schwierigkeit ihres Verständnisses geschützten Ermahnung, daß sie ihren Gruß nicht unterwegs anbringen sollen (10, 4), welche natürlich nicht bloß eine Mahnung zur Eile enthält oder gar eine Warnung vor Gunstsuchen, sondern ihre Erklärung durch den Gegensatz empfängt. Sie sollen ihre Mission nicht unterwegs treiben, sondern in den Häusern. Grade dazu war ja die Jüngermission bestimmt, daß sie die Heilsbotschaft auch dorthin tragen sollte, wo Jesus nicht hin konnte. Er konnte seine das ganze Volk umfassende Wirksamkeit nur denen widmen, die zu ihm kamen; aber die Jünger konnten durch ihre Hausmission das Verlangen wecken, zu Jesu zu kommen. Von ihr hieß es nun in der Quelle weiter: sie sollten in das erste beste Haus hineingehen und ihm zuerst mit dem Friedensgruß (der die Heilsanbietung in sich trug) entgegenkommen. Wäre dann im Hause ein Friedenskind d. h. irgend einer, der für das Heil empfänglich und so zur Theilnahme daran bestimmt sei, so werde ihr Friede auf ihm ruhen bleiben; wo nicht, so werde er auf sie zurückkehren. Im Hause selbst aber sollten sie bleiben, seine Gastlichkeit in Anspruch nehmend, da der Arbeiter seiner Nahrung werth sei, und nicht von einem Hause zum andren gehen (Luc. 10, 5 — 7). Sie konnten ja nicht wissen, ob nicht die Anfangs fehlende Empfänglichkeit sich bei längerem Wirken einstellte, wenn nur die Voraussetzung dafür in der Gewährung der Gastfreundschaft gegeben war. Auch hier sind die Abweichungen bei Mtth. sichtlich durch Mrc. bedingt. Wie dieser aus der ganzen Anweisung nur die Ermahnung zum Bleiben excerptirt hat, so hat Mtth. diese, die sich übrigens auch in der Quelle an den von ihm v. 10 antizipirten Spruch anschloß, als die Hauptsache vorangestellt und zwar wesentlich im Ausdruck des Mrc., der es bedingte, daß das negative Correlat des *μένετε* (*μὴ μεταβαίνετε* etc.) wegfiel,

obwohl es erst das rechte Verständniß desselben sichert, und daß zur Erklärung des *ὡς ἂν ἐξέλθῃτε* am Schlusse von v. 11 das *εἰς οἰκίαν* im Eingange nach 9, 35 in *πόλιν ἢ κώμην* verwandelt wurde. Damit aber war nicht nur der Gegensatz der Haus- und Reission weggefallen, sondern auch der dem Sinne der Quelle widersprechende Gedanke nahegelegt, daß sie das Haus, in dem sie die ganze Zeit bleiben sollen, nun auch mit rechter Vorsicht auswählen müssen (Bem. das nur noch 2, 8 von der Hand des Evangelisten vorkommende *ἐξετάζειν*). Indem Mtth. nun v. 12 zu Luc. 10, 5 fortgeht, klingt noch das *ἀποδόσθαι* aus 10, 4 nach, das dort erst durch den Gegensatz in v. 5 sein volles Verständniß empfängt, und indem er v. 13 das *ἄξιος* aus v. 11 wiederholt, erhält dasselbe aus dem Context einen andern Sinn und erzeugt eine Unklarheit, welche die Ausleger vielfach irregeleitet hat. So dürfte auch Luc. 10, 5 — 7 der Text im Wesentlichen ursprünglich erhalten sein, da er außer dem *αὐτῇ* v. 7 nichts eigenthümlich lucanisches zeigt (Bem. das echt hebr. *וְלֹא־שָׁמַעְתִּי* und *וְלֹא־שָׁמַעְתִּי*, zu dem *εἰ δὲ μήγε* vgl. Mtth. 6, 1, zu dem *μεταβαίνειν* 8, 34 in derselben Quelle. Sonst kommt letzteres nur noch Act. 18, 7, *ἀνακάμπτειν* nur Act. 18, 21 mit *πρός, ἐπαναπαύεσθαι* bei Lucas gar nicht mehr vor). Auch im Folgenden ist der Gedankengang der Quelle überaus durchsichtig. Da das Vorige voraussetzt, daß die Jünger gastlich aufgenommen werden, heißt es Luc. 10, 8. 9, daß sie überall ihre Wirksamkeit, die nun erst näher beschrieben wird (s. S. 263), nur da beginnen sollen, wo man sie gastlich aufnimmt in einer Stadt; wo dies aber nicht der Fall (v. 10. 11), da sollen sie sich nicht mit langen Bekehrungsversuchen aufhalten, weil der Mangel der Gastlichkeit genügt, ihre Unempfänglichkeit für die Heilsbotschaft zu constatiren (Vgl. übrigens Mtth. 25, 42 — 45). Grade dies ist aber bei Mtth. verwischt, der v. 14 durch die Hinzufügung des *ἔξω τῆς οἰκίας* das von der Unempfänglichkeit einer Stadt Gesagte unmittelbar an das von dem unempfänglichen Hause Gesagte (v. 13 = Luc. 10, 6) anknüpft, obwohl noch v. 15 (= Luc. 10, 12) deutlich zeigt, daß im ursprünglichen Context nur von einer Stadt die Rede war, der deshalb das bei Mrc. noch richtig erläuternde *ὁσ-τόπος* durch das die Beziehung auf beide einschließende personificirende *ὅς* wiedergiebt und durch die Aufnahme des *ἀκούειν* aus Mrc. (Bem. das näher bestimmende *τοὺς λόγους*) den ursprünglichen (eigentlichen) Sinn des *δέχεσθαι* verdunkelt. Gewiß ursprünglich ist auch, daß nach Lucas dem *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν*, das, in welcher Form auch immer (Vgl. S. 263. Anm. 1) ihre Einkehr in die Häuser der gastlichen Stadt signalisirt, der Ausgang aus der Stadt, wo man ihnen die Gastfreundschaft weigert, gegenübertritt, und daß sie denselben in symbolischer Rede verkünden, was Mtth. erst nach Mrc. in die symbolische Handlung verwandelt hat.¹⁾ Bemerkt mag noch werden, wie tref-

1) Im Einzelnen dürfte auch der Text des Lucas nicht frei von ausmalenden Zusätzen sein, da das *ἐξελθόντες*, dem *εἰσέλθῃτε* entsprechend, doch wohl auf die Stadt geht und nicht auf die Häuser, worauf der Zusatz *εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς* führt, da das *κολλᾶσθαι* ein Lieblingswort des Lucas ist, der es noch sechsmal, freilich in übertragenem Sinne hat, und der Schlusssatz von 10, 11 (Vgl. zu dem lucanischen *πλῆν* 6, 24. 35) wohl nur die Erklärung des jetzt nur noch bei Mrc. 6, 11 erhaltenen, aber nach Mtth. 8, 4. 10, 18 der Quelle angehörigen *εἰς μαρτύριον ὑμῖν* ist, von dem bei Lucas nur das unklare *ὑμῖν* übrig geblieben und das zur Genüge zeigt, wie die ohne solchen Commentar schwerlich beachtete und verstandene symbolische Handlung ihnen ihren Ausschluss von dem nach v. 9 kommenden Heile bezeuge. In Luc. 10, 12 ist wohl das *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* Zeichen späterer Lehrsprache, wie Mtth. 7, 22, und das *Σοδόμοις* Vereinfachung des Ausdrucks.

fend sich hier ein Spruch wie Mtth. 7, 6, dessen Auslassung bei Lucas sich leicht begreift, anschließen würde. Warum unser Evangelist Luc. 10, 13—15 hier fortliefs, kann erst bei 11, 21—24 erörtert werden.

Aus v. 13—15 erhellt, wie die Aussendungsrede schon in ihrer ursprünglichen Fassung den Evangelisten bewegen konnte, sie zu einer Weissagung der Unempfänglichkeit und Feindschaft, welche das Evangelium finden werde, und somit zu dem Programm des ganzen zweiten Theils auszugestalten; denn dort hatte Jesus (wenn auch zunächst hypothetisch) bereits von der Unempfänglichkeit geredet, welche seine Jünger finden würden und welche er für schuldbarer erklärte, als die Sündengreuel Sodoms. Direct aber auf die Feindschaft, welche ihnen begegnen werde, bezog sich der folgende Spruch nach der Fassung des Evangelisten: (v. 16.) Siehe, ich sende Euch wie Schafe inmitten von Wölfen (oder nach Cod. B: mitten unter Wölfe). Das *ἐγώ* ist schwerlich ganz bedeutungslos (deW. Bl.), aber es kann auch weder auf seinen mächtigen Schutz (Bng.), noch auf ihre Verpflichtung zur Erfüllung der angeknüpften Forderung (Myr.) hinweisen, da für unsern Evangelisten die ganze Pointe des Spruchs auf der Vorhersagung der den Jüngern drohenden Feindschaft liegt. Wohl aber soll es andeuten, daß eben die Sendung durch ihn ihnen solche Feindschaft zu Wege bringt (Vgl. 5, 11); denn für Mtth. ist es das wichtigste, daß das von Jesu vorhergesehene Schicksal seiner Jünger die Feindschaft gegen ihn selbst ankündigt, die der zweite Theil darstellen soll. Ist das *εἰς μέσον* echt, so hängt es einfach von *ἀποστέλλω* ab, während das *ἐν μέσῳ* nicht durch eine Prägnanz erklärt werden darf (deW. Bl.), sondern sich mit *πρόβατα* verbindet. Er sendet sie aus, obwohl sie als seine Abgesandten wehrlos dastehen werden inmitten der feindseligsten Menschen, die nach ihrem Verderben trachten, wie die Wölfe nach dem Leben der Schafe. In solcher gefährvollen Lage nun (*οὖν*) gilt es klug zu werden, wie die Schlangen (Vgl. Gen. 3, 1), um sich vor Gefahr zu hüten und die rechten Schutzmittel dagegen zu suchen; da aber die natürliche Klugheit leicht in den Mitteln zu wenig wählerisch ist und so zur Arglist wird, gilt es für die Jünger zugleich, arglos zu sein, wie die Tauben (Vgl. Hos. 7, 11), also jedes unlautere Schutzmittel zu meiden und nichts Unrechtes zu thun, um der Gefahr zu entrinnen.

Der Spruch stand, wie Luc. 10, 3 zeigt, in der Quelle am Eingange der Aussendungsrede, und unser Evangelist hat ihn hierher nur versetzt, um die im Folgenden eingeschaltete Weissagung von der Feindschaft, welche die Jünger in der Welt finden würden, daran anzuknüpfen. In der That ist auch die Unempfänglichkeit, welche die Jünger nach v. 13—15 möglicherweise finden werden, noch etwas ganz anders und keineswegs eine genügende Vorbereitung (Myr.) auf diesen Ausspruch. Ueberhaupt aber ist es unbegreiflich, wie Jesus bei ihrer damaligen Aussendung die Jünger von lebensgefährlicher Feindschaft bedroht gedacht haben sollte. Wohl konnte unser Evangelist dies annehmen, der, wie hier schon ganz deutlich wird, an die spätere Apostelmission denkt, aber in der Situation jener Probeaussendung, in welche Zeit des öffentlichen

Lebens Jesu man dieselbe auch setze, war es doch noch lange nicht soweit, wie denn auch keine geschichtliche Spur auf Verfolgungen weist, welche die Jünger damals zu erdulden gehabt hätten. Erwägen wir vollends, daß in der ursprünglichen Rede dieser Spruch nach Luc. 10, 3 (Vgl. das *ἐπάγετε* und dazu S. 263) nicht dem Spruch Mth. 10, 5. 6 vorherging (Hltzm. S. 146), sondern ihm folgte, so ist es gradezu undenkbar, daß dort die verlorenen Schafe Israels unmittelbar darauf als Wölfe gedacht waren, welche die zu ihnen gesandten Jünger wie wehrlose Schafe bedrohen. Es wird also das *ἄρνας* bei Lucas ursprünglich sein und dies Bild eben durch das Bild der *προβάτα* hervorgerufen. Dann aber sind die Jünger vielmehr als Widder gedacht, welche die verirrtten Schafe um sich sammeln, um sie den rechten Weg zu leiten, während Jesus sich das Hirtenamt vorbehält, diesen rechten Weg ihnen zu zeigen. Die Wölfe aber sind, wie 7, 15, die falschen Volksführer, die bisher nur das Verderben des Volks gesucht haben, indem sie es zu Opfern ihrer Herrsch- und Gewinnsucht machten. Dann ist auch das hier von *ἀποστέλλω* abhängige *ἐν μέσῳ* wohl ursprünglich, das aber nun nicht auf die Gefährdung durch die Wölfe hinweist, sondern darauf, daß mitten unter lauter Verführern, die das Verderben des Volkes sind, sie als die einzig rechten Führer desselben in Kraft seiner Sendung dastehen werden. Dann war damit allerdings gleich am Eingang der Rede das Wesen dieser Sendung deutlich charakterisirt, was unser Evangelist, nachdem er diesen Spruch in seiner völlig geänderten Auffassung umgestellt, durch die Anticipation von v. 7. 8 (a. a. O.) ersetzen musste (Bem. noch die Hinzufügung des *ἐγώ* bei Mth., das der von ihm der Rede beigelegten Bodeutung entspricht). Ob die bei Mth. angeknüpfte Ermahnung der Aussendungsrede angehört, ist sehr zweifelhaft, da kein Grund ersichtlich, weshalb sie von Lucas sollte ausgelassen sein. Sonst würde Klugheit, mit Lauterkeit verbunden, ebenso das Zeichen der rechten Führer sein, wie das einzig erlaubte Mittel, sich vor der Gefahr zu bewahren.

e) Die Weissagung des Jüngerschicksals.

10, 17 — 33 (Luc. 12, 2 — 12).

V. 17: Προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς. v. 18: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

v. 19: ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί καλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί καλήσητε· v. 20: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.

Luc. 12, 11. 12.

v. 11: ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί ἀπολογήσῃσθε ἢ τί εἰπῇτε· v. 20: τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.

v. 21: παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. v. 22: καὶ ἔσσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομένων εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. v. 23: ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε

εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελήσετε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ
 ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. v. 24: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδά-
 σκαλον, οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον
 αὐτοῦ. v. 25: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα
 γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ
 ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. εἰ τὸν οἰ-
 κοδοσπότην Βεεζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πό-
 σω μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ. v. 26:
 μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς· οὐδὲν γὰρ
 ἔστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφ-
 θήσεται, καὶ κρυπτόν ὃ οὐ γνωσθή-
 σεται. v. 27: ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ,
 εἰπάτε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὐς
 ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωματίων.
 v. 28: καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν
 ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ
 ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνει·
 φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον
 καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολῆσαι ἐν
 γέεννῃ. v. 29: οὐχὶ δύο στρουθία
 ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ
 αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν
 ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. v. 30:
 ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφα-
 λῆς πᾶσαι ἡριθμημέναι εἰσίν. v. 31:
 μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρου-
 θίων διαφέρετε ὑμεῖς. v. 32: πᾶς
 οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμ-
 προσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολο-
 γήσω καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ
 πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐ-
 ρανοῖς. v. 33: ὅστις δ' ἂν ἀρνή-
 σῃταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,
 ἀρνήσομαι καὶ ἐγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ
 πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.

(Luc. 6, 40: οὐκ ἔστιν μαθητὴς
 ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· κατηρτισμέ-
 νος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος
 αὐτοῦ.)

Luc. 12, 2 — 9.

v. 2: οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἔστιν
 ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτόν
 ὃ οὐ γνωσθήσεται. v. 3: ἀνθ' ὧν ὅσα
 ἐν τῇ σκοτίᾳ εἰπάτε, ἐν τῷ φωτί ἀκου-
 σθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὐς ἐλαλή-
 σατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται
 ἐπὶ τῶν δωματίων. v. 4: λέγω δὲ ὑμῖν
 τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ
 τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ
 ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι
 ποιῆσαι. v. 5: ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα
 φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ
 ἀποκτείνει ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν
 εἰς τὴν γέενναν. καὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον
 φοβήθητε. v. 6: οὐχὶ πέντε στρουθία
 πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ
 αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιληρημένον ἐνώ-
 πιον τοῦ Θεοῦ. v. 7: ἀλλὰ καὶ αἱ
 τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἡρίθ-
 μηται. μὴ φοβεῖσθε· πολλῶν στρου-
 θίων διαφέρετε. v. 8: λέγω δὲ ὑμῖν,
 πᾶς ὅς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπρο-
 σθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ
 ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπρο-
 σθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ. v. 9: ὁ
 δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀν-
 θρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν
 ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ.

V. 19: Obwohl das δι — in παραδιδωσιν (CA Rept.) zufällig in NB ausgefallen sein könnte, so zeigen doch Mrc. 13, 11. Luc. 12, 11, wie nahe die Verwandlung in die präsens-
 tische Wendung lag. — Das λαλήσητε (NBC), wofür indirect auch DL, in andrer Weise A,
 zeugen, ist nicht dem ersten Gliede conformirt, sondern der Ind. Fut. (Rept.: λαλήσετε) dem
 δοθήσεται. — v. 23: Die Lesart der Rept. (CA εἰς τὴν ἀλλήν) entstand wohl aus dem Zu-
 satz in DL, indem das zwischen den beiden εἰς τὴν ἀλλήν Stehende per hom. wegfiel. — BD
 om. του vor Ἰσραὴλ nach v. 6. — Zu dem εως αν (CDLA Rept.) vgl. 5, 18. — v. 25: Der
 Dat. in B (τω οἰκοδ.-τοῖς οἰκιακ.) scheint mir ursprünglich, da die Verwandlung in den Acc.
 so nahe lag, wie die Verwandlung des Aet. in das Med. (NL) oder des Comp. in das ein-

fache *καλεῖν* (DL). — Da B constant *Βελέξου* schreibt, das außer Mrc. 3, 22 überall auch noch bei N erhalten, kann dies kein Schreibfehler sein, sondern muß als das Ursprüngliche statt *Βελέξου* (CA Rept.) hergestellt werden. — v. 28: BD (Rept.) conform. das erste *ποθῆτε* nach v. 26, DL (Rept.) auch das zweite und CA (Rept.) das dritte in v. 31. — Da Ti. selbst 23, 37 nach BDL *αποκτείνουσα* liest, ist kein Grund, hier die Rept. (B) in die spätere Nebenform *αποκτεννοῦσαν* (NCD A, vgl. L) zu ändern. — v. 32. 33: Die Weglassung des *τοῖς* vor *οὐρανοῖς* (Ti. Rept.) bleibt zweifelhaft, da es v. 32 in BC, v. 33 in B steht. Vgl. zu 6, 1. — Die Rept. (CL A) verbindet *αὐτον* mit dem Verb. als untrennbar zusammengehörig (Vgl. zu 3, 4).

(V. 17.) Das *δέ*, womit der Evangelist den folgenden Abschnitt anschließt, bringt nicht eine nähere Bestimmung über die Ausführung der v. 16 gegebenen Vorschrift (Myr.); sondern führt von dem, was sie ihrerseits in solcher Lage zu thun haben, zu dem über, wovor sie sich hüten sollen. Habt Acht (Vgl. 7, 15) vor den Menschen (die also im Großen und Ganzen als den Jüngern Jesu feindselig gedacht sind); denn sie werden Euch überliefern an Gerichtshöfe (die hier absichtlich mit dem Namen des Obergerichts (5, 22) bezeichnet werden, um den ganzen Ernst der Anklagen, die man wider sie erheben wird, fühlbar zu machen), und in ihren Synagogen werden sie Euch geißeln. In den Synagogenvorständen werden die feindseligen Volksgenossen überall am leichtesten die Werkzeuge ihrer Verfolgungssucht finden und so die diesen zustehende Disciplinarstrafe der Geißelung (Vgl. Act. 22, 19. 26, 11) durch sie vollstrecken lassen können, während sie die gehassten Jünger, um ihnen noch schlimmeres anzuthun, an die Gerichte überliefern müssen. (v. 18.) Von den jüdischen Tribunalen schreitet dann die Rede fort zu den heidnischen: Auch vor Statthalter aber und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen. Gemeint waren in der Quelle wohl die römischen Provinzialbehörden und die selbstständigen Könige der Heiden, den römischen Kaiser eingeschlossen, da sicher auch eine Wirksamkeit der Jünger unter den Diasporajuden in Aussicht genommen war, deren Feindschaft sie eben den heidnischen Autoritäten bis zum Kaiserthron herauf überantworten wird. Unser Evangelist dagegen, der diese Spruchreihe in die Aussendungsrede versetzt hat, welche die Jünger auf Palästina beschränkte (v. 6. 23), muß natürlich ausschließlich an die römischen Statthalter in Judäa und an die herodianischen Fürsten denken, was aber zum Folgenden weniger passt, wo sie mit ihren Umgebungen als reine Heiden gedacht sind, da diesen in ihnen das Zeugniß von Christo zu Theil werden soll.¹⁾ Die apostolische Quelle enthielt eben keinen directen Befehl zur

1) Während nemlich in dem *ἐνεκεν ἑμοῦ* nur der Grund der Verfolgung genannt war (vgl. 5, 11), wird in dem *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν* auch die höhere Absicht genannt, welcher dieselbe dienen muß. Daher steht jetzt auch das Passiv *ἀχθήσεσθε* statt des Act., da ja dies natürlich nicht die Absicht derer bezeichnet, die sie vor die heidnischen Tribunale führen, und daher kann das *εἰς* auch nur von *ἔχθ.* abhängen und das *αὐτοῖς* nicht auf die Subjecte von v. 17 (Myr. deW.), sondern nur auf die *ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς* gehen. Seine Ergänzung erhält aber das *εἰς μαρτύριον* aus dem vorhergehenden *ἐνεκεν ἑμοῦ*, so daß es sich nur um ein Zeugniß von Christo, nicht etwa von ihrer Sünde handeln kann, und dann passt schon sachlich das *αὐτοῖς* gar nicht auf die Juden, die sie ja eben um des Zeugnisses von Christo willen verfolgen, wenn man nicht unvermerkt dem Zeugniß von Christo wider das Zeugniß vom Verhalten seiner Jünger unterschiebt. Dagegen erfahren ja die Fürsten und Könige allerdings erst aus ihrer Anklage und Vertheidigung, daß und warum sie sich zu

Heidenmission, sondern liefs nur auf diesem indirecten Wege das Zeugniß von Christo zu den Heiden gelangen. Ist dies aber die höhere göttliche Absicht, die sich in ihren Verfolgungen verwirklicht, so wird Gott auch dafür sorgen, daß sein Zweck erfüllt werde. (v. 19.) So kann nun die Quelle überleiten zu der Trostweissagung: Wenn sie Euch aber überliefert haben werden und ihr also vor den höchsten Tribunalen steht, so sorget nicht (Vgl. 6, 25), wie oder was ihr reden sollt. Je höher das Ziel war, das ihnen nach v. 18 bei ihrer Vertheidigung gesteckt, desto mehr konnten die Jünger ängstlich besorgt sein, daß sie die rechte Art oder das rechte Wort nicht finden und so durch eine schlechte Vertretung oder durch Verstummen, wo sie reden müssten, der heiligen Sache schaden würden, der sie nützen sollen. Solche Sorge ist aber unnöthig; denn gegeben wird ihnen werden in jener Stunde, was sie reden sollen, so daß sie nicht beim Suchen nach dem rechten Wort fehlgreifen können, und wenn sie so erst haben, was sie reden sollen, dann brauchen sie auch nicht mehr zu sorgen um das Wie. (v. 20.) Wie das aber geschehen soll, sagt das Folgende: Denn nicht ihr seid (in jener Stunde) die Redenden, sondern der Geist Eures Vaters ist es, der in Euch redet. Der ausschließende Gegensatz ist in keiner Weise abzuschwächen (deW.) oder gar die Verheißung in eine Ermahnung umzusetzen (Bl.). Grade in solchen Augenblicken, wo sie selbstlos der Verfolgung um Christi willen sich preisgeben, erweisen sie sich ja als echte Jünger Jesu und damit als Reichsgenossen und Gotteskinder, denen ihr Vater hilfreich beistehen muß, indem er durch seinen Geist sie mit der Gabe der Weisheit und der Rede ausrüstet, um durch ihre Vertheidigung seine Zwecke zu erfüllen. (v. 21.) Nach diesem Trostwort fuhr die Quelle fort in der Schilderung der Feindschaft, welche die Jünger werden zu erdulden haben, indem sie, zum dritten Male auf das *παράδιόναι* (v. 17. 19) zurückkommend, steigernd die nähere Bestimmung hinzufügt, daß dasselbe nicht nur von den Volksgenossen überhaupt, sondern von den nächsten Blutsverwandten ausgehen und auf nichts geringeres als ihren Tod abzielen werde. Ueberliefern aber wird ein Bruder einen Bruder zum Tode und ein Vater ein Kind. Den nächsten Blutsverwandten muß ja ihr Bekenntniß zu Christo zuerst kund werden, und diese werden dem Hasse gegen ihn die heiligsten Pietätsbande opfern. Und aufstehen werden (als Ankläger vor Gericht) Kinder wider Eltern (Bem. wie hier schon Micha 7, 6 anklingt) und sie (durch ihr Zeugniß wider sie) zum Tode bringen. (v. 22.) Und der Haß gegen sie wird ein so allgemeiner sein, daß sie ihm nicht entrinnen können, wenn sie selbst den Kreis der nächsten Verwandten um seinetwillen meiden wollten: Ihr werdet sein gehaßt von Allen um meines Namens willen, den ihr bekennet. Wer aber bis zuletzt ausgeharrt haben wird (in solchem Bekenntniß), der (und kein anderer: *ὁ ὄντως*) wird gerettet werden. Da die Entscheidung über Errettung oder Verderben erst

dem bekennen, um deswillen sie verfolgt werden, und mit ihnen erfahren es ihre (heidnischen) Umgebungen.

bei der Wiederkunft Christi erfolgt im messianischen Gericht, so gilt es bis zu diesem Endpunkte auszuharren; aber das artikellose *τέλος* kann an sich diesen Endpunkt nicht bezeichnen (Vgl. Mrc., S. 419). Auch an diesen Theil der Weissagung, obwohl derselbe in v. 22 bereits einen paränetisch-parakletischen Abschluß hatte, fügt der Evangelist noch ein besonderes Trostwort an. Wenn sie Euch aber verfolgen in dieser Stadt, flihet in die andre.¹⁾ Der naheliegenden Besorgniß gegenüber, daß ja in der andern Stadt sich bald dieselbe Verfolgung erheben und sie immer wieder in ein andre treiben wird, bis sie zuletzt keine Zufluchtsstätte mehr finden können, begründet Jesus seine Aufforderung durch die feierliche Versicherung: Ihr werdet gewiß nicht (Vgl. 5, 18) die Städte Israels, also des jüdischen Landes vollenden, bis gekommen sein wird der Menschensohn. Gemeint ist aber nicht das Durchwandern Aller mit der Predigt des Evangeliums (Myr. Bl.) oder gar ihre Bekehrung, da ihr *φεύγειν* ja zunächst das Suchen einer Zufluchtsstätte bezweckt und das *τελεῖν* also nur darauf gehn kann, daß sie noch nicht in Allen eine solche werden gesucht haben, wenn die Wiederkehr des Messias aller Verfolgung ein Ende macht. Daraus folgt denn auch, daß alle abweichenden Deutungen des *ἐλθεῖν* contextwidrig sind; ohnehin hat die Zerstörung Jerusalems (Vgl. Ebr.) weder der Mission unter Israel, noch der Verfolgung der Jünger ein Ziel gesetzt, und zur Zeit der Geistesausgießung oder Kirchengründung (Vgl. Bl.) hatte beides noch gar nicht begonnen. Hier wird also völlig klar, daß der Evangelist die Jüngermission, auf welche sich die Aussendungsrede bezieht, bis zur Parusie sich erstreckend denkt, also nicht von einer Probemission bei Lebzeiten Jesu, sondern von der apostolischen Mission überhaupt versteht, auf welche allein ja auch die Weissagung der Verfolgungen (v. 17 - 22) zutrifft. Wie er diese Mission ursprünglich überhaupt nur für Israel bestimmt ansah (v. 5. 6), so läßt er auch die Parusie ursprünglich so nahe in Aussicht genommen sein, daß die Jünger die Missionirung Palästina's bis dahin noch nicht vollendet haben werden. Denn wenn auch in diesem Zusammenhange nur von der Flucht die Rede ist, so versteht sich doch von selbst, daß sie in jeder neuen Stadt immer wieder das Evangelium verkündigen, da nur dies ihnen immer wieder neue Feindschaft erregt.

Obwohl diese Weissagung gewiß zu den letzten Eröffnungen Jesu an seine Jünger gehört, so hat sie doch nicht, wie ich selbst noch früher annahm (Vgl. Keim III, S. 204), in der Parasierede ihre Stelle, in welche sie erst Marcus 13, 9—13 eingeschaltet hat (Vgl. Mrc., S. 416), sondern sie bildete, wie aus Luc. 12, 11. 12 erhellt, in der apostolischen Quelle die zweite Hälfte der dort erhaltenen Spruchreihe Luc. 12, 2—9 (= Mth. 10, 26—33), die unser Evan-

1) Das deiktische *οὗτος* vertritt ganz die Stelle des bestimmten *ἐς* und so tritt ihm, wie 6, 24. 8, 21, nicht *ἄλλος*, sondern *ἕτερος* gegenüber, woraus dann freilich auch folgt, daß der Zusatz in DL eine ganz ungehörige Glosse ist. Es steht eben nicht verschiedene Male eine Stadt der andern gegenüber, sondern sie sollen aus der einen Stadt, in der sie verfolgt werden, in die andre fliehen, wo sich noch keine Feindschaft wider sie erhoben hat, welcher Fall sich freilich immer wiederholen wird.

gelist nur vorangestellt hat, weil er an v. 16 am passendsten gleich diese Weissagung anschließen konnte, die ihm ohnehin als Hinweisung auf die Feindschaft, welche Christus selbst und seine Sache finden werde, hier die Hauptsache war (Bem. die ähnliche Umstellung zweier Spruchreihen in Mth. 6, 19—33, vgl. Luc. 12, 22—34). Offenbar ist die Einschaltung von Luc. 12, 10 und die Gedankenverbindung, in welche der Evangelist damit v. 11. 12 bringt (Vgl. zu Mth. 12, 31. 32) die Ursache gewesen, weshalb Luc. die zweite Hälfte nur so fragmentarisch und ungenau wiedergegeben hat.¹⁾ Dagegen kann ich die Entstehung des v. 23, der, wie die Marcusparallele und der offenbare Abschluß in v. 22 zeigt, nicht hierher gehört und überhaupt nicht ursprünglich sein kann, nur daraus erklären, daß dem Evangelisten der Zusammenhang der Parusie-rede vorschwebt, in welchen Marcus diese Spruchreihe verflochten hatte. Dort folgte nemlich allerdings auf Mrc. 13, 13 (= Mth. 10, 22) eine Ermahnung zur Flucht (13, 14—18) und dann die Verheißung, daß die Schreckenstage dieser Flucht um der Errettung der Auserwählten willen würden abgekürzt werden (13, 19. 20) durch die in jene Tage fallende Wiederkehr des Messias (13, 24—26). In der Situation der Aussendungsrede, welche die Jünger auf Palästina beschränkte (10, 5), konnte eine Reminiscenz an diese Gedankenreihe nur die Form annehmen, daß ihrer Flucht durch die Städte Palästina's mit der Wiederkunft Jesu werde ein Ende gemacht werden, ehe es soweit gekommen, daß ihnen nirgends mehr eine Zufluchtstätte übrig blieb. Vgl. Jhrb. 1864, S. 73.

(V. 24.) Von der Thatsache der den Jüngern drohenden Verfolgung geht die Rede fort zur Verständigung über die Ursache derselben. Behufs derselben geht Jesus aus von dem allgemeinsten Satze über das Unterordnungsverhältniß, in welchem seine Jünger zu ihm stehen und welches dem des Schülers zum Lehrer (9, 11) oder des Sklaven zum Herrn (Luc. 6, 46) ähnlich gedacht werden kann. In beiden gilt es nemlich als selbstverständlich, daß der Untergeordnete nicht über dem Vorgesetzten stehen kann: Nicht ist ein Schüler über dem Lehrer, auch nicht ein Knecht über seinem Herrn. (v. 25.) In welcher Beziehung aber dieser Satz hier genommen werden soll, deutet das *ἀρχεῖον* an; denn von einem Genügen kann ja nur die Rede sein bei dem Mafs, das einem zugemessen wird (Vgl. 6, 34), und das jedem zugemessene Mafs (von Glück oder Unglück) ist nach einem gewöhnlichen Bilde sein Schicksal. Die Art aber, wie dasselbe im Folgenden bezeichnet wird, enthält zugleich den populären Beweis für die Anwendung des Satzes auf diesen Fall. Wenn der Schüler das höchste Mafs dessen erreicht, was er beim Lehrer sucht, kann er doch höchstens dem Lehrer gleichkommen an Weisheit, und wenn der Sklave das höchste Ziel seiner Wünsche erreicht, kann

1) Dennoch weist der Anfang von Luc. 12, 11 noch deutlich auf die Vervollständigung des *ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς* Mth. 10, 19 durch die Bezugnahme auf jüdische Gerichte (*ἐπὶ τὰς συναγωγὰς*) und heidnische Machthaber (*τὰς ἀρχ. καὶ τὰς ἑξουσίαις*, vgl. Luc. 20, 20) aus Mth. 10, 17. 18 hin. Während aber in allem Wesentlichen der Text bei Mth. durch Mrc. sicher gestellt, bemerke das lucanische *ἀπολογήσεσθε* (21, 14 und 6mal in den Act.), das bei ihm stehende *πνεῦμα ἔγνων*, die Zusammenziehung der beiden Begründungssätze, von denen der zweite dem ersten subordinirt, das erläuternde *διδάσκει ὑμᾶς*, das dem Luc. so beliebte *αὐτός* und *δεῖ* (Ev. 19, Act. 25 mal).

er doch höchstens ein freier Mann werden, wie sein Herr es ist. Ebenso aber muß es dem Schüler oder Sklaven überall genügen, zu werden, was der Lehrer oder Herr durch das ihm zugemessene Schicksal wird, und kann kein besseres beanspruchen, weil er der Natur jenes Unterordnungsverhältnisses entgegen sonst über ihn hinauswollte. Jesus ist nun freilich den Aposteln gegenüber nicht bloß Lehrer; denn er hat dieselben zum familienartigen Zusammenleben mit sich berufen, und sie stehen doch nicht zu ihm in dem Verhältniß der Sklaven zum Herrn, sondern sind ihm verbunden, wie die Hausgenossen im engeren Sinne dem Hausherrn. Um so mehr gilt von diesem Verhältniß dasselbe in besonderm Maße. Haben sie den Hausherrn Beelzebul genannt, wie viel mehr (Vgl. 7, 11) werden sie seine Hausgenossen so nennen. Sie dürfen nicht beanspruchen, weniger gelästert zu werden, wie er.¹⁾

Der Spruch, den wir in ganz andrer Anwendung bereits Luc. 6, 40 eingeschaltet fanden, wo bis auf das durch diese Anwendung bedingte paulinische *κατηρτισμένος* (Vgl. Rm. 9, 22. 1 Cor. 1, 10) noch der Wortlaut desselben nachklingt, muß in der Quelle auf Luc. 12, 9 gefolgt sein und zu der bei unserm Evangelium antizipirten zweiten Hälfte der Spruchreihe (Mtth. v. 17—23) übergeleitet haben. Das Dringen auf das Bekenntniß zu ihm (Luc. 12, 8. 9.) führte sehr natürlich darauf, wie dasselbe die Jünger freilich in das gleiche Schicksal mit ihm verwickeln werde, und die Art, wie dieses im Folgenden beschrieben wird (Mtth. 10, 17. 18), entsprach klar genug dem, was Jesus je länger je deutlicher als sein eignes Schicksal vor Augen sah (Vgl. Mrc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. 34). Lucas mußte den 6, 40 bereits benutzten Spruch natürlich weglassen; umgekehrt rührt die Hinweisung auf die einzige bisher Jesu widerfahrene Feindseligkeit (Mtth. 9, 34) offenbar von unserm Evangelisten her, zumal der Ausdruck deutlich auf das engere Verhältniß Jesu zu den Zwölfen hinweist, während die ganze Rede nach Luc. 12, 1 an die *μαθηταί* überhaupt gerichtet war. Höchstens könnte Luc. 12, 10 vermuthen lassen, daß hier eine allgemeinere Hinweisung auf die Jesu widerfahrene Lästerung stand, die jeder der beiden Evangelisten in seiner Art näher spezialisirt hat.

1) Die Berufung auf das hebr. *היה כ* (Bl.) ist weder nöthig noch ganz zutreffend; denn in Stellen wie 2 Sam. 18, 32. Jes. 1, 9 handelt es sich wirklich darum, daß die Feinde Davids hingerafft werden, wie Absalon, und Israel völlig von der Erde weggetilgt wird, wie Sodom und Gomorrha. Das *ἵνα* ist eine Umschreibung des Inf. wie 8, 8; denn es wird eben nicht gesagt, daß der Schüler sich genügen läßt, zu gleichem Geschick bestimmt zu sein (Myr.), sondern daß es ihm genügt zu werden, was der Lehrer ist. Dem. die attractionsmäßige Verwandlung des *δοῦλος* in *δούλος*, weil das *ἵνα γένηται* hier bereits nachwirkt. Statt des *ἐπεισεσθαι* müßte gut griechisch das Med. stehn, das daher auch *ἄλ* substituiren, die rezipierte Verbindung mit dem Acc. weist aber auf die in den Evang. nirgends erwähnte und an sich wenig wahrscheinliche Thatsache hin, daß Jesus Beelzebul genannt sei; es wird dafür der Dativ des Vat. vorzuziehen sein, wonach ihm Beelzebul vorgeworfen wurde, sofern er beschuldigt ward, in seiner Kraft (Vgl. 9, 34 mit 12, 24) die Dämonen auszutreiben. Hier könnte nun die Wahl des Bildes vom *οἰκοδεσπότης* auf die Bedeutung des Namens *בעל זבול* (Myr.: Herr seines Reiches, Hilg.: Herr der himmlischen Wohnung) anzuspielen scheinen; aber eine ungezwungene Deutung ergiebt sich aus der Zurückführung auf *זבול* (Wohnung) immer nicht und die ursprüngliche Namensform (s. d. krit. Anm.) macht selbst die Beziehung auf *בעל* zweifelhaft. Ich muß dabei bleiben, daß dieser Name des Satan oder des Obersten der Dämonen noch nicht genügend erklärt ist (Vgl. Mrc., S. 126 Anm.).

(V. 26.) Mit einem Spruch, der bereits den Grundton der Spruchreihe Luc. 12, 2—9 anschlügt, leitet der Evangelist zu dieser selbst über. Das *οὖν* ist nicht eigentlich folgernd (Myr.), da ja im Vorigen kein Motiv zur Furchtlosigkeit liegt, sondern es faßt nur das Resultat von v. 24. 25 zusammen. Da also von den Menschen nichts anders als gleiche Feindschaft, wie die mir gewordene zu erwarten steht, so kann ich nur noch zum rechten Verhalten gegen dieselbe ermahnen: Fürchtet Euch nicht! Wenn dann das Folgende als Begründung dieser Ermahnung eingeführt wird, so ist klar, daß dem Evangelisten die folgende Spruchreihe im Ganzen vorschwebt, welche ja allerdings dies Thema behandelt und allseitig begründet, daß also dieser Uebergang von seiner Hand herrührt. Denn das zunächst Folgende, wo weder von dem Offenbarwerden ihrer Lauterkeit, noch von der siegenden (?) Oeffentlichkeit des Evangeliums (Myr.) die Rede ist, begründet die Ermahnung nicht, oder doch höchstens insofern, als was ihr Beruf unvermeidlich mit sich bringt, nun einmal furchtlos erwartet werden muß, was aber selbstverständlich nur die Einleitung zu den nachher dargelegten Motiven der rechten Furchtlosigkeit sein kann. Jesus geht nemlich auch hier, wie v. 24 (Vgl. 6, 24), von einer allgemeinen Wahrheit aus: Nichts ist verhüllt, das nicht enthüllt werden wird, und (nichts ist) verborgen, das nicht bekannt werden wird. Es ist der alte Satz der sprüchwörtlichen Volksweisheit, daß die Sonne Alles an den Tag bringt (Vgl. Mrc., S. 154), und erst das Folgende bringt die spezielle Beziehung, in welcher derselbe geltend gemacht werden soll, weshalb man dieselbe nicht schon durch Ausdeutung in unsern Vers hineinlegen darf. (v. 27.) Jesus stellt nemlich die den Jüngern anvertraute Heilswahrheit unter diesen Gesichtspunkt, weil sie bestimmt ist, durch ihre Verkündigung zur vollen Publicität zu gelangen. So lange er sie ihnen allein verkündigt, bleibt sie Andern verhüllt, aber sie soll durch die Jünger enthüllt werden, und weil das, was im Dunkeln geschieht, verhüllt bleibt und erst das Licht des Tages Alles enthüllt, sagt er: Was ich Euch sage im Dunkeln, redet im Licht, und was ihr ins Ohr (scil. geredet, vgl. Exod. 11, 2) höret, was also noch der großen Menge verborgen bleibt, das ruft laut aus auf den Dächern, damit es allen bekannt werde. Offenbar braucht die Quelle das *κηρύσσειν* nicht, wie Mrc., als colorirten Ausdruck für die evangelische Verkündigung überhaupt, sondern in eigentlichem Sinne vom lautschallenden Heroldsruf, und die Situation auf den platten Dächern erhöht die unbeschränkte Oeffentlichkeit, die demselben gegeben wird (Vgl. 2 Sam. 16, 22). (v. 28.) Daran erst knüpfte die Quelle die Ermahnung sich nicht vor den Menschen zu fürchten, weil eben die Menschenfurcht sie hindern könnte, mit der Verkündigung offen hervorzutreten, im Gedanken an die Feindschaft, die sie sich dadurch erwecken würden. Fürchtet Euch nicht vor (כָּרֵא נֶקֶד, vgl. Deut. 1, 29 LXX) denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht vermögen zu tödten. Darin liegt schon ein Motiv zur Furchtlosigkeit, daß die Macht der Feinde nicht weiter reicht als höchstens bis zur Vernichtung des leiblichen Lebens, daß sie der Seele, von deren definitivem Schicksal doch allein Heil oder Verderben des Menschen

abhängt, nichts anhaben können. Um so heller tritt nun aber das Hauptmotiv ins Licht, wonach die grössere Furcht die geringere vertreiben soll, die Gottesfurcht alle Menschenfurcht, weil Gott der Richter ist, dessen Strafe sie verfallen, wenn sie das Gebot Jesu (v. 27) unerfüllt lassen, und der noch ganz anders ihnen schaden kann, als die Menschen mit ihrer Feindschaft. Fürchtet aber vielmehr den, der vermag sowohl Leib als Seele zu verderben in der Hölle (5, 29. 30), also den ganzen Menschen im Endgericht dem definitiven Verderben zu überliefern. Gemeint ist natürlich Gott und nicht der Teufel (Olsh.), und auch hier ist keineswegs eine Auferstehung Gottloser vorausgesetzt (Myr.); denn der Leib, den Gott zur Hölle verdammt, kann nach dem Context nur derselbe sein, den die Menschen tödten, und nicht der Auferstehungsleib. Es ist vielmehr, wie überall, daran gedacht, daß die Angeredeten das messianische Gericht noch erleben, wenn sie durch Unterlassung ihrer Zeugenpflicht dem Märtyrertode entronnen sind, und dann mit dem leiblichen Tode, dem sie anheimfallen, zugleich dem ewigen Verderben der Seele verfallen, weil diese nach dem definitiven (messianischen) Gericht keine Wiederbekleidung mit dem Leibe mehr zu hoffen hat (Vgl. zu 5, 30).

(V. 29.) Ein neues Motiv zur Furchtlosigkeit bringt das Folgende. Wohl vermögen die Menschen den Leib zu tödten, aber doch auch nur soweit als Gott es zuläßt, unter dessen väterlichem Schutz die Jünger als seine Kinder und Reichsgenossen stehen. Ganz ähnlich wie 6, 26. 30 die väterliche Fürsorge Gottes, wird dieser hier durch einen Hinweis auf den Schutz erläutert, unter dem auch die Allergeringsten seiner Creaturen stehen. Als solche werden die Spätzchen durch die Frage gekennzeichnet, ob nicht zwei von ihnen für ein Aeschen d. h. $\frac{1}{10}$ Drachme, also für den allergeringfügigsten Preis verkauft werden. Und selbst ein Einziges von ihnen wird nicht (todt) zur Erde fallen ohne Euren Vater d. h. ohne sein Zuthun. So sehr erstreckt sich auch auf die allergeringsten Creaturen sein Schutz, daß er ihr Leben nicht antasten läßt, wenn es nicht seine eigne Veranstaltung ist, daß sie sterben sollen. (v. 30.) Von Euch aber (Bem. den voranstehenden Genit.), die ihr nicht bloß seine Creaturen, sondern seine Kinder d. h. Gegenstände seiner speziellen Liebe und Fürsorge seid, sind die Haare des Hauptes allesammt gezählt. Ähnlich wie 5, 36, ist das einzelne Haar als der allergeringste Theil des Menschen genannt, und da, was man zu zählen der Mühe werth hält, in jedem einzelnen Exemplar einem vom Werth sein muß, so liegt darin, daß bei dem Jünger nicht nur Leib und Leben, sondern auch der geringste Theil desselben von Gott seines Schutzes werth befunden wird. Können also die Menschen immerhin den Leib tödten, so dürfen sie doch ohne Gottes Rath und Willen dem Jünger kein Haar krümmen (Vgl. 1 Sam. 14, 45). (v. 31.) Darum also fürchtet Euch nicht! Und nun erst wird, wie 6, 26, auf den Grund hingewiesen, weshalb sie so viel Größeres erwarten dürfen, als den Creaturen zu Theil wird (v. 30): Vor vielen Spätzchen seid bevorzugt (scil. an Werth in Gottes Augen) ihr! Am Kaufpreis Zweier war ihre Werthlosigkeit veranschaulicht;

aber wären es noch so viele, sie werden doch an Werth stets übertroffen von den Reichsgegnossen, die Gott zu Gegenständen seiner Liebe erwählt hat. (v. 32.) Wenn so v. 29 — 31 den Gedanken ausführt, daß die Menschenfurcht keinen genügenden Grund hat (Vgl. v. 28, a), so führt der Schluß der Spruchreihe den Gedanken von v. 28, b näher aus, daß die allein berechnigte Furcht die grundlose vertreiben muß. Hängt vom Bekennen oder Verleugnen Jesu, das ja mit der Erfüllung oder Nichterfüllung der v. 27 geforderten Zeugenpflicht identisch ist, Heil oder Verderben des Menschen ab, so muß die Furcht vor letzterem alle Furcht vor dem vertreiben, was die Treue im Bekenntniß zur Folge haben könnte. Jeder nun, der (in solcher Furchtlosigkeit) mich bekennt vor den Menschen,¹⁾ bekennen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel. Gedacht ist offenbar, daß Gott als Weltrichter im Himmel thront und Jesus durch sein Gutachten darüber, ob der Einzelne durch seine Treue im Bekenntniß sich als echten Reichsgegnossen erwiesen hat, die richterliche Entscheidung über die Errettung vom ewigen Verderben (v. 28) herbeiführt. (v. 33.) Wer aber irgend d. h. in irgend einer Weise verleugnet haben wird mich vor den Menschen, verleugnen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel d. h. ich werde ihn nicht als meinen Jünger anerkennen, der der Heilsvollendung würdig ist (Vgl. die Rem. an diesen Spruch in Mrc. 8, 38 und dazu Mrc., S. 292 Anm. 1).

Der diesem Abschnitt zu Grunde liegenden Spruchreihe der apostol. Quelle hat Luc., um dieselbe mit der vorhergehenden antipharisäischen Rede zu verbinden, die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer aus Mrc. 8, 15 (Vgl. Mrc., S. 274), die er von ihrer Heuchelei deutet, vorausgeschickt (Vgl. 12, 1 und dazu Jahrb. 1864, S. 73 — 76). Dadurch erhielt der fast wörtlich erhaltene sprüchwörtliche Gemeinplatz in v. 2 natürlich eine ganz andre Beziehung darauf, daß das, was man durch die Heuchelei zu verbergen strebt, doch endlich an den Tag kommen muß.²⁾ Wenn nun der Evang. mit seinem *ἀνθ*

1) Das *οὖν* kann weder aus der ganzen bisherigen Rede (Myr.), noch aus v. 22 (deW.) oder v. 23 (Fr.) folgern, sondern nimmt einfach den Gedanken der v. 31 geforderten und durch die Vergleichung mit der Creatur noch einmal motivirten Furchtlosigkeit auf. Das *ὁμολογεῖν ἐν* läßt sich aus dem Hebr. nicht ausreichend erklären, auch das *ὁμνῶν ἐν* 5, 34 ist nicht ganz gleichartig. Es ist vielmehr das Bekenntnißablegen, das mit der v. 27 geforderten Pflicht gegeben, als ein selbstständiger Begriff genommen und ihm daher kein Object, sondern die Beziehung der Sphäre angereicht, in der dasselbe stattfindet (also eigentlich: in meiner Sache), und zwar, um die Aequivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszudrücken; denn es konnte eigentlich nicht gesagt werden, daß Jesus seine Jünger bekennen werde, wohl aber, daß er an ihnen, hinsichtlich ihrer Bekenntniß ablegen werde, nemlich das Bekenntniß, daß sie seine ächten Jünger seien. Bem. noch den nachdrücklich voranstehenden Nom. abs., wie v. 14, der mit *αὐτόν* aufgenommen und in die Construction eingereicht wird. Zu dem *ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρ.* vgl. 6, 1.

2) Es wird damit nicht dem Luc. ein grundloses Mißverständniß vorgeworfen (Myr.), sondern nur constatirt, daß dergleichen Aussprüche in der Ueberlieferung sehr verschieden angewandt wurden, wie es ja mit unserm Spruch Mrc. 4, 22 und mit Mth. 10, 24 in Luc. 6, 40 unzweifelhaft geschehen ist. Daß aber diese Verbindung nicht die ursprüngliche (Bl.), erhellt daraus, daß die simulatio der Pharisäer, welche sich fromm stellen, ohne es zu sein, doch immer etwas andres ist als die dissimulatio derer, welche ihre Fehler und Vergehungen heuchlerisch zu verbergen streben. Ein Verheimlichen der Wahrheit oder ihres Bekenntnisses kann aber erst recht in keiner Weise mit der pharisäischen Heuchelei in Vergleich gestellt werden;

ὦν (1, 20. 19, 44. Act. 12, 23) hieran den Spruch Mth. 10, 27 anknüpft (v. 3), so musste derselbe in diesem Zusammenhange nothwendig einen andern Sinn und eine andre Fassung bekommen; es musste an die Stelle des im engsten Kreise Verkündigten das im Bewußtsein seines Unrechts heimlich Geredete, an die Stelle der Aufforderung zur Veröffentlichung die drohende Ankündigung derselben treten. Wenn trotzdem noch fast jedes Wort des Spruches bei Mth. in der neuen Fassung nachklingt und dieser Wortlaut sich immer noch einigermaßen gegen die Deutung, die er im Zusammenhange bei Luc. erhält, sträubt, so beweist das nur, daß dieser Zusammenhang nicht der ursprüngliche ist.¹⁾ Uebrigens hat Luc. selbst gefühlt, daß der Spruch in dieser Fassung und Auffassung nicht mehr zum Folgenden passte und daher, ganz ähnlich wie 6, 27, mit seinem λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου die Rede einen neuen Ansatz nehmen lassen (v. 4). Hier wird nun der Gedanke, daß die Menschen die Seele nicht tödten können (vielleicht weil dies in gewissem Sinne durch Verführung doch geschieht), offenbar dahin umschrieben, daß sie nach dem Tödten des Leibes (μετὰ ταῦτα, in den Evang. nur bei Luc. 5mal) nicht haben (μὴ ἔχειν c. inf., wie 7, 42. 14, 14. Act. 4, 14. 25, 26, freilich auch Mth. 18, 25), etwas darüber noch weiter hinausgehendes (περισσότερον, wie 12, 48, freilich auch Mth. 11, 9 = Luc. 7, 26 und Mrc. 7, 36. 12, 40) zu thun. Dazu kommt, daß Luc. auch im Gegensatze v. 5 den Gedanken vermeidet, daß der Mensch mit Leib und Seele in der Hölle umkommt (Vgl. zu Mth. 5, 29. 30. Mrc. 9, 43—47), und dafür einfach das ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν (Bem. das Comp. statt βαλεῖν Mth. 5, 29 und den Art. vor γέενναν) nach dem Tode setzt (Bem. noch die nachdrückliche Einführung mit ὑποδείξω ὑμῖν, wie 6, 47, der das eben so nachdrückliche καὶ λέγω ὑμῖν am Schlusse entspricht, und die Umschreibung des δύνανμενον durch das dem ἔχοντα v. 4 correspondirende ἔχοντα ἐξουσίαν). Daß Luc. den Preis der Spatzen in seinem Document verändert haben sollte (v. 6), erscheint God. besonders unglaublich, während es doch hier gewiß nahe lag, nach der seinen Lesern geläufigen Preisangabe den geringen Werth dieser Thiere zu illustriren, zumal sie dieselben noch billiger erscheinen lässt. Luther wird auch nicht geglaubt haben, daß das ἀσσάριον unser Pfennig sei und hat diesen doch substituirt. Offenbar

auch ist im Folgenden davon gar nicht die Rede, wenn man es nicht willkürlich der Parallele zu Liebe umdeutet. Den Spruch, mit dem die Quelle begann (Bem. das Comp. bei Luc.), knüpft Luc. mit δέ an v. 1, wie Mth. mit γὰρ an das von ihm vorausgeschickte μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς (S. 276). Daß die Rede in der Quelle an die μαθηταί (im weiteren Sinne) gerichtet war, erhellt aus Luc. 12, 1 um so sicherer, als in die dort vom Evang. gezeichnete, offenbar v. 13. 16 vorbereitende Situation (daher das zu λέγειν gehörige πρῶτον) die Jünger nur um ihretwillen eingeschoben sind.

1) Bem., wie das καὶ ὁ im Parallelgliede noch zeigt, daß das ὅσα nur Verstärkung des ursprünglichen ὁ am Anfange ist, wie das ἀποκτείν ins erste Glied genommen, um den Gegensatz zum εἰπεῖν zu bilden, und wie durch ἐν τοῖς ταμείοις ein concinnerer Gegensatz zu ἐπὶ τῶν δομάτων geschaffen, durch welchen dann das πρὸς (Bem. das dem Luc. so beliebte πρὸς nach verb. dic.) τὸ οὐς λαλεῖν bestimmter von dem, was (weil es etwas Unrechtes war) im Verborgenen geredet, gedeutet wird. Auf diese Deutung aber führte den Evangelisten offenbar der Gegensatz des Dunkels, in dem sich das Böse verbirgt (Vgl. Luc. 22, 53), zu dem Licht der Oeffentlichkeit und das dem Schlechten so natürliche Heimlichthun. Ganz vergebens bemühen sich die Ausleger, den Worten bei Luc. einen der Parallele bei Mth. entsprechenden Sinn aufzudrängen, da die älteste Verkündigung der Apostel nun einmal keine heimliche war und da dieser Sinn schlechterdings nicht zu der Warnung vor Heuchelei passen würde. Hätten sie aber wirklich diesen Sinn, so ließe sich erst recht nicht begreifen, woher dieselben bei Mth. geändert, während die durch den neuen Context gebotene Umdeutung bei Luc. die vorliegende Umformung der Worte offenbar nothwendig machte,

secundär ist das abstracte Vergessenwerden (Vgl. zu 6, 35 und zu dem luc. *ἐνώπιον* 4, 7) statt des concret plastischen Zur Erde fallen (an dem auch die Ausleger zuweilen anstießen), zumal Ersteres einen schärferen Gegensatz gegen das Gezähltsein der Haare zu bilden schien, wogegen freilich v. 7 die absichtliche doppelte Betonung des *ἐμῶν* - *ἐμεῖς* überschen ist (Bem. das *διαφέρειν* der Quelle Mtth. 6, 26. 12, 12, wie v. 8 sogar das *ὁμολογεῖν ἐν*). In v. 8. 9 ist in paulinischer Weise Jesus selbst als Weltrichter gedacht, der im Consensus der Engel Gottes entscheidet, wer als sein rechter Jünger erfunden wird; dagegen kann das feierlichere *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. (sq. *Θεοῦ*) wohl von Mtth. nach dem ersten Gliede conformirt und dem *τ. Θεοῦ* das ihm so beliebte *πατὴρ ἐν τοῖς οὐραν.* substituiert sein (Bem. in *πᾶς ὃς ἂν* die Combination des *πᾶς ὅστις* Mtth. v. 32 mit dem *ὅστις ἂν* v. 33, vgl. zu dem Part. in v. 9 Luc. 6, 49, zu dem *ἐνώπιον* v. 6, zu dem Comp. *ἀπαρ.* v. 2. 5).

d) Der Kampf des Christenlebens.

10, 34 — 39.

V. 34: *Μὴ νομίζετε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.* v. 35: *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς,* v. 36: *καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.*

v. 37: *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος,* καὶ *ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος,* v. 38: *καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.* v. 39: *ὁ εὐρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν.*

(Luc. 12, 51: *δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παραγενόμεν δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχὶ λέγω ὑμῖν ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.* v. 52: *ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἐνὶ οἴκῳ διαμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισίν.* v. 53: *διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ [τῇ] μητέρᾳ, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην [αὐτῆς] καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.)*

(Luc. 14, 26: *εἰ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής.* v. 27: *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής.)*

(Luc. 17, 33: *ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ, ζωογονήσει αὐτήν.)*

(V. 34.) Duster sind die Aussichten, welche die der Aussendungsrede eingeschaltete Weissagung den Jüngern eröffnet, sie zeigt eine Perspective schwerer Kämpfe und Selbstverleugnungen. Aber sie sollen wenigstens wissen, daß das nicht von ungefähr oder gegen den Willen ihres Herrn so kommen wird. In diesem Sinne fügt der Evangelist der bisher benutzten Spruchreihe noch einen

Spruch an, welcher die höhere Nothwendigkeit dieses Schicksals ihnen aufschloß. Meinet nicht, daß ich gekommen sei, zu werfen Frieden auf die Erde. Nicht bin ich gekommen, Frieden hinzuwerfen, sondern Schwert. Nicht nur das *μὴ νομίζετε*, sondern die ganze Aussage über den Zweck seines Kommens, die nach Ablehnung des leicht zu Erwartenden, noch einmal negativ und positiv das Richtige hinstellt, erinnert ganz an 5, 17. Das *βαλεῖν*, obwohl mit seinen Compositis in der Quelle so beliebt (Vgl. 7, 4. 9, 38), erklärt sich weder aus dem Vorblick auf *μάχαιραν* (Myr.), noch ist es bloße Umschreibung für Bringen oder Senden (Bl.), sondern es ist gewählt, um das Plötzliche und Unvermittelte auszudrücken. Denn gewiß kann Jesus nicht leugnen wollen, daß er Frieden schaffen wolle auf Erden (Vgl. 5, 9); aber es kann nicht seine Absicht sein (weil es der Natur der Dinge nach unmöglich), denselben durch sein Kommen wie mit Wundermacht herzustellen, gleichsam auf die Erde hinzuzaubern. Vielmehr muß dasselbe, indem es bei den verschieden gearteten Menschen einen entgegengesetzten Erfolg hat, zunächst den Kampf hervorrufen, der hier symbolisch durch die specifische Kampfeswaffe, das Schwert, bezeichnet wird, und was so der naturgemäße Erfolg seines Kommens ist, das beabsichtigt Jesus auch. Es kommt nicht, wie ein unvermeidliches Uebel, das sich dem erstrebten Gut anhängt, sondern es ist von ihm vorhergesehen und gewollt, weil nur in solchem Kampf die zweischneidige Energie der Wahrheit sich bewähren und die bedingungslose Treue gegen ihn ihre Probe bestehen kann. (v. 35.) Dies wird nun mit näherer Beziehung auf die schon v. 21 gewissagte Zertrennung der engsten Familienbände näher erläutert (*γάρο*). Denn ich bin gekommen zu entzweien einen Menschen wider seinen Vater und eine Tochter wider ihre Mutter und eine Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter. Klingt schon hier die Stelle Mich. 7, 6 durch, wo ebenso Sohn und Vater, Tochter und Mutter, Schwur und Schwieger einander feindlich entgegengestellt sind, so schließt sich daran unmittelbar in freier Uebersetzung der Schluß jener Stelle: und Feinde des Menschen (sind) seine Hausgenossen.

Diesen Spruch fand der Evangelist nach Luc. 12, 51—53 in seiner Quelle jedenfalls nicht weit von der eben benutzten Spruchreihe; Lucas hat ihn freilich ziemlich frei bearbeitet. Die doppelte Negation des Friedebringens umgeht er durch die Frage: Wähnet ihr, daß ich Friede gekommen sei zu geben auf der Erde? (Zu dem echt lucan. *δοξεῖν* vgl. 8, 18. 19, 11. 24, 37. Act. 12, 9; *παράγινεσθαι* hat Luc. im Ev. 8, in Act. 21 Mal. Bem. die nachdrückliche Voranstellung des *εἰρήνην*, das einfachere *δοῦναι* statt des *βαλεῖν*, wofür in jenem Zusammenhange noch Luc. 12, 49 zeugt, und das dadurch veranlasste *ἐν* statt *ἐπί*). Auf diese folgte nun noch nachdrücklicher die Antwort: Nein, sage ich (13, 3. 5), sondern Zertrennung. Dieser etwas matte abstracte Ausdruck statt des concreten plastischen (Vgl. zu 12, 6) wird nun das Stichwort für das Folgende und verdrängt das eigenthümliche *διχάσαι*. Was bei Mtth. die Absicht seines Kommens, ist hier der Erfolg desselben (*ἔσονται ἀπὸ τοῦ νῦν* echt lucanisch, vgl. 1, 48. 5, 10. 22, 18. 69. Act. 18, 6), der die v. 51 ausgedrückte Absicht erläutert. Offenbar reflectirend aber ist die Art, wie nun

v. 52 von den Mth. v. 35 exemplificirend genannten Hausgenossen gesagt ist, daß drei gegen zwei und zwei gegen drei entzweit sein werden, da ja Mutter und Schwiegermutter im Hause dieselbe Person ist, und dann die Trennung als beiderseitige durchgeführt wird. Wenn aber hier noch, wie bei Mth., die Kinder zuerst genannt sind, weil ihre Entzweiung mit den Eltern die heiligsten Pietätsbände zerreißt, so treten v. 53 die Eltern voran, wodurch vollends die Anspielung an Mich. 7, 6 verwischt wird. Dieselbe ist also nicht erst von Mth. eingetragen, zumal dann sicher auch das *ἐπανάσσειται* (Vgl. v. 21) aufgenommen wäre, dagegen hat er allerdings dieselbe durch v. 36 vervollständigt, wie die von den LXX abweichende Uebersetzung des Grundtextes und das *οἰκιστοί* aus v. 25 zeigt.

(v. 37.) Ist es der ausdrückliche Wille Jesu, daß der Kampf, der um ihn und seine Sache entbrennt, die heiligsten Familienbände zerreiße, so ist dabei vorausgesetzt, daß diese nur ein relatives Gut sind gegenüber dem in und mit seiner Person gegebenen höchsten Gut. Dies muß darum auch von seinen Jüngern ausdrücklich anerkannt werden (Vgl. 8, 21. 22). Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth; denn er zeigt damit, daß er Jesum nicht als den erkennt, in welchem das höchste Gut gegeben ist, und es liegt in der Natur der Sache, daß, wer Jesum in seinem wahren Werthe nicht schätzt, überall nicht werth ist, an ihm und dem, was er giebt, Antheil zu haben. Da nun, wen man von Zweien mehr liebt, erst dann vollkommen klar wird, wenn man sich zwischen beiden entscheiden muß, und dieser Fall eben dann eintritt, wenn Kinder und Eltern sich durch das Für oder Wider Jesum getrennt gegenüberstehen (v. 35), so ist damit nichts geringeres verlangt, als daß man um des Bekenntnisses zu Jesu willen das Theuerste, was man auf Erden hat, die Bande der natürlichen Liebe, aufopfere. (v. 38.) Nur die Kehrseite davon ist, daß man das dem Jünger aus seinem Verhältniß zu Jesu erwachsende Leiden willig auf sich nehme und mit solcher Leidensbereitschaft seine Jüngerpflicht übe. Wer nicht nimmt sein Kreuz und nachfolgt hinter mir her, ist meiner nicht werth. Das Tragen des Kreuzes involvirt keine Anspielung auf den Kreuzestod Jesu (Myr. Bl.), sondern ist nur das von der römischen Kreuzesstrafe entlehnte Symbol der willigen Uebernahme des schwersten und schmachvollsten Leidens, das dem Jünger zu Theil wird, und das Nachfolgen ist durchaus nicht die uns so geläufig gewordene Bezeichnung der Nachbildung des Verhaltens Jesu, sondern, wie das plastische *ὁπίσω μου* (4, 19) zeigt, das der nächsten Form derselben, wie sie sich in der geschichtlichen Situation Jesu gestaltete, entlehnte Symbol (Vgl. 8, 22) für die Ausübung der Jüngerpflicht (Vgl. Mrc., S. 289). Auch wer diese Pflicht nicht erfüllt, ist der Antheilnahme an Jesu nicht werth, weil der, welcher um des höchsten Gutes willen nicht Alles erdulden will, ebenso zeigt, daß er den Werth desselben noch nicht vollkommen schätzt, wie der, welcher etwas Anderes mehr liebt. (v. 39.) Hat nun der Mensch nichts Höheres aufzuopfern, als sein Leben, und nichts Schwereres zu erdulden, als den Verlust desselben, so

ergiebt sich als steigernde Zusammenfassung von v. 37. 38 von selbst der Schlussspruch: Wer seine Seele gefunden haben wird, indem er das in den Verfolgungen bedrohte und schon so gut wie verlorene Leben durch Verleugnung Jesu rettet und so gleichsam wiederfindet, der wird sie verlieren, indem sie dem ewigen Verderben verfällt (Vgl. v. 28). Die Gleichsetzung des (scheinbaren) Findens und (wirklichen) Verlierens der Seele, auf der das Acumen des Ausspruchs ruht, wird ermöglicht dadurch, daß die *ψυχή* ebenso die Trägerin des leiblichen Lebens (wie 6, 25) ist, das im Tode verloren wird, wie des höheren Lebens, das erst verloren wird, wenn die Seele dem ewigen Verderben in der Hölle verfällt. Da dies aber nichts Anderes ist als das definitive Bleiben der Seele in dem leiblosen Zustande, in den sie durch den leiblichen Tod eintritt (Vgl. zu 5, 30), so zieht sich der Mensch wirklich durch die Verleugnung Jesu grade das zu, was er durch sie zu vermeiden hoffte, nur in erhöhtem Maße; er verliert das Leben, das er retten wollte und auf kurze Zeit auch wirklich errettete, in höherem Sinne, nemlich auf ewig; denn die qualvolle Fortdauer der Seele im leiblosen Zustande ist kein Leben, sondern als definitives Schicksal der ewige Tod. Und umgekehrt: Wer seine Seele verloren haben wird, indem er sein leibliches Leben um Jesu willen (vgl. v. 18) in den Tod gab, wird sie finden, indem sie durch Wiederbekleidung mit dem Auferstehungsleibe zu dem wahren (ewigen) Leben gelangt. Hier also ist das scheinbare Verlieren der Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) in Wahrheit ein Finden, weil der Tod, der das leibliche Leben raubt, die Seele (als Trägerin des höheren Lebens) nicht nur nicht tödtet (Vgl. v. 28), sondern als Bewährung der Jüngerschaft ihr grade zur seligen Vollendung verhilft, in der sie auf ewig wahrhaft fortlebt (Vgl. Mrc., S. 290). Mit dem Doppelsinn von *ψυχή* verschlingt sich also in sinniger Weise der Doppelsinn des *ἀπολλύναι*, das im ersten Hemistich auf die ewige *ἀπώλεια* anspielt, im zweiten das Verderben der Seele im leiblichen Tode bezeichnet; wie aber jener auf der thatsächlichen Beschaffenheit der Seele, so beruht dieser darauf, daß die Trennung der Seele von der ihr zum wahren Leben unentbehrlichen Leiblichkeit in der That die Grundlage von beidem ist.

Diese drei Sprüche bildeten in der apostolischen Quelle den Anfang der Rede Jesu an die ihm nachziehenden Volksmassen (Luc. 14, 25—27), deren Schluß wir 5, 13 bearbeitet fanden und die von den Bedingungen der wahren Jüngerschaft handelte (Vgl. Mrc., S. 289. 90). Dort hieß es nach Luc. v. 26: Wenn einer zu mir kommt (wie die Volksmassen thaten und damit schon Anhänger Jesu zu sein wähnten) und nicht die in diesen Sprüchen verkündigten Bedingungen erfüllt, der kann nicht mein Jünger sein (in vollem Sinne). Hier, wo die Rede an die erwählten Zwölf gerichtet, musste daraus die Aussage werden, daß, wer seine Jüngerpflicht nicht erfüllt, Jesu, der ihn erwählt hat, unwerth ist (Vgl. das *ἄξιος* von der Hand des Evangelisten 10, 11. 13). Dort war in kühner Paradoxie Mtth. 6, 24 unmittelbar auf den Fall angewandt, wo einer zwischen der Liebe zu Jesu und der zu den Seinen sich entscheiden muß, und der Anschluß des Spruchs vom Kreuztragen zeigt, daß es sich ursprünglich um einen directen Ausdruck für die Aufopferung der theuersten

Familienbände handelt. Hier ist der Spruch im Anschluß an v. 35 auf das Eltern- und Kindesverhältniß reducirt und offenbar milder gefasst, verliert aber dadurch seinen Zusammenhang mit v. 38, wenn man nicht, wie unsre Analyse zeigt, ihn ausdrücklich auf die durch v. 35 gegebene Situation anwendet. Dagegen dürfte das die Leidensbereitschaft stärker betonende *λαμβάνει* und das vollere *ἀκολουθεῖν ὀπίσω μου* ursprünglich sein. Dafs auch der Spruch vom Finden und Verlieren der Seele in diesem Zusammenhange stand und nicht 17, 33 (Holtzm. S. 233), wo der Spruch, wie die, an welche er angeschlossen (17, 31. 32 = Mtth. 24, 16 — 18, vgl. Jahrb. 1864, S. 121), eine ihm ursprünglich ganz fremde eschatologische Beziehung erhalten hat, zeigt noch die Reminiscenz daran in dem *ἐν δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν* 14, 26 (Vgl. ebends. S. 77), sowie der Zusammenhang von Mrc. 8, 35 (Vgl. Mrc., S. 290). Im Uebrigen liefs ihn Luc. fort, weil er ihn 9, 24 bereits nach Mrc. gebracht hatte, während der Spruch 14, 27 dort nach Mrc. eine so eigenthümliche Umgestaltung empfangen hatte (9, 23), dafs er den Spruch der Quelle noch einmal als selbstständigen bringen konnte. Die pointirte Form des Spruchs bei Mtth. ist gewifs die originale, höchstens könnte die bei Mrc. 8, 35. Luc. 17, 33 erhaltene relative Wendung ursprünglicher sein als die partizipiale bei Matthäus.

e) Der Schluss der Aussendungsrede.

V. 40: Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ
δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέ-
χεται τὸν ἀποστείλαντά με.

Luc. 10, 16: ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει
καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖται: ὁ δὲ ἐμὲ
ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

v. 41: ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμ-
ψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δίκαιον λήμψεται.

v. 42: καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ ὁμόνως εἰς
ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

V. 41: Rept.: λήψεται. — v. 42: Zu dem *ος εαν* (Rept. Ti. nach NCLZA) vgl. zu 7, 12.

(V. 40.) Nach der grossen Einschaltung (v. 17—39) lenkt der Evangelist zum Schlusse der ursprünglichen Aussendungsrede zurück, in der sich an das Drohwort über die, welche die Jünger nicht aufnehmen (v. 15, vollständiger Luc. 10, 12—15), ein Verheissungswort für die anschlofs, welche sie aufnehmen.¹⁾ Zunächst die Voraussetzung, um deretwillen die Aufnahme seiner Jünger so grosse Verheissung hat: Wer Euch aufnimmt, mich nimmt er auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Bem., wie absichtsvoll das *ἐμὲ* im zweiten und dritten Gliede voransteht. Es handelt sich um das

1) Es ist daher, wie 7, 1. 12, ganz vergeblich, nach einem Zusammenhang mit dem Vorigen zu suchen. Weder wird den Jüngern die Aufnahme als Ermunterungsgrund verheissen (deW.), noch erst ein Anspruch darauf zugestanden (Myr.), vielmehr wird lediglich von dem Lohn solcher Aufnahme gehandelt, und selbst wenn man jene contextwidrigen Mittelgedanken eintragen wollte, so ist jedenfalls die hier gemeinte Aufnahme kein Aequivalent für die v. 37—39 geforderte Aufopferung.

Aufnehmen seiner Gesandten, deren Behandlung er ansehen will, als sei sie ihm widerfahren, und da er selbst ja nur der Gesandte eines Höheren ist, der es ebenso macht, so wird kein Geringerer als der Höchste selbst in seinen Jüngern aufgenommen. (v. 41.) Die Verheißung selbst aber wird an der Analogie ähnlicher Lohnverheißungen illustriert; denn der Lohn bemisst sich nicht nach dem Maß der Leistung als solchem, sondern nach der Erfüllung der Pflicht, die nach Stellung und Beruf eine sehr verschiedene ist und nach Maßgabe derer eine sehr verschiedene Leistung gleichen Lohnes werth sein kann. Nicht jeder kann ein Prophet sein, der im Namen Gottes gesandt wird seinen Willen zu verkündigen, aber wer einen Propheten aufnimmt und zwar nicht aus persönlichen oder sonst fremdartigen Rücksichten, sondern auf das hin, was der Name eines Propheten besagt, also um seines göttlichen Berufs willen, der hat Alles erfüllt, was in seiner Stellung von ihm gefordert wird, wie der Prophet, der seine Berufspflicht erfüllt, und wird einen Lohn empfangen, wie ihn nur der Prophet selbst empfängt (Vgl. 5, 12). Ein Gerechter, d. h. einer der den Willen Gottes vollkommen erfüllt (5, 45, vgl. m. bibl. Theol. § 65, b), soll freilich jeder sein, aber nicht jedem gelingt es, dies Ideal zu realisiren. Wer aber einen Gerechten aufnimmt auf den Namen eines Gerechten hin, der zeigt, daß ihm die Erfüllung des göttlichen Willens, um deretwillen er demselben Dienst und Liebe erweist, von höchstem Werthe ist, und wird darum einen Lohn empfangen, wie ihn ein Gerechter empfängt. Denn solche Werthschätzung kann nicht sein ohne das entsprechende Streben nach der Erfüllung des göttlichen Willens, und dieses belohnt Gott, auch abgesehen von dem Grade, in dem es sein Ziel erreicht. (v. 42.) Daraus ergibt sich von selbst die Anwendung: Und wer getränkt haben wird einen Einzigen dieser Kleinen mit einem Becher Kaltes (d. h. kalten Wassers) daraufhin, daß er den Namen eines Jüngers trägt, wahrlich ich sage Euch, gewiß nicht wird er seinen Lohn verlieren. Die Annahme, daß Jesus nach Art der Rabbinenschüler seine Jünger תַּלְמִידִים genannt habe, beruht, wie jetzt allgemein erkannt wird, auf falscher Voraussetzung; aber die Bezeichnung geht auch nicht auf die verachtete, leidensvolle Lage der Jünger (Myr. deW.), worauf der Ausdruck ja gar nicht passt und wovon die Aussendungsrede in ihrer Urgestalt nichts sagte und nichts sagen konnte, sondern darauf, daß die Jünger geringe Leute waren in der Welt und scheinbar den Propheten und den großen Heiligen des Alten Testaments, von denen Jesus die Analogie v. 41 hergenommen, durchaus nicht gleichstanden. Daß die Spendung eines Wassertrunks als der geringste Anfang des *δέχεσθαι* erscheint, zeigt aufs Neue, daß dasselbe im ursprünglichen Context der Rede als gastliches Aufnehmen gedacht war (Vgl. zu v. 14), und erinnert vollends an 25, 35. Was diesen Geringen aber einen so hohen Werth beilegt, wie er ihrer Aufnahme in v. 40 verheißt, ist, daß sie seine Jünger sich nennen dürfen, die er ausgesandt, und wer sie auf diesen ihren Namen, also um des Berufs willen, den er ihnen verleiht, aufnimmt, dem gebührt nach der Analogie von v. 41 ein Lohn, wie er nur einem Jünger zukommt.

Fierlich versichert Jesus, daß ihm dieser ihm gebührende Lohn nicht entgehen wird.

Obwohl Luc. 10, 16 nur ein Fragment dieses Schlusses erhalten ist, so zeigt doch der dortige Zusammenhang noch deutlich die Ursprünglichkeit desselben. Wie das Drohwort über die Städte, welche die Jünger nicht aufnehmen (v. 12), illustriert war durch zwei Weherufe über die Städte, die durch Jesu Machthaten nicht einmal zur Buße erweckt waren (v. 13—15), so stellt das Verheißungswort die, welche die Jünger aufnehmen, denen gleich, welche ihn selbst aufnehmen (v. 16), und illustriert dies ebenso an zwei Analogieen (Mtth. 10, 41). Luc. hat nur, den Weherufen entsprechend, das Aufnehmen geistlich gefasst und vom Hören auf das Wort der Jünger gedeutet, dann aber die Verwerfung hinzugefügt, um mit einem ihnen analogen Drohwort zu schließen, das doch noch ganz die schriftstellerische Grundlage von Mtth. 10, 40 zeigt und lediglich eine Rückkehr zum Vorigen ist. Damit war denn für ihn natürlich der Schluß (Mtth. 10, 41. 42) unmöglich geworden, der ihm vielleicht ohnehin mit seiner Lohnverheißung neben 17, 10 mißverständlich schien. Auch war ihm die Hinweisung auf die *προφῆται* und *δίκαιοι*, worauf v. 41 ruht, wohl nicht mehr durchsichtig, wie 10, 24. 11, 47 zeigt, wo er ebenfalls aus der Quelle entfernt hat, und den Spruch v. 42 hat er auch weggelassen, als er ihm das erste Mal bei Mrc. 9, 41 begegnete. Daß aber noch Marcus 10, 40—42 in der apostol. Quelle las, zeigt Mrc. 9, 37. 41 ganz zweifellos, weil er dort in offener Reminiscenz an ihre Zusammengehörigkeit den ersten und dritten Spruch benutzt, und daß nicht etwa unsre Stelle aus Mrc. gebildet (Hltzm., S. 183), zeigt die offenbar sekundäre Gestalt und die etwas künstliche Art, wie sie dort in den Zusammenhang verflochten sind (Vgl. Mrc., S. 317. 21. 22).

Indem nun unser Evangelist kein Wort davon erzählt, daß die Zwölf wirklich ausgezogen, wie Mrc. 6, 12. 13, geschweige denn, daß er, wie Mrc. 6, 30, ihrer Rückkehr gedächte, was gewiß nicht bloß ein Mangel seiner Darstellung ist (Myr. Bl.), bestätigt sich aufs Neue, was wir aus seiner Einschaltung von v. 17—39, sowie aus seiner Fassung von v. 8. 16 erkannten, daß er diese Rede auf die Apostelmission überhaupt bezieht, und die Weissagung Jesu über die Feindschaft, welche seine Jünger um seinetwillen treffen werde, hierherstellte, um die Einleitung zu dem Theile seines Evangeliums zu bilden, welcher die Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus selbst fand, schildern soll. Höchst passend wird derselbe nun eröffnet mit der Erzählung, wie sogar Johannes an Jesu irre zu werden in Gefahr gerieth, zumal in der Rede, welche die Quelle ihn bei dieser Gelegenheit halten ließ, Jesus bereits ein Urtheil ausspricht über die Aufnahme, die er beim Volke gefunden.

2. Die Täuferbotschaft.

Mtth. 11, 1—19.

Luc. 7, 18—35.

v. 1: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν
ὁ Ἰησοῦς διατάσσειν τοῖς δώδεκα
μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν

v. 18: καὶ ἀπῆγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ
μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων.
v. 19: καὶ προσκαλεσάμενος δύο τι-

τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. v. 2: ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῇ δεσμοτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ v. 3: εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;

v. 4: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγεῖlate Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· v. 5: τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· v. 6: καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

v. 7: τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; v. 8: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων. v. 9: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; καὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφῆτου. v. 10: οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. v. 11: ἂμῃν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγγίγεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μεῖζον Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μεῖζον αὐτοῦ ἐστίν. v. 12: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία

τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἐπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; v. 20: παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν· Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς ἀπέστειλεν ἡμᾶς πρὸς σε λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; v. 21: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο [τὸ] βλέπειν. v. 22: καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγεῖlate Ἰωάννῃ ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε [ὅτι] τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται, κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. v. 23: καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

v. 24: ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου· τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; v. 25: ἀλλὰ τί ἐξεληλύθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. v. 26: ἀλλὰ τί ἐξεληλύθατε ἰδεῖν; προφήτην; καὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφῆτου. v. 27: οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. v. 28: λέγω ὑμῖν, μεῖζον ἐν γεννητοῖς γυναικῶν [προφήτης] Ἰωάννου οὐδεὶς ἐστίν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ μεῖζον αὐτοῦ ἐστίν.

v. 29: καὶ πᾶς ὁ (Luc. 16, 16: λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ ὁ νόμος καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν προφηταί μέ-

τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἀρπάξουσιν αὐτήν. v. 13: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, v. 14: καὶ εἰ θέλετε δεῖξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. v. 15: ὁ ἔχων ὅτα ἀκουέτω. v. 16: τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίῳ καθήμενῳ ἐν ταῖς ἀγοραῖς, ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις v. 17: λέγουσιν· ἡβλήσαμεν ὑμῖν, καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν, καὶ οὐκ ἐκόψασθε. v. 18: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μῆτε ἐσθίων μῆτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. v. 19: ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.

V. 2: Rept. nach L: *δυο* nach Luc. — V. 4: Ti. nach NCLZ (Rept.) *Ἰωάννη*; aber Luc. 7, 18. 22 hat er selbst nach den ältesten Zeugen *Ἰωάννη*, wie N auch Apoc. 1, 1. — v. 5: Rept. (C) om. *καὶ* vor *νεκροί*, um drei gleichförmige Parallelglieder zu erhalten. — v. 6: Zu *ος εαν* (NCLZ Rept.) vgl. zu 7, 12. — v. 7—9: Rept. hat dreimal *ἐξηλάθετε*, vgl. zu 6, 10. — Rept. add. *ματιοῖς* (CLA) und *εἰσιν* (CDLA) nach Luc.; das *ἰδεῖν προφητήν* (CDLA) ist eher nach v. 7, 8, als nach Luc. conformirt. — v. 10: Zu dem Verbindungssatz *γὰρ* (Vgl. auch 3, 3) in CLA Rept. vgl. zu 1, 18. — v. 11: Das *μειζὼν ἐστὶν αὐτοῦ* (C), das der gangbaren Stellung bei Mth. entspricht, kann echt sein, da die leichtere Stellung auch bei Luc. — v. 13: Rept.: *προεφήτευσαν* (L). — v. 15: Rept. add. *ακουεῖν* (NCLZ). — v. 16: Rept. nach min. *παιδαριοῖς*. — Rept.: *ἐν ἀγοραῖς καθεμ.* nach Luc., der Art. fehlt auch in CLA, wo noch die richtige Stellung. Ebenso ist das *καὶ προσφωνοῦσιν* (sq. *καὶ*) in LA Rept. (vgl. C) aus Luc. Endlich hat Rept. *τοῖς ἐταιροῖς αὐτῶν*, letzteres auch CLA. — v. 17: Das *ὑμῖν* nach *ἐθρηνήσαμεν* (CLA Rept.) ist aus dem ersten Gliede. — v. 19: Rept. nach CDLA: *τετρῶν* statt *ἐργῶν* nach Luc., wo umgekehrt N *ἐργῶν* conformirt hat.

(V. 1.) Auch von der zweiten gröfseren Rede, die der Evangelist mittheilt, leitet er mit der gleichen Formel, wie 7, 28, zum Fortgang seiner Darstellung über, nur dafs an die Stelle des *τοῖς λόγους τοῦτους* mit dem gut griechischen Partizip der Hinweis darauf tritt, dafs es sich in dieser Rede um spezielle Verordnungen für die zwölf Jünger (Vgl. 10, 1) gehandelt hatte. Ausdrücklich aber wird der Faden des zeitlichen Zusammenhangs zerschnitten, wenn der Evangelist berichtet, dafs Jesus fortging von dort, wo er den Jüngern die Anweisungen gegeben, um zu lehren und zu verkündigen in ihren Städten.¹⁾ (v. 2.) Damit

1) Auch diese Uebergangsformel wird aus der apostolischen Quelle stammen, obwohl sie nach Einl. S. 30 nicht nach der Aussendungsrede, sondern erst auf eine längere Reihe von

τὸν Θεόν, βαπτισθέν-
τες τὸ βάπτισμα Ἰω-
άννου· v. 30: οἱ δὲ
Φαρισαῖοι καὶ οἱ νο-
μικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ
Θεοῦ ἠθέτησαν εἰς
ἐαυτούς, μὴ βαπτι-
ζέντες ὑπ' αὐτοῦ.
v. 31: τίνι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους
τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ τίνι εἶναι ὅμοιοι;
v. 32: ὅμοιοί εἰσιν παιδίῳ τοῖς ἐν
ἀγορᾷ καθεμένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλ-
λήλοις ἃ λέγει· ἡβλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ
ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν, καὶ οὐκ ἐκλαύ-
σατε. v. 33: ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βα-
πτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μηδὲ πίνων
οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει. v. 34:
ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων
καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος
φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ
ἁμαρτωλῶν. v. 35: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σο-
φία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.

χρη Ἰωάννον·
ἀπὸ τότε ἡ
βασιλεία τοῦ
Θεοῦ εὐαγγελί-
ζεται καὶ πᾶς
εἰς αὐτὴν βιά-
ζεται.)

ist angedeutet, daß rein aus sachlichen Gründen nun die Erzählung angereicht wird, wie Johannes, als er im Kerker die Werke des Messias vernommen, mittheilt seiner Jünger, durch welche er offenbar davon gehört, Botschaft sandte. Da nirgends in unserm Evangelium ὁ Χριστός als einfacher Name Jesu steht, auch nicht 1, 17 (Bl.), so deutet dasselbe darauf hin, daß der Täufer von ihm als dem Messias ganz andre Werke erwartet hatte (Vgl. 3, 11. 12). Damit erledigt sich die schon mit v. 6 unverträgliche Annahme, als sei erst auf Grund der Wundergerüchte von Jesu im Täufer die Ahnung aufgegangen, daß derselbe der Messias sein könne. Aber ebenso unrichtig meint Myr., daß τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ aus der Seele des Johannes gesagt sei, dessen Zweifeln die Thaten Jesu als messianische Merkmale entgegentraten. Denn theils sind Wunderthaten an sich noch gar keine messianische Merkmale, da ja auch viele Propheten Wunder gethan hatten, theils ist hier keineswegs zunächst an Wunderwerke als solche zu denken, sondern vielmehr an die ständige Wirksamkeit Jesu, wie sie wiederholt als Lehren und Heilen characterisirt war, und dies beides war ja jedenfalls nichts weniger als ein spezifisch-messianisches Wirken. (v. 3.) Vielmehr soll das ἀκούσας eben den in der Frage, welche er seine Jünger thun ließ, sich ausprechenden Zweifel motiviren.¹⁾ Bist du der Kommende oder sollen wir (Bem. den Conj. delib., wie 7, 4) einen Andern erwarten? Schon die Form der Frage nemlich schließt die Auffassung aus, als sei im Täufer jetzt erst der Gedanke an seine Messianität angeregt (Vgl. noch Keim II., S. 357); denn sie involvirt offenbar die Voraussetzung, daß Jesus der Messias sei, und verlangt Auskunft darüber, ob an derselben trotz dem, was er von ihm höre, festgehalten werden dürfe oder nicht. Das ἐρχόμενος aus irgend einer bestimmten alttestamentlichen Stelle abzuleiten (Myr.: Psalm 40, 8. Olsh.: Psalm 118, 26), ist ganz überflüssig; es bezeichnet, wie 3, 11, den Messias, dessen Kommen nach der Weissagung zweifellos bevorsteht, ohne daß einmal das nahe Bevorstehen darin liegt. Ist Jesus nicht dieser Kommende (Bem. das nachdrücklich voranstehende σί, dem das ebenso nachdrückliche ἔτεγον entspricht), wie der Täufer nach 3, 17 voraussetzen musste, so kann es nur ein Anderer sein (Vgl. 6, 24. 8, 21 in der Quelle), den man als den Verheißenen zu erwarten hat, und Jesus ist dann erst einer seiner Vorläufer. (v. 4.) In seiner Antwort (ἀποκριθεὶς εἶπεν, wie 3, 15) heisst Jesus die Johannesjünger hingehen und dem Täufer verkündigen (Zu πορεύεσθαι vgl. 8, 9, zu ἀπαγγέλλειν 8, 33 in der Quelle), was sie hören und sehen. Das geht aber nicht auf seine vor ihren Ohren und Augen entfaltete Wirksamkeit

Vorschriften (Vgl. das διατάσσω, das nur hier in unserm Evang. steht) folgte. Zu dem μετῴη vgl. 8, 34. Luc. 10, 7 in der Quelle, zu dem ἐξεῖθαι 5, 26. Der Gen. des Inf. (Vgl. 2, 13. 3, 13) ist natürlich ein Zusatz des Evangelisten und erinnert ganz an 4, 23. 9, 35. Das aus beiden Parallelstellen nachklingende αὐτῶν geht natürlich nicht auf die Jünger (Fr.), sondern auf die Bewohner der Orte, wo er hinkam.

1) Das πέμψεν διὰ (Vgl. Apoc. 1, 1) entspricht dem hebr. שלח ביר (1 Reg. 2, 25); das διὰ zu εἶπεν zu ziehen (Myr.) verbietet die Wortstellung, da ein Nachdruck durchaus nicht indicirt ist. Doch liegt es in der Sache, daß, was er zu Jesu sprach, er eben durch die abgesandten Jünger sprechen ließ (Vgl. 2, 8).

(deW.) und somit in erster Linie auf seine Predigt (Keim, S. 359), da die Quelle nichts davon weiß, daß die Boten Jesum mit Lehren und Heilen beschäftigt fanden, und im Folgenden nicht die Predigt zuerst genannt ist, sondern auf das, was sie überall von seiner Wirksamkeit hören und wovon sie sich durch eignen Augenschein überzeugen können. (v. 5.) Was das aber sei, sagt er mit unverkennbarer Anspielung auf Jesaj. 35, 5. 6. Daß Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören, war dort ausdrücklich als Zeichen der messianischen Zeit verheißen, und wenn hier hinzugefügt wird, daß Aussätzige rein werden und Todte auferstehen, so liegt die Vermuthung nahe, daß schon die älteste Quelle diesen Hinweis auf die Wunder Jesu durch die Nennung besonders großer, die sie selbst bereits erzählt hatte, bereicherte;¹⁾ denn durch ihre Hinzufügung wird allerdings die Beziehung auf die Prophetenstelle, welche für das Verständniß der Antwort ganz wesentlich ist, einigermaßen verdunkelt. Die Pointe derselben kann nemlich nur darin liegen, daß, wenn auch die von ihm erwarteten Messiaswerke (das Gericht und die Reichserrichtung) noch nicht begonnen, geschweige denn vollbracht seien, doch seine Wirksamkeit durch unzweideutige Merkmale, mit welchen die Weissagung die verheißene Heilszeit characterisirt hatte, als die messianische erwiesen sei. Unmöglich freilich können die hier genannten Heilwunder lediglich als symbolische Bezeichnungen seiner geistig-erlösenden Wirksamkeit gemeint sein (Vgl. noch Keim, S. 359), da grade von den in der Prophetenstelle ursprünglich genannten nur die Blindenheilung eine solche Deutung ungewungen zuliefse und dem Täufer, der grade in der bisherigen mehr aufs Geistige gerichteten Wirksamkeit Jesu die Merkmale der messianischen vermist hatte, eine Hinweisung auf eben diese keine Erledigung seiner Zweifel gewesen wäre. Und wenn Jesus wirklich beabsichtigt hätte, eine solche spiritualisirende Umdeutung der Weissagung, die seiner Zeit eben so fremd war, wie dem Originalsinn der Stelle, dem Täufer zu insinuiren, so war damit ja gar nichts gethan zur Beantwortung der Frage, die doch jedenfalls den tiefsten Grund jener Zweifel bildete, warum Jesus seine auf die Herstellung der vollendeten Theokratie abzielende Wirksamkeit nicht mit einem Eingreifen in die Geschieke des theokratischen Volks und die Ordnung seines öffentlichen Lebens begann, ohne welche jene nun einmal nicht zu ermöglichen schien. Jesus hat aber die Weissagung nicht anders

1) Von den Wundern, auf welche Jesus nach der Prophetenstelle verwies, hatte die Quelle bisher noch keines erzählt; denn daß der Hauptmannssohn ein *παρλιτιζός* (also *χολός*) war, hat wahrscheinlich erst der Evangelist hinzugefügt (Vgl zu 8, 6). Um so natürlicher war es, daß sie auch auf die Heilung des Aussätzigen (8, 2—4) und die Todtenerweckung (9, 18—25) hinwies, da (abgesehen von der Blutflüssigen, die hier natürlich nicht in Betracht kam und deren Geschichte ohnehin nur ein Intermezzo in der zweiten bildete) nur diese drei Heilungsgeschichten in ihr voraufgegangen waren (Vgl. zu 9, 18). Dies wird offenbar bestätigt durch Luc., wo, da er den Aussätzigen nach Mrc. schon früher gebracht, in der ersten großen Einschaltung aus der apostolischen Quelle (Vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 698) zwischen der Bergrede und der Täuferbotschaft nur die Geschichte vom Hauptmannssohn und eine Todtenerweckung (7, 11—17) steht, welche die Geschichte von der Jairustochter nur verdrängt hat, weil er dieselbe später in ihrer viel ausführlicheren Gestalt nach Mrc. bringen wollte.

gefasst, als sie gefasst sein wollte; denn gewiß nicht an „Geisteswunder“ hat der Prophet in jenen Einzelzügen seiner Schilderung gedacht, sondern sie waren Sinnbilder der das gesammte Volksleben umfassenden, alle seine Schäden heilenden und seine Nöthe hebenden Wiederherstellung, welche die messianische Zeit bringen sollte. Jesus aber wählte absichtlich solche Detailzüge, welche in seinen Heilwundern eine buchstäbliche Erfüllung fanden, an deren Erfüllung also unbestreitbar zu erweisen war, daß die verheißene Heilszeit mit ihm gekommen, wenn er auch jene wiederherstellende Wirksamkeit erst dem Einzelleben zuwenden konnte, in dem die Vorbedingungen dafür bereits gegeben, und noch nicht dem Gesamtleben der Nation, in welchem er dieselben erst zu schaffen hatte. Nur so versteht sich auch die Hinzufügung des Merkmals der messianischen Zeit aus Jesaj. 61, 1, das ja jedenfalls buchstäblich zu verstehen und darum eine spiritualisirende Umdeutung des Vorigen ausschließt oder, wenn es eine solche nahelegen sollte, mindestens voranstehen müsste, wie selbst Keim fühlt (Vgl. S. 360 Anm.). Nur seine Predigt könnte ja den Blinden die Augen aufthun in geistigem Sinne. Ohnehin ist dieselbe aber weder als Aufklärung und Belehrung, noch als sittliche Aufmunterung characterisirt, sondern es wird den leuchtenden Zeichen, daß eine wundermächtig in das Leben der Einzelnen eingreifende Wiederherstellung begonnen habe, das Eine hinzugefügt, was mit dem Beginn zugleich die sichere Vollendung in Aussicht stellt: Und Elenden wird frohe Botschaft verkündigt (Bem. die passivische Wendung des *εὐαγγελίζειν τινί τι*). Die *πτωχοί* sind weder die leiblich Armen im Sinne von Luc. 6, 20 (deW.), noch geistlich Arme im religiös-sittlichen Sinne, wie 5, 3 (Myr.), sondern das ganze Volk in seinem nationalen Elende, das freilich für das theokratische Volk immer zugleich geistlicher, wie politischer Art war, und die frohe Botschaft, mit der sie beschenkt werden, kann nur die Botschaft vom nahen Gottesreich sein, das mit der Erfüllung aller Verheißung die Erledigung von allem Elend der Gegenwart, unter dem sie seufzen, verspricht. (v. 6.) Darauf hin kann Jesus hinzufügen: Selig ist (5, 3), wer nicht an mir Anstoß genommen haben wird, d. h. wer nicht durch den Widerspruch, in welchem meine Wirksamkeit zu der auf Grund der messianischen Verheißung erwarteten zu stehen scheint, sich im Glauben an meine Messianität irre machen lässt. Dieser Schluß der Antwort zeigt deutlich, daß eine solche Gefahr beim Täufer wirklich vorlag, daß also seine Botschaft nicht etwa nur eine indirecte Mahnung für Jesus sein sollte (Ew.) oder gar nur um der Jünger willen veranstaltet war (Vgl. Orig.); sie zeigt aber eben so klar, obwohl dies Keim ohne jeden Beweis in Abrede stellt (Vgl. S. 361. Anm. 1), daß der Täufer vom Glauben an seine Messianität ausgegangen war, da man nur an einem Glauben, den man gehabt, irre werden kann (Vgl. Mrc. 14, 27. 29). Der falsche Rückschluss, den man daraus gegen die Vorgeschichte macht (Vgl. noch Keim, S. 358) übersieht, daß keine göttliche Offenbarung, auch nicht die 3, 17 berichtete, eine Gewißheit verleiht, die nicht vom Glauben des Menschen abhängig bliebe.

Luc. hat die Einleitung unsers Stücks sehr frei ausgeführt. Die Notiz, daß Johannes im Gefängniß war, als er die Botschaft sandte, war für ihn nach 3, 20 überflüssig, konnte aber in der Quelle kaum entbehrt werden, da v. 8. 12 diese Situation voraussetzen, weshalb es ganz verfehlt war, wenn Bl. nach Schlm. bezweifelte, ob Johannes damals schon gefangen war. Dagegen ist Luc. 7, 18 lediglich eine Umschreibung des wohl in seiner Bedeutung nicht mehr ganz erkannten *ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, wie v. 19 das *προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τ. μαθ.* Umgehung des hebraistischen *διὰ τ. μαθητῶν*. Die indirecte Art, wie in der Quelle Johannes durch seine Jünger zu Jesu redet, hebt Luc. dadurch, daß er den Täufer dieselben Worte erst zu seinen Jüngern sagen (v. 19), dann sie, angekommen, dieselben v. 20 wörtlich berichten läßt (Bem. das lucan. *παραγίνεσθαι, ἀποστέλλειν, ἄνδρες*, das erläuternde *ὁ βαπτιστὴς καὶ ἄλλος* statt *ἑτερος*). Das *ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε* hat Luc. bereits von dem genommen, was sie so eben gesehen und gehört, und darum nicht nur umgestellt, sondern die Situationsschilderung in v. 21, in der freilich die Erwähnung der Dämonenheilungen nicht ganz passend ist, voraufgeschickt, zumal dieselbe zugleich die Anwesenheit der *ὄχλοι* in v. 24 erklärte (Bem. noch die Weglassung der doch nicht ganz conformen *καὶ* in v. 22).

(V. 7.) Die Art, wie die folgende Rede über den Täufer eingeführt wird, zeigt deutlich, daß der Berichtstatter selbst sie verstanden haben will mit Bezug auf den Eindruck, welchen die durch die Jünger bestellte Frage des Johannes auf die (anwesend gedachten) Volksmassen machen musste. Während diese nemlich im Fortgehen begriffen waren, begann Jesus zu reden zu den Volksmassen über Johannes. Noch also musste sie die Frage des von ihnen so hochverehrten Täufers, die Jesus deutlich genug als den Beginn eines Irrewerdens an ihm characterisirt hatte, lebhaft beschäftigen, als Jesus anhub, allen ungünstigen Folgerungen, die daraus etwa für den Character desselben gezogen werden konnten, im Voraus zu begegnen. Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste anzuschauen? Jesus denkt an die Zeit, wo das Volk in Schaaren zu Johannes hinauszog, um sich taufen zu lassen (3, 5), und bezeichnet, ebenso wie Mrc. 1, 4, den südlichen Theil der Jordanaue, in dem Johannes taufte, wegen seines steppenartigen Characters als die Wüste. Dort am Ufer des Flusses wächst Schilf, das vom Winde hin- und herbewegt wird. Gewiß fragt nun Jesus nicht, ob sie hinausgegangen seien zu sehen, was man dort alle Tage sehen kann (Fr. deW.), da dann das *ὑπὸ ἀρέμου σαλευόμενον* ein ganz zweckloser Zusatz wäre, sondern er entnimmt nur der Situation, in der sie sich dort befanden, das Bild eines wankelmüthigen Menschen. Gewiß aber will er auch nicht andeuten, daß sich Johannes als einen solchen gezeigt (Ew.) oder das Volk einen solchen gewünscht habe (Bl.), geschweige denn daß er die Menge selbst damit characterisirt hat (Keim, S. 368). Denn in der Frage liegt, daß sie einen solchen gewiß dort nicht gesucht haben und die Erinnerung daran kann nur den Zweck haben, das Volk zu warnen, daß sie nicht jetzt, wo sein Schwanken in Betreff der Messianität Jesu darauf führen konnte, ihn für etwas halten sollten, wofür sie ihn doch früher nie gehalten und wozu sein ganzes Verhalten ihnen doch wahrlich keinen

Grund gegeben hatte. (v. 8.) Aber, fährt dann Jesus fort, wenn dies nicht eure Absicht war, was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weiche Stoffe (*μαλακά*, wie *ψυχρόν* 10, 42) gekleidet? Daß sie dergleichen nicht in Johannes gesucht haben können, sagt ausdrücklich das Folgende, und damit ist auch jede Anspielung auf ihre Liebhabereien für solche Schaustellungen (Keim, S. 368) ausgeschlossen. Siehe, die die weichen Stoffe tragen, sind in den Häusern der Könige (Bem. das die Copula einschließende *ἰδοὺ* wie 3, 17), und nicht in der Wüste, wo sie den Täufer aufsuchten. Das Bild der Hofschranzen, welche weiche und feine Stoffe tragen, bot sich sehr natürlich dar im Gegensatz zu der rauhen ascetischen Tracht des Täufers (3, 4), es kommt aber hier nicht in Betracht wegen seines bestechenden Glanzes (Bl.) oder gar wegen des Buhlens um Fürstengunst, das man bei Hofleuten findet, sondern, wie das gewählte *μαλακά* zeigt, wegen der Weichlichkeit und Ueppigkeit, die solches Leben zu erzeugen pflegt. Wird aber so ausdrücklich angedeutet, daß sie in dem Täufer keinen Weichling sehen dürfen, wie sie doch früher nie einen solchen in ihm gesehn und gesucht haben, so kann dies seinen Grund nur darin haben, daß die Anfrage des Täufers wie ein Product der Ungeduld erschien, mit der er die siegreiche Erhebung des Messias herbeischnte, um sein hartes Kerkerloos mit den lockenden Freuden des messianischen Reiches zu vertauschen. (v. 9.) Aber, wenn auch das nicht, warum seid ihr hinausgegangen? Einen Propheten zu sehen? Wie die erste Frage schon v. 8 in verkürzter Form sich wiederholte, so wird sie nun noch weiter verkürzt und so auch dem Sinne nach geändert (*τί*, wie 6, 28. 7, 3. 8, 26 in des Quelle), weshalb nun das *ἰδεῖν* in der zweiten Frage ausgedrückt werden muß. Darauf erst erfolgt nun die directe Antwort: Ja (5, 37. 9, 28), sage ich Euch, d. h. ihr seid hinausgegangen, einen Propheten zu sehen und zwar reichlich vielmehr noch als einen Propheten. Die neutrale Fassung des *περισσότερον*, in dem der schon comparative Begriff noch durch die Comparativform gesteigert ist (anders 5, 20), entspricht besser dem *τί* und ist nachdrücklicher als die masculine (Fr.). Es ist aber gar kein Grund, eine ungenaue Ergänzung (Myr. deW.: habt ihr gesehen) anzunehmen. Ihre Absicht konnte natürlich nur sein, einen Propheten zu sehen, wofür sie den Täufer hielten; aber wie ja die ganze Rede darauf hinausgeht, durch den Hinweis auf ihre eigne bisherige Werthschätzung sie auch jetzt zum rechten Urtheil über den Täufer zu führen, so deutet Jesus die Begeisterung, mit der das Volk an ihm gehangen und eine Forderung an sich hatte ergehen lassen, wie sie noch kein Prophet gestellt, für ein Zeichen, daß sie mehr in ihm gesehn, als einen Propheten, und verhilft nun erst der darin liegenden dunklen Ahnung seiner Bedeutung zum vollen Verständniß, indem er ausspricht, wodurch der Täufer alle Propheten überragt. (v. 10.) Dieser ist es, von dem geschrieben steht (Mal. 3, 1): Siehe ich sende meinen Boten her vor deinem Angesicht, der deinen Weg bereiten soll vor dir. (Ueber die durch die Anwendung hervorgerufene Umbildung des Prophetenworts und das Verhältniß zu den LXX vgl. Mrc. 1, 2, wo dasselbe ebenfalls benutzt ist, und

dazu Mrc., S. 40. 41). Während also alle Propheten nur auf den zukünftigen Messias hinwiesen, ist er der verheißene Gottesbote, der unmittelbar vor ihm hergeht, um ihm den Weg zu bereiten, also selbst bereits eine Erfüllung prophetischer Weissagung. (v. 11.) Daraus folgt denn von selbst, was Jesus mit feierlicher Versicherung hinzufügt: Nicht ist aufgestanden unter Weibergeborenen Einer, der größer sei, als Johannes der Täufer. Die Bezeichnung der Menschen durch das hebr. אֲנָשִׁים וְיִלְדֵי (Hiob. 14, 1) gehört lediglich dem feierlich gehobenen Tone der Rede an und hat mit der Bezeichnung menschlicher Schwäche, Sterblichkeit oder gar Sündhaftigkeit (Myr.) gar nichts zu thun. Es handelt sich aber, wie das *ἐγγίνεται* zeigt, das von dem geschichtlichen Auftreten steht, um den Beruf und die Stellung, die einer demgemäß unter oder über Andern hat (*μειζων*, wie 5, 19). Da es nun keinen höheren Beruf geben kann, als den eines Gottgesandten und Johannes alle Propheten überragt (v. 9), so gilt das Wort in vollem Umfange und bedarf keiner Einschränkung durch Clauseln und Ausnahmen. Ebenso wenig der Gegensatz: Aber der Kleinere im Himmelreich ist größer als Er. Es versteht sich, daß die älteren Versuche, *ὁ μικρότερος* für sich und von Christo zu nehmen, ebenso wort- als sinnwidrig sind. Dasselbe darf aber weder direct (deW., Keim, S. 361), noch indirect (Bl: als alle Andern) superlativisch gefasst werden; es handelt sich vielmehr um ein solches Glied des Gottesreichs, das an sich eine viel geringere Stellung in demselben einnimmt, als Johannes im Kreise der Weibergeborenen. Und zwar ist dabei weder an Verkündiger des Gottesreichs gedacht (deW.), noch an die Theilnahme am zukünftigen Himmelreich, die nach Myr. nur vergegenwärtigt (?) sein soll. Wenn irgendwo, so ist hier das Gottesreich bereits als gegenwärtig gedacht; es giebt solche, welche bereits in ihm sind und eben dies Sein im Gottesreich erhebt sie hoch über den Größten der Vorbereitungszeit, wie gering sie auch sonst gegen ihn seien an Stellung und Beruf. Und zwar nicht weil Johannes noch im A. T. mit seinen theokratischen Ideen und seinem Formelwesen (!) stand (deW.), sondern weil erst im Gottesreich die Vollendungszeit anbricht, an welcher theilzunehmen des Menschen höchster Beruf ist, der ihm die höchste Stellung über allen Geschlechtern der Vergangenheit sichert. Offenbar ist also Johannes noch nicht im Gottesreich, und zwar weil er noch fragt nach dem Erwarteten (v. 3) und noch in Gefahr steht, an Jesu irre zu werden (v. 6). Daraus folgt, daß wer in Jesu den Kommenden sieht mit nicht wankender Gewißheit, bereits im Gottesreiche ist. Das ist keine „beiläufige Bemerkung“ (Myr.), sondern der nothwendige Abschluß des Urtheils über den Täufer. Niemand soll ihn einen Wankelmüthigen oder Weichling schelten (v. 7. 8), sondern jeder sich beugen vor dem hohen Beruf, den ihm Gott gegeben (v. 9. 10). Allein dabei bleibt es trotz alledem, daß wer noch fragt und zweifelt, ob Jesus der Verheißene sei, dem Gottesreiche noch nicht angehört.

Das *ἀπελθόντων* ward leichter nach v. 4 geändert, als von Luc., der es verhältnißmäßig selten braucht, statt des auch ihm vorzugsweise beliebten

πορεύεσθαι geschrieben. Dagegen rührt von seiner Hand her das erläuternde τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου, das πρὸς statt des Dat. und das feinere Perf. ἐξεληλύθατε. Sonst folgt er der Quelle so wörtlich, daß er noch das εἰς τὴν ἔρημον hat, obwohl er selbstständig den Plural schreibt (1, 80. 5, 16. 8, 29), sowie den Wechsel des θεάσασθαι und ἰδεῖν. Bem. dagegen das erläuternde ἱματίοις und εἶσιν, die Umschreibung des οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες, um die Wiederkehr desselben Ausdrucks zu vermeiden (Vgl. zu ἱματισμός 9, 29. Act. 20, 33, zu ἐνδοξος 13, 17) und durch ἐν τρυφῇ zugleich die Deutung des Bildes zu insinuiren, sowie den griechischen Ausdruck für die Königspaläste. In v. 26 conformirt Luc. die Form der Frage den vorigen, v. 28 sucht er durch den Zusatz προφήτης, wie so manche Ausleger, einzuschränken und erläutert das ἐγγέρηται durch das einfachere οὐδεὶς ἐστίν (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des μείζων). Dagegen ist wohl das ἐγὼ Mtth. v. 10 und das τοῦ βαπτιστοῦ v. 11. 12 (wie Luc. v. 33) Zusatz des Evangelisten. Es ist klar, daß diese bis auf ganz geringfügige, in ihren Motiven so leicht durchsichtige Abweichungen durchgängige Uebereinstimmung der ganzen Spruchreihe bei Mtth. und Luc. nicht auf mündlicher Ueberlieferung, sondern nur auf einer gemeinsamen schriftlichen Quelle beruhen kann.

(V. 12.) Obwohl aber der Täufer selbst dem Gottesreiche nicht angehört, so ist doch seine Wirksamkeit von entscheidender Bedeutung für dasselbe gewesen. Das δέ ist also weder unpassend (Bl.), noch metabatisch (Myr.), sondern gegensätzlich. Seit den Tagen Johannis des Täufers nemlich, die seit der Gefangennahme desselben der Vergangenheit angehören, bis auf diesen Augenblick (ἄρτι, wie 3, 15. 9, 18), wo selbst der Täufer wegen der noch ausbleibenden Reichserrichtung an Jesu irre zu werden in Gefahr steht, wird das Gottesreich mit Gewalt erstrebt und Gewaltthäter rafften es an sich. Die mediale Fassung, wonach das Gottesreich sich mit Gewalt geltend machen soll (Bng. Plus), ist contextwidrig, weil das βίασται im Parallelgliede deutlich darauf hinweist, daß die gemeinte Gewaltübung von Menschen ausgeht. Ebenso verbietet die Begründung in v. 13 diese Gewaltübung als eine feindselige zu denken, durch welche das Gottesreich den Menschen entrissen wird (Schnckb.); auch nöthigt diese Auffassung den Vers für eine spätere Einschaltung zu erklären (Hilg. a. a. O. S. 404), und auch dann bleibt sein Inhalt unwahr, da doch keineswegs seit den Tagen des Täufers sich eine solche feindselige Thätigkeit nachweisen läßt. Mit Recht denken darum fast alle Neueren daran, daß das Gottesreich gleichsam erstürmt wird (Vgl. 2 Macc. 14, 41), sofern sich, durch den Täufer angeregt, ein stürmisches Verlangen nach dem Gottesreiche kundgibt. Unmöglich aber kann dies unbedingt in lobendem Sinne genommen oder gar als das von Jesu Geforderte betrachtet werden (Ew.). Denn wenn auch natürlich nicht von dem Ungestüm der zelotischen Partei und ihren aufrührerischen Bewegungen die Rede ist (Vgl. Schweitzer in den Stud. u. Krit. 1836, 1), so kann doch der Ausdruck, auf das Gottesreich angewandt, nur einen tadelnden Sinn haben, und wenn der Täufer selbst, weil er den Eintritt desselben zu nahe hoffte, an Jesu irre ward, so kann das von ihm erregte Verlangen nur ein solches sein, welches die Verwirklichung des Gottesreichs in den

Formen der nationalen Theokratie, und damit die Erfüllung aller Verheißung, gleichsam mit Gewalt herbeizwingen wollte und die langsamen Wege, auf denen Jesus jenes Ziel herbeizuführen strebte, perhorrescirte. Das war die Schattenseite an der messianischen Bewegung, die der Täufer unleugbar angeregt hatte, und sie hing so enge zusammen mit den Schranken seines eignen Messiasglaubens, welche in seiner jetzigen Sendung zu Tage traten, daß Jesus sehr natürlich von der Besprechung dieser auf jene geführt wurde. Das Parallelglied drückt den Gedanken nur noch schärfer aus; denn *βίαιαι* sind eben solche, die, was sie verlangen, nicht auf den gottgeordneten Wegen, sondern mit eigenmächtiger Gewalt erstreben, und das *ἀγανάξειν* bedeutet ebenso ein unrechtmäßiges oder doch vorzeitiges, jedenfalls der Natur der Sache Gewalt anthuendes Sichaneignen. Da nun ein solches in diesem Fall in Wirklichkeit unmöglich, so steht es nicht von einem rascherrungenen Erfolge (Myr.), sondern von dem Haschen nach einem solchen, von einem Anschraffen, das die stürmische Begier des Volkes nach der ersehnten Reichserrichtung ausdrückt, ohne daß es dieselbe damit wirklich herbeiführt. (v. 13.) Ohne Grund stieß sich Bl. an der folgenden Begründung; denn nichts kann die Thatsache dieses seit den Tagen Johannis erwachten stürmischen Verlangens besser erklären und in gewissem Sinne entschuldigen, als daß alle Propheten und das Gesetz bis Johannes geweissagt haben, und mit ihm in gewissem Sinne die Zeit der Erfüllung beginnt (Vgl. zu v. 10). Ganz naturgemäß stehen hier, umgekehrt wie 5, 17, die Propheten voran, deren eigentliche Aufgabe das Weissagen war, während doch auch das Gesetz mit seinen typischen Institutionen weissagte, und das *πάντες* hebt die reiche Fülle ihrer Weissagungen hervor, während das ihm correspondirende *ἕως*, um dieselbe ganz zu umfassen, den Endtermin der Prophetie fixirt.¹⁾ Was alle Propheten und das Gesetz (vom Kommen des Gottesreichs) geweissagt und was noch der letzte Prophet nach langem Schweigen als unmittelbar bevorstehend verkündigt hatte, das mußte wohl mit einer gewissen Ungeduld erwartet und erstrebt werden, und es lag in der That ein Grund vor, jetzt den endlichen Eintritt der Erfüllung zu erwarten: (v. 14.) Wenn ihr (es) annehmen wollt (*δέξεσθαι* im Sinne von 10, 14), er und kein Anderer (Vgl. 3, 11) ist der Elias, der da kommen soll, so daß mit ihm die Erfüllung aller Weissagung beginnt, welche ja nach Mal. 3, 1. 23 ausdrücklich einen Gottesboten, wie ihn, der dem Messias den Weg bereitet (v. 10), oder das Erscheinen eines Elias, der dem Kom-

1) Das *ἕως ἰωάννου* gehört also nicht zum Verbum (Myr.); denn daß bis auf Johannes die Periode der Weissagung dauert, würde nur in den Worten liegen, wenn das *ἕως* nothwendig ausschließend wäre, was nicht der Fall (Vgl. zu 1, 25. 5, 25), und würde das *πάντες* ganz bedeutungslos machen. Das dazwischentretende *καὶ ὁ ῥόμος* hindert die Verbindung mit dem Subject nicht, da das Gesetz als einmal gegebenes alle Propheten mit seiner Weissagung stetig begleitete. Ohnehin könnte die Dauer der Weissagung bis auf Johannes, die ja das Volk erst durch das kennen lernt, was Jesus v. 10 von seiner Bedeutung sagt, nicht sein bisheriges Verhalten begründen; denn nicht daß diese messianische Erregung vor Johannes nicht eintreten konnte (Myr.), soll begründet werden, sondern weshalb die Erwartung des Gottesreichs seit seinen Tagen eine so stürmische war.

men des Tages Jehova's voraufliegt, in Aussicht nimmt. Aber hier grade zeigt sich, daß das ungestüme Verlangen des Volkes das rechte nicht ist; denn Jesus zweifelt und muß zweifeln, ob sie diese Auffassung des Täufers auch annehmen wollen. Denn nicht darauf, ob sie es in dem rechten Sinne nehmen (Bl.) oder eine leibhaftige Wiederkehr des alten Propheten erwarten wollten, auch nicht darauf, daß ihnen das Schicksal des Täufers dieser Deutung zu widersprechen schien (Myr.), bezieht sich das zweifelnde *εἰ*, sondern es stellt die Willigkeit des Volkes, diese Deutung der Malcachiweissagung anzunehmen, in Frage, weil dieselbe nach Mal. 3, 24 die Erkenntniß voraussetzte, daß ohne eine wahrhafte Bekehrung des Volkes, wie sie dieser Elias wirken sollte, die Heilsvollendung nicht kommen könne. Das aber war es grade, wovon das Volk, wenn es mit fleischlichem Ungestüm nach dem vollendeten Gottesreich verlangte, ohne zuvor die rechte Bereitung dazu an sich wirken zu lassen, nichts wissen wollte. (v. 15.) Darum auch die ernste Mahnung zum Aufmerken auf dieses Wort, welche indirect deutlich genug sagt, daß die mangelnde Neigung, den Täufer als den rechten Elias anzuerkennen, der diese Bereitschaft wirken sollte, jetzt nur zu jener fleischlichen Ungeduld (v. 12) führen könne: Wer Ohren hat, höre!

Bei Luc. fehlen die Sprüche v. 14. 15, wie ähnlich auch das Gespräch Mrc. 9, 11 — 13, weil der Täufer bereits in der Vorgeschichte für den zweiten Elias erklärt war (1, 17) und weil er den Anknüpfungspunkt dafür verloren, nachdem er die beiden vorhergehenden (v. 12. 13), die er als eine prinzipielle Erklärung über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium fasst, entfernt hat; um sie mit der scheinbar widersprechenden in der Bergrede (Mth. 5, 17. 18) verbunden, an einem Orte zu bringen, wo sie ihm erst durch das Gleichniß, dem sie als Einleitung vorausgeschickt, ihren rechten unmißverständlichen Sinn zu erhalten schienen. Je mehr aber Fassung und Zusammenhang dieser Sprüche in Luc. 16, 16 offenbar secundärer Natur sind, um so weniger wird es erlaubt sein, um dieser Stelle willen Mth. 11, 13 (oder 13, 14) vor v. 12 zu stellen (Bl. Hltzm., S. 144), zumal man doch nur wegen mangelhaften Verständnisses des Zusammenhanges bei Mth. dazu griff.¹⁾ Luc. hat aber nicht nur die

1) Die Lösung der eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche die Spruchreihe Luc. 16, 14 — 18 bietet, scheint mir davon ausgehen zu müssen, daß die ursprüngliche Angabe der Adresse, an welche das Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (v. 19 — 31) gerichtet, und des Hauptgedankens, den es illustriren soll, in v. 14. 15 verborgen liegt, aber durch die Einmischung der Pharisäer, die sich selbst vor den Menschen rechtfertigen, von dem Evangelisten etwas verdunkelt ist. Denn gewiß ist das Gleichniß zu solchen gesprochen, die, ins Trachten nach dem irdischen Gute versunken (*πλήγνυνοι*), um so mehr unterlassen sich durch das Gesetz und die Propheten zur Buße bereiten zu lassen, weil sie bei ihrem äußerlich ehrbaren Leben keiner Besserung zu bedürfen meinen, obwohl Gott sie nach der Grundrichtung ihres Herzens als Mammonsdienner (Vgl. v. 13, erkenne und, wieviel sie auch vor Menschen ihres Reichthums oder ihrer Ehrbarkeit wegen gelten, verabscheut. Eben dies ist es, was Luc. auf die Pharisäer und ihre scheinheilige Gesetzesgerechtigkeit geführt hat, von der doch in der That im Gleichniß nicht die Rede, und im Zusammenhange damit lag es ihm nahe, um von vornherein den richtigen Gesichtspunkt für die zweite Hälfte des Gleichnisses (Vgl. besonders v. 29. 31) festzustellen, hier jene prinzipiellen Erklärungen Jesu über das Gesetz und die Propheten einzufügen. Er beginnt v. 16 mit Mth. 11, 13, das nun gewissermaßen die rechte Erläuterung und Einschränkung von Mth. 5, 17. 18 geben soll. Daher tritt das Gesetz voran, wie in letzterer Stelle, und das *νόμος* fällt fort; daher ergiebt nun nach Weglassung des *ἐννοούμενον* das *μέχρι τωάρου* die prinzipielle Erklärung, daß das

Sprüche v. 12 — 15 ausgelassen, sondern scheinbar 7, 29. 30 an ihre Stelle gesetzt. Ich habe dies noch Jahrb. 1864, S. 79 daraus erklären zu können geglaubt, daß er eine Reminiscenz an Mtth. 21, 32 hier einschaltete, um dem Folgenden (v. 31 — 35) die bestimmtere Beziehung auf den Gegensatz der Pharisäer und Zöllner zu geben. Allein dabei ist übersehen, daß Luc. v. 33. 34 grade die ὄχλοι (v. 24) angeredet sein lässt (λέγετε), während v. 30 von den Pharisäern nur in dritter Person die Rede war; und da der hier zu Grunde liegende Spruch im ersten Evangelium sammt dem Gleichniß, dessen Deutung er bildete (Mtth. 21, 28 — 32), offenbar nur aus schriftstellerischen Motiven eingefügt ist (s. z. d. St.) und in mancher Beziehung Luc. 7, 29. 30 sogar ursprünglicher erscheint (Bem. das der apostol. Quelle eigenthümliche οἱ νομ-
zoι), so liegt die Vermuthung näher, daß Luc. den ganzen Abschnitt, von dem er nur das Gleichniß wegließ, hier las und daß er vom ersten Evangelisten nur entfernt ist, weil derselbe die Darstellung der pharisäischen Opposition gegen die neue Zeit einer späteren Stelle dieses Theils vorbehalten wollte. Höchst passend schloß sich dann an die Hinweisung auf die Eliaswirksamkeit des Täufers das Gleichniß von den ungleichen Brüdern, welches zeigt, wie grade die, welche sich bisher als die größten Eiferer für den Willen Jehova's gerirt hatten, im entscheidenden Augenblick sich gegen den von seinem Propheten verkündigten Willen ungehorsam bewiesen, indem sie sich nicht taufen ließen, während die gesunkensten Volksklassen ihm gehorsamten und so den Weg Gottes für den rechten erklärten oder zur Theilnahme am Gottesreich gelangten, das jene vergeblich mit ihrer stürmischen Ungeduld erstrebten. Näheres vgl. zu Mtth. 21, 32.

(V. 16.) Worin aber die tiefste Wurzel jener fleischlichen Ungeduld lag, welche sich in die Wege Gottes, wie sie Jesus Behufs Herbeiführung der vollendeten Theokratie ging, nicht finden konnte und mit stürmischem Drängen das Gottesreich herbeizwingen wollte, das zeigt er zum Schluss mit einer Vergleichung, die ähnlich wie die Schlufsparabel der Bergrede (Vgl. zu Luc. 6, 47) durch die Frage eingeleitet wurde: Wem aber soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Gemeint ist die gegenwärtige Generation des Volkes im Großen und Ganzen

Gesetz und die Propheten bis auf Johannes ihre Geltung haben, und dies wird dadurch noch deutlicher gemacht, daß ihr gegenübertritt der sichtlich aus Mtth. 11, 12 entlehnte Gedanke, daß von da an (sc. von Johannes an) das Gottesreich in der frohen Botschaft verkündigt wird und (was freilich in diesem Zusammenhang völlig seine ursprüngliche Bedeutung verliert) jeder mit Gewalt in dasselbe eindringt (Zu der medialen Fassung des *παύσθαι*, vgl. Exod. 19, 24). Aber obwohl die Verkündigung des Gottesreichs oder des Evangeliums die des Gesetzes ablöst, so kann doch von dem (göttlichen) Gesetzes nimmermehr ein Titelchen fallen (v. 17). Wie das gemeint ist, zeigt eben die zweite Hälfte des Gleichnisses, wonach die bleibende Bedeutung des Gesetzes darin besteht, daß es zur Buße leiten und so zum Ergreifen des im Evangelium dargebotenen Heiles antreiben soll. In diesem Zusammenhange ist auch v. 18 (= Matth. 5, 32) schwerlich ein bloßes Beispiel für die bleibende Geltung (Myr.) oder gar für die höhere Erfüllung des Gesetzes (God.), von der ja gar nicht die Rede ist. Röm. 7, 1—3 zeigt, wie nahe es lag, das Verhältniß zum Gesetz und zu der neuen Ordnung des Gottesreiches allegorisirend unter dem Bilde eines Ehebundes darzustellen. Wer um der letzteren willen von dem ersteren sich scheidet d. h. im Gegensatz zu v. 17 das Gesetz in der neuen Ordnung des Gottesreichs völlig verwirft, begeht vor Gott ebenso die Sünde des Ehebruchs, wie der, welcher, nachdem Gott das Gesetz durch die Verkündigung des Gottesreichs abgelöst (v. 16), das alte Verhältniß mit der alttestamentlichen Ordnung fortsetzen will.

(Vgl. zu Mrc. 8, 12), die, wenn sie auch nicht, wie die Pharisäer, die Johannes-taufe verschmäht hatte, doch auch nicht mit wahrhaft bußfertigem Sinn die Predigt Jesu hörte und sich darum nur zu gern von jenen einreden liefs, was ihnen einen Vorwand bot, sich der Wirkung derselben zu entziehen. Sie sind gleich Kindern, wie sie auf den Märkten sitzen, welche den andern (Kindern, die dort sitzen) zurufend sprechen: (v. 17.) Wir haben Euch Flöte gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Trauerlieder angestimmt, und ihr habt nicht gewehklagt. So malt Jesus das Bild launenhafter Kinder, die bald dies bald jenes wollen, bald Hochzeitsfeste aufführen und bald Begräbnisfeier spielen, immer aber verlangen, daß alle Andern nach ihrer Pfeife tanzen sollen, denen man es daher nie recht machen kann. Daß das Volk solchen eigensinnigen Kindern gleich,¹⁾ zeigte sich aber nicht nur an seiner Unzufriedenheit mit dem stillen langsamen Entwicklungsgange des Gottesreichs; Jesus beweist es auch aus seinem sonstigen Verhalten zu den Gottgesandten der Gegenwart. (v. 18.) Es kam Johannes, weder essend, noch trinkend, und sie sagen: er hat einen Teufel. Das entbehrungsvolle Leben, das der Täufer führte (3, 4), wird hyperbolisch als eine völlige Enthaltung von Nahrung dargestellt (Vgl. zu Luc. 4, 2) und solche finstre Askese vom Volk auf den Einfluß eines Dämon zurückgeführt, der ihn dazu verführte. (v. 19.) Es kam der Menschensohn d. h. der Einzige, den Jehova zum höchsten Berufe erwählt hat, im Gegensatz zu seinem Vorläufer essend und trinkend, also keinerlei Enthaltungen sich auferlegend, und sie sagen: Siehe (*ἰδοὺ*, ganz wie v. 8), ein Mensch, der ein Fresser und Weinsäufer, ein Zöllner- und Sünderfreund. Daß Jesu sein freier Verkehr mit den Zöllnern und Sündern von den Volksführern verdacht wurde, wissen wir aus Mrc. 2, 16, daß sein Sichemanzipiren von den traditionellen Fasten denselben Leuten Anstoß gab, aus Mrc. 2, 18, wenn auch der boshafte Vorwurf, der dieses auf seine Lust an den Tafelfreuden, jenes auf seine Vorliebe für lockre Gesellschaft zurückführte, in dieser Form uns sonsther so wenig bekannt ist, wie der Vorwurf der Besessenheit gegen den Täufer. Hier aber kommt beides nicht als vereinzelte Aeußerung der Volksführer in Betracht, sondern als eine gemeine Rede,

1) Die älteren Ausleger (Vgl. noch God.) meinten, mit völliger Verkennung der Grenzen von Bild und Gegenbild, in den fordernden Kindern Johannes und Jesus sehen zu müssen, weil dieselben mit Forderungen an das Volk herantraten, und in ihren Spießführten das Volk, weil es diesen Forderungen nicht nachkam. Dem widerspricht aber nicht nur der Wortlaut, wonach ausdrücklich die fordernden Kinder mit dem Volke verglichen werden, sondern auch Sinn und Zusammenhang, da von Forderungen jener beiden gar nicht die Rede ist und von entgegengesetzten keine Rede sein kann. Ebenso wenig aber kann das Volk mit beiden spielenden Parteien verglichen werden (Olsh.) oder gar die wechselnde Forderung in v. 17 verschiedenen Parteien zugeschrieben und durch v. 18. 19 erläutert werden (deW.), wodurch gerade die Pointe des Bildes, das den launenhaften Wechsel ihrer Liebhabereien malt, zerstört wird und das Folgende als Deutung desselben gefaßt, während es sich doch als Begründung des Urtheils Jesu giebt (*γὰρ*). Letztren Fehler theilt selbst Myr., der mit Verkennung des Wesens der Bilderrede ausdrücklich sagt, die *ἐρεγοί* seien Johannes und Jesus, während sie doch gar kein Gegenstand der Vergleichung sind, sondern nur dazu dienen, das Verhalten jener eigensinnigen Kinder im Verkehr mit Ihregleichen anschaulich zu machen. Die Deutung Ew's auf ein Räthselspiel ist unnöthige Künstelei, die den Sinn nur verdunkelt.

die durch sie im Volke gangbar gemacht war und mit der man gern seine Unlust, ihm ernstlich Gehör zu geben, beschönigte. Damit zeigte aber das Volk nur eclatant, daß es wirklich launenhaften Kindern glich, denen es Niemand recht machen konnte. Unzweifelhaft lautete nun der Schluss der Rede nach Lucas; Und gerechtfertigt ward die Weisheit von Seiten ihrer Kinder. Die Weisheit kann nichts anders sein, als die göttliche Weisheit, die dem Täufer seine ascetische Lebensweise vorschrieb, wie Jesu seine freiere Lebenssitte, und die, wenn wir auf den weiteren Zusammenhang zurückblicken, dem Gottesreich seinen langsamen unscheinbaren Entwicklungsgang vorschrieb, an welchem schon der Täufer Anstoß nahm und welcher dem fleischlichen Ungestüm des Volkes so wenig genügte. Die Kinder der Weisheit aber sind! nach hebräischer Vorstellungsweise die, welche in ihrem innersten Wesen von der göttlichen Weisheit selbst bestimmt sind und darum das Walten derselben verstehen. Seitens ihrer ist die göttliche Weisheit gerechtfertigt d. h. in allen ihren Wegen und Ordnungen als die rechte, das Richtige wählende anerkannt worden. Es sind die Jünger Jesu im Gegensatz zum Volke, das im Ganzen und Großen dieselben nur zu tadeln fand, weil sie seinem launenhaften Eigensinn nicht genügten.¹⁾ Gehört Luc. 7, 29. 30 (oder richtiger Mth. 21, 28 — 32) in diesen Zusammenhang, so ergab derselbe von selbst, wer die Kinder der Weisheit seien; denn diejenigen, welche sich von Johannes wirklich auf den Weg der Gerechtigkeit weisen ließen, waren nachmals auch Jünger Jesu geworden. Um so leichter begreift sich, wie unser Evangelist, der diese Worte fortgelassen, an der Erwähnung der Kinder der Weisheit Anstoß nahm und den Gedanken dahin änderte, daß die göttliche Weisheit schliesslich durch den Erfolg ihrer Wege (τὰ ἔργα αὐτῆς) als die richtige bewährt und erklärt ist.

Die Einleitung des Gleichnisses mit dem Parallelgliederpaare (Luc. 7, 31) kann nach Luc. 13, 18 wohl ursprünglich sein; dagegen ist v. 32 das dem Luc. so geläufige, aber hier weniger passende ἀλλήλοις Ersatz für das der Quelle eigenthümliche ἐτέροις (Mth. 6, 24. 8, 21. 11, 3), wie das ἐκλαύσατε (Vgl. zu Luc. 6, 21. 25) für ἐκόψασθε (Bem. noch den Art. vor καθεύμ., den einfacheren Sing. ἄγορᾷ, und die fortgeführte Partizipialconstruction, obwohl in dem wahrscheinlich echten ἃ λέγει noch das ἃ der Quelle nachklingt). In v. 33. 34 ist die Rede direct an die ὄχλοι (v. 24) gerichtet, das ὁ βαπτιστής und das beschränkende ἄστον-οἶνον (Vgl. Mrc. 1, 6) zugesetzt, wie v. 35 das πάντων (Bem. noch das Perf., wie v. 24 — 26). Das τελωνῶν ist dem ἀμαρ-

1) Nur muß man freilich nicht an die βιασταί v. 12 denken (Myr.), die nach richtiger Auffassung keineswegs die göttliche Weisheit gut heißen, und in der That, daß sie sich von ihr leiten lassen, eine Bewährung der göttlichen Weisheit sehen, was weder dem Ausdruck ἐδυνατώθη entspricht, noch einen guten Sinn giebt, da die göttliche Weisheit nicht erst durch das Verhalten der Menschen gegen sie bewährt werden kann. Das ἀπό unterscheidet sich freilich von ὑπό, aber nur dadurch, daß ausgedrückt werden soll, von welcher Seite her ihr die Anerkennung kam, die sie den Vorwürfen der Thoren gegenüber rechtfertigte. Ganz verkehrt ist natürlich die Deutung der τέχνη σοφίας auf die Juden überhaupt, da δεικναιόσθαι weder „meistern, verurtheilen,“ noch in der Verbindung mit ἀπό, „schuldfrei sein in Betreff Jemandes“ heißen kann, und die ironische Fassung, wonach sie mit ihrer widerspruchsvollen Thorheit die göttliche Weisheit, die sie meistern wollen, nur rechtfertigen (Ew.), äußerst gesucht ist.

τωλῶν conform hinter φίλος gestellt, dagegen entspricht das μὴ-μηδέ mehr dem sonstigen Ausdruck der Quelle (Vgl. Mith. 6, 25. Luc. 10, 4). Im Ubrigen zeigt auch hier der Ausdruck die auffallendste schriftstellerische Uebereinstimmung.

3. 11, 20—30. Rückblicke Jesu.

V. 20: Τότε ἤρξατο ἐνεδίδειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν. (Luc. 10, 12: λέγω [δὲ] ὑμῖν ὅτι Σο-

v. 21: οὐαὶ σοι Χοραζὶν, οὐαὶ σοι Βηθσαϊδάν, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν. v. 22: πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν.

v. 23: καὶ σὺ Καφαρναούμ, ἢ ἕως οὐρανοῦ ὑψώθῃς, ἕως ἔξδου καταβήσῃ, ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοί, ἔμεινεν ἂν μέχρι τῆς σήμερον. v. 24: πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῇ Σοδόμων ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.

v. 25: ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαι σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπιίοις· v. 26: καὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. v. 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. v. 28: δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. v. 29: ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῚς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εἰρήσετε ἀνάπαντι ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. v. 30: ὁ γὰρ ζυγὸς μου χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἕλαφρόν ἐστιν.

δομοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. v. 13: οὐαὶ σοι Χοραζὶν, οὐαὶ σοι Βηθσαϊδά, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν. v. 14: πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν. v. 15: καὶ σὺ Καφαρναούμ, ἢ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθείσα, ἕως τοῦ ἔξδου καταβήσῃ.)

(Luc. 10, 21: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἡγαλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαι σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπιίοις· καὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. v. 22: [καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν·] πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.)

v. 23: CL¹ Rept.: Καπερναοῦμ, wie 4, 13. — Die schlechterdings unpassende Lesart μῃ νηπιώθησῃ (SBC Ti.) kann nur durch Verdopplung des M von Καπαρναοῦμ entstanden sein, worauf das dann sinnlose νηπιώθῃς, das jetzt nur noch in jüngern Majusceln enthalten, nach dem folgenden Fut. in νηπιώθησῃ verwandelt wurde. DL haben das fehlerhafte μ wieder ent-

fernt, aber das Fut. beibehalten, indem sie ἦ lasen und ein correspondirendes ἦ vor εως hinzufügten. Rept. hat nach Luc. das für die richtige Lesart noch zeugende ἡ-ἐπιποθεῖσα (A). Im 2. Gliede ist sicher wie bei Luc. καταβησῇ (BB) zu lesen, da das καταβιβασθῇ (NCCLA Rept. Ti.) dem υποβησῇ conformirt ist. — Rept. (CL) add. του vor ουρανου, hat γεγοντο (CL-f) nach v. 21 und εμεταν (D cf. L-f) conform dem μετενοσαν in v. 21. — v. 25: Das απεχρηψας (CL-f) ist aus Luc. — v. 26: Rept. stellt εγενετο vor ευδοκια (CDL-f). — v. 27: Die neuerdings vielfach bevorzugte unsern Codd. fremde marcionitische Lesart, die Keim, S.381 noch durch eigne Correctur zurecht gemacht, ist zwar sehr alt und gewiss nicht erst aus dogmatischem Interesse entstanden; aber weder die so nahe liegende Voranstellung der Erkenntniß des Vaters, noch der dem παρεδοθη entsprechende Aor. hat irgend etwas Ursprüngliches. — v. 29: Rept. (LA) liest παρος.

(V. 20.) Seinem Plane gemäß reiht jetzt der Evangelist einige Sprüche an, in denen sich Jesus über seine bisherigen Erfolge ausspricht und aus denen darum klar wird, wie viel Unempfänglichkeit derselbe fand. Und zwar hat er sich hiefür zunächst die Weherufe aufgespart, die in der Aussendungsrede das Drohwort über die, welche die Jünger nicht aufnehmen würden, illustrierten (Luc. 10, 13—15) Vgl. Anm. zu Mth. 10, 16. 42). Er kann dieselben mit seinem τότε einführen, das hier so wenig wie irgendwo „darnach (Bl.), alsdann (Myr.)“, sondern „damals“ heisst, weil dieser Theil ja den Leser überhaupt in die Zeit des Lebens Jesu versetzt, wo die Unempfänglichkeit und Feindschaft gegen ihn sich herauszustellen begann und weil er die Aussendungsrede, der sie entnommen, eben an der Spitze dieses Theiles gebracht hatte. Damals also, als sich die mangelhaften Erfolge seiner Wirksamkeit herauszustellen begannen, fing Jesus an die Städte zu schelten (ὀνειδίζειν, anders gebraucht in der Quelle 5, 11), in welchen die meisten (Vgl. 21, 8) seiner Machtthaten geschehen waren, weil sie nicht Buße gethan hatten. Diese Einleitung ist selbst im Ausdruck ganz aus den Weherufen der Quelle selbst entlehnt. (v. 21.) Wehe dir, Chorazin, wehe dir, Bethsaida! Von diesen Städten, die hiernach zu den Hauptschauplätzen der früheren Wirksamkeit Jesu gehört und also in der Nähe von Capharnaum gelegen haben müssen, kennen wir nur die letztere aus Mrc. 6, 45. 8, 22 als einen am Westufer des Sees belegenen Flecken. Jesus begründet diesen Weheruf dadurch, daß, wenn in Tyrus und Sidon, jenen beiden üppigen Handelsstädten, denen so oft von den Propheten ihrer Sünden wegen das göttliche Gericht gedroht war, die Machtthaten geschähen wären, die unter ihnen geschehen sind, sie vorlängst in Sack und Asche (Vgl. Dan. 9, 3 LXX) Buße gethan hätten. Die Machtthaten, welche die göttliche Sendung Jesu vor ihnen beglaubigt hatten, waren also groß genug, um selbst bei den tiefgesunkensten Heiden seiner Bußpredigt Nachachtung zu erzwingen. Wenn dies den Weheruf begründen soll, so liegt darin indirect, was der Evangelist bereits vorausgeschickt hat (v. 20), daß sie bei ihnen diese Wirkung nicht gehabt haben. (v. 22.) Aber zu dem, was über die, vorausgesetzt daß ihnen Gleiches geboten wäre, die galiläischen Städte beschämende Bußfertigkeit der Heiden gesagt ist, tritt noch hinzu, was jetzt, wo dieser Fall nicht eingetreten und sie darum nicht Buße gethan haben, über ihr Gericht im Vergleich mit dem, was über jene ergehen wird, zu sagen ist. Es ist daher kein Grund, das πλὴν bloß abbrechend (Myr.) oder gar im Sinne von „doch“ (Bl.) zu neh-

men, da ja ein Gegensatz gar nicht vorliegt. Ueberdies sage ich Euch: Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichts als Euch (Vgl. 10, 15), weil sie weniger Aufforderung zur Buße gehabt haben und die Strafwürdigkeit steigt mit der Eindringlichkeit und Nachdrücklichkeit der Bußmahnung, gegen die sich der Sünder verstockt. (v. 23.) Vor Allem aber wendet sich Jesus gegen die Stadt, von der wir wissen, daß er sie recht eigentlich zum Mittelpunkt seiner galiläischen Wirksamkeit gemacht hatte. Und du, Capharnaum, die du bis zum Himmel erhoben bist, natürlich nicht durch deinen Reichthum oder gar durch deinen Hochmuth, sondern durch den Vorzug, der dir damit geschenkt ist, bis zum Hades wirst du hinabsteigen. Offenbar liegt die Stelle Jesaj. 14, 13. 15 zu Grunde, und der tiefste Fall ist hier nur im Gegensatz zu der höchsten Erhöhung, die ihr zu Theil geworden, das Bild der furchtbaren Strafe, die über die unbussfertige Stadt ergehen wird. Ganz wie v. 21, wird dies begründet: Wenn in Sodom die Machtthaten geschehen wären, die in dir geschehen sind, wäre sie (die Stadt), weil sie bei Zeiten Buße gethan hätte, geblieben bis auf den heutigen Tag ($\tau\eta\varsigma \sigma\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\nu$ scil. $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, vgl. 6, 34) und nicht vom göttlichen Strafgericht ereilt worden. (v. 24.) Daran schließt sich genau, wie v. 22, nur daß sich die Rede direct an die Bewohner der Stadt wendet: Ueberdies sage ich Euch, daß es dem Lande Sodoms erträglicher ergehen wird am Tage des Gerichts, als dir (Vgl. 10, 15).

Bei Lucas sind diese Sprüche so wörtlich erhalten, daß an eine Verschiedenheit derselben (Myr.) nicht gedacht werden kann, und der Parallelismus von Luc. 10, 14 mit v. 12 (= Mth. 10, 15) zeigt aufs Deutlichste, daß sie nur in der Aussendungsrede ihre ursprüngliche Stelle haben (Vgl. God.). Es ist nur in v. 13 das malerische $\kappa\alpha\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ hinzugefügt, v. 14 das einfache $\acute{\epsilon}\nu \tau\eta\ \kappa\omicron\iota\sigma\iota$ gesetzt, während noch das $\acute{\epsilon}\nu \tau\eta\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ v. 12 für den Ausdruck des Mth. zeugt, und v. 15 das $\eta\text{-}\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\theta\eta\varsigma$ ins Partic. verwandelt, während Mth. das $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\omega \acute{\epsilon}\mu\iota\nu$ hinzufügt. Dagegen gipfelten die Weherufe offenbar in dem Drohwort über Capharnaum; denn die Begründung bei Mth. ist ja bloße Nachbildung von v. 21, nur daß das Luc. 10, 12 erwähnte Sodom als Bußexempel gebraucht wird. Das $\mu\epsilon\chi\rho\acute{\iota} \tau\eta\varsigma \sigma\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\nu$ (28, 15) zeigt ja noch deutlich die Hand des Evangelisten. Ebenso ist v. 24 Nachbildung von v. 22 in fast wörtlicher Wiederholung von Luc. 10, 12, so daß nun eine Doublette von Mth. 10, 15 entsteht, wo dieser Spruch in der Aussendungsrede schon vorgekommen war. Das erhellt deutlich aus dem hier noch nachklingenden (ja schon v. 22 antizipirten) $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\omega \acute{\epsilon}\mu\iota\nu$, das im Context der Aussendungsrede an die Jünger gerichtet war, ehe die rhetorische Apostrophe an die Städte eintrat, während es hier neben dem an die Stadt selbst gerichteten $\sigma\omicron\iota$ fast unerträglich hart ist. Ueberhaupt aber will diese indirecte Gerichtsdrohung, die v. 22 nach dem bloßen Wehe sehr am Orte war, nicht recht passen, nachdem v. 23, a bereits der äußerste Grad der Strafe direct angedroht war. Irrthümlich nehmen daher Ew. Holtzm. S. 226 an, daß die Rede des Luc. verkürzt sei.

(V. 25.) Bestimmter noch, als das $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ v. 20, sagt das $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\acute{\nu}\eta\rho \tau\tilde{\omega} \kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$ (Bem. das Voranstehn des $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\acute{\nu}\eta\rho$, wie 7, 22, von der Hand des Evangelisten), daß die folgenden Worte Jesu in den hier geschilderten Zeitabschnitt seines Le-

bens fallen, in welchem sich auf vielen Seiten eine Unempfänglichkeit gegen ihn und sein Wirken herauszustellen anfang. Wie das Volk im Großen und Ganzen unbußfertig blieb, so blieb grade den Höhergebildeten der Nation das Verständniß für die Bedeutung seiner Sendung völlig verschlossen. Das ist der leitende Gesichtspunkt, um deswillen der Evangelist die folgenden Worte hier anreihet. Er fand dieselben aber auch wirklich in seiner Quelle zu eben der Zeit gesprochen, welche er durch Voranstellung der Aussendungsrede characterisirt hatte; denn nach Luc. 10, 21. 22 müssen dieselben unmittelbar nach der Rückkehr der Jünger von ihrer Mission gesprochen sein. Auf die Eindrücke, welche die Erfahrungen dieser Zeit in Jesu zurückließen, bezieht sich das ganz in der Weise des hebr. הֵנִי (Vgl. Hiob 3, 2) gebrauchte $\alpha\upsilon\tau\omicron\chi\tau\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (Vgl. Mrc. 9, 5), das Myr. gut umschreibt: Zu jener Zeit sah sich Jesus veranlaßt zu sprechen: Ich danke ($\epsilon\acute{\xi}\theta\iota\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$ im Sinne von הֵנִי , wie Gen. 29, 35 LXX) dir Vater, Herr des Himmels und der Erde. Nicht, wie er seine Jünger beten lehrte als unsern Vater (6, 9), sondern אֱלֹהִים schlechthin (Vgl. Mrc. 14, 36) redet Jesus Gott an, weil er sich eines einzigartigen Liebesverhältnisses zu ihm bewußt ist, das nur mit dem des einzigen Kindes zum Vater verglichen werden kann. Ausdrücklich aber bezeichnet er den Vater als den allwaltenden Regierer der Welt (Vgl. zu 5, 18), weil er als solcher die preiswürdige Ordnung begründet hat, nach welcher sich die Ausbreitung seines Reiches vollzieht. Denn daß er dem Einen verbirgt, was er dem Andern offenbart, beruht eben auf der von ihm gesetzten Ordnung, daß die heilbringende Erkenntniß, die zuletzt Gott allein wirken kann, sich nur solchen erschließt, welche ihr die rechte Empfänglichkeit entgegenbringen (Vgl. in. Bibl. Th. § 29, d). Das $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ hat im unmittelbaren Zusammenhange keine Beziehung, aber auch nicht in dem Zusammenhange der Quelle, soweit derselbe bei Luc. 10, 21 noch vorliegt; denn von dem, was die Jünger auf ihrer Missionsreise gepredigt (Myr. Bl.), ist auch dort nicht die Rede. Es scheint also wirklich, namentlich nach dem Zusammenhange mit v. 27, sich ganz ad synesin auf das zu beziehen, was sich Jesu vergegenwärtigt, indem er dankend zu Gott als seinem Vater aufblickt. Dann ist es wirklich die neue Gottesoffenbarung (Vgl. deW.), die in seiner Person und Sendung gegeben, welche Gott vor Weisen und Einsichtsvollen verborgen ($\chi\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\nu\ \alpha\pi\omicron$ = בְּרֵךְ : Gen. 4, 14 Deut. 7, 20 LXX) und dagegen Einfältigen (פְּתִילִים : Psalm 19, 8. 116, 6) offenbart hat. Ganz mit Unrecht behaupten aber deW. Bl., daß eigentlich nur letzteres der Gegenstand seines Dankes sei, womit dann das Erstere unvermeidlich verbunden. Denn es ist ebenso preiswürdig, daß dadurch menschliche Weisheit und Einsicht als völlig untüchtig zur Erkenntniß der heilbringenden Wahrheit erwiesen ist, wie daß denen, die solcher Vorzüge ganz entbehren, der höchste Vorzug geschenkt ist. Damit ist ja erst das Heil Allen zugänglich gemacht, weil der Weise und Einsichtsvolle, sobald er dies erkennt, von aller seiner Weisheit und Einsicht abstrahiren kann, um ganz einfältig die heilbringende Erkenntniß zu empfangen, während der Einfältige nie dieselbe erlangen könnte, wenn Weisheit und Einsicht

dazu nothwendig, oder doch nie vollkommen, wenn sie in irgend einer Weise dazu dienlich wären. In den Erfahrungen seines Wirkens und den Erfolgen seiner Jünger las Jesus deutlich diese göttliche Ordnung; denn die Hochgebildeten der Nation hatten sich im Dünkel auf ihre Weisheit und Einsicht, die nach der wahren Erkenntniß nicht verlangte, sondern ihr nur mit ihren Gedanken und Zweifeln entgegentrat, gegen ihn verschlossen; aus den Ungebildeten der niedrigen Volksklassen aber hatte er seine Jünger gesammelt, bei ihnen hatte er Eingang gefunden. (v. 26.) Das *καὶ ὁ πατήρ* kann nur noch einmal ausdrücklich bejahen, daß Jesus, obwohl ihm ja dadurch der Zugang zu einem so einflußreichen Theile seines Volkes verschlossen war, doch dafür dankt, daß so und nicht anders es ein Wohlgefallen ward vor Gott.¹⁾ Natürlich ist das Gebet vor Zuhörern gesprochen zu denken und eben darum in ausdrückliche Worte gefasst, weil dieselben hören sollen, was seine Seele erfüllt, und den Rathschluß Gottes kennen lernen, vor dem er sich preisend beugt. Daher macht es gar keine Schwierigkeit, daß die Rede unmittelbar aus der Gebetsform in die Form des Selbstgesprächs übergeht, das ebenso wie jenes Gebet zur Belehrung der Zuhörer bestimmt ist. (v. 27.) Es ist keineswegs willkürlich (Myr.), sondern durch den Context geboten, das *πάντα* auf Alles zu beschränken, was zur Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses nothwendig ist, also insbesondere auf jenes *ζεύπτειν* und *ἀποκαλύπτειν* (v. 25). Schon die Beziehung auf die Ausführung alles dessen, was sich auf das Reich Gottes bezieht (Bl. God.), ist eingetragen, aber vollends die Deutung auf die Gewalt über das Gottesreich (deW.) oder gar auf die Verfügungsgewalt über Alles ohne Ausnahme (Vgl. Myr., der das denn freilich dogmatisirend verklausulirt) hat im Zusammenhange gar keinen Halt, der auch im Folgenden nur von der offenbarenden Thätigkeit Jesu redet, von der ja die verbergende nur die Kehrseite ist. Dem mit Nachdruck vorantretenden *μοι* entspricht das *ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου*; denn daß ihm die Ausführung des göttlichen Rathschlusses anvertraut ist, beruht eben auf dem einzigartigen Liebesverhältniß, das ihn mit Gott als seinem Vater (v. 25. 26) verbindet. Dies Verhältniß, wie es jene Uebertragung begründet hat und die daraus folgende Thätigkeit des Sohnes fortdauernd begründet, wird nun näher characterisirt als ein Verhältniß innigster Vertrautheit. Es ist gar kein Grund, die Emphase, die im Gebrauch des Compos. liegt (Vgl. 7, 16), zu leugnen. Niemand erkennt vollkommen den Sohn, außer der Vater. Daraus folgt aber aufs Klarste, daß man dies Erkennen nicht auf seine Sendung, die ja jeder Gläubige anerkennt, beziehen darf, oder auf seinen übernatürlichen Ursprung, der

1) Das *ὅτι* hängt also wie das erste in v. 25 von dem zu ergänzenden *ἐξομολογούμεναι* ab und ist nicht begründend (deW. Bl.); denn eine neue Begründung des Danks wird ja im Folgenden nicht gegeben, da schon in v. 25 lag, daß der allwaltende Herr es so geordnet. Es wird nur noch einmal hervorgehoben, wie das grade der Gegenstand seines Dankes sei, daß die göttliche Ordnung eine solche und keine andre. Jede göttliche Ordnung beruht aber darauf, daß Gott an ihr sein Wohlgefallen hat (Vgl. 3, 17). Daher wird das nach dieser Ordnung Geschehene eine *ἐδόξια* d. h. nach bekannter Metonymie ein Gegenstand des Wohlgefallens vor Gottes Angesicht (Vgl. Exod. 28, 38; רַצוֹן רַצוֹן). Zu dem bejahenden *καὶ* vgl. v. 9, zu dem artikel. Nom. statt des Vocativ vgl. Mrc. 5, 8.

ja seinen nächsten Angehörigen nicht verborgen sein konnte, geschweige denn auf sein übermenschliches Wesen im metaphysischen Sinne, das mit der Aufgabe, um die es sich hier zunächst handelt, nichts zu thun hat (Vgl. a. a. O. § 17, a. Anm. 1), oder auf den gesammten Umfang seines Werkes (Bl.), der weit darüber hinausgeht, sondern allein auf sein innerstes sittliches Wesen, wie es allein der Herzenskundiger (Luc. 16, 15) vollkommen durchschaut und wie es den Sohn zur allseitig dem Willen Gottes entsprechenden Ausführung seiner Rathschlüsse befähigt. Es ist nicht nur unmöglich, sondern es widerspricht dem Gedankengange der Rede, nach welchem eben der Sohn zum ausschließlichen (πάντα) Organ der göttlichen Heilsoffenbarung erwählt ist, wenn man hier den Schlussgedanken des zweiten Gliedes ergänzt: und wem es der Vater offenbaren will (deW. Bl.). Vielmehr kann es erst im Parallelgliede heißen: Auch erkennt den Vater nicht irgend einer vollkommen, außer der Sohn und wem irgend (es) will der Sohn offenbaren. Es ist nur die andere Seite jener innigsten Vertrautheit, die auf dem einzigartigen Liebesverhältnis zwischen Vater und Sohn beruht, wenn jener sich diesem vollkommen erschließt und ihn so zu seinem vollkommenen Offenbarungsmittler befähigt. Nun kann er, was er selbst erkennt, auch Andern offenbaren, und er kann es offenbaren, wem irgend er will. Denn der Vater, der ihn ganz durchschaut, weiß, daß sein Wille ganz eins ist mit dem väterlichen Willen, daß er es nur denen offenbaren will, denen es nach seinem Rathschluß offenbart werden soll, wie Jesus ja eben noch seine freudige Einstimmung in denselben ausgesprochen (v. 25. 26). Daher hat ihm Gott Alles übergeben, das κράπτειν, wie das ἀποκαλίπτειν, und somit schließt der Zusammenhang auch hier jede Beziehung auf eine gottgleiche Wesenheit, aus der dieses sein ἀποκαλίπτειν folgen soll, aus.

Bei Lucas, der, wie die Aussendungsrede, natürlich auch diese Worte an die rückkehrenden Jünger, vor den 70 Jüngern gesprochen denkt, rührt wohl die Einleitung 10, 21 von der Hand des Evangelisten her (Vgl. zu ἡγαλιόσατο Act. 16, 34, zu τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Act. 1, 2); doch könnte in dem echt lucan. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, vgl. mit Mth. 11, 25, noch ein Rest des ursprünglichen ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκεῖνῃ (Vgl. Mth. 8, 13. 10, 19) εἶπεν erhalten sein. Die Sprüche selbst sind fast wörtlich bei Luc. erhalten; nur dem ἀπεκάλυψας entsprechend ist das Comp. ἀπέκρυψας gewählt und das einfache γινώσκειν, das übrigens wohl ursprünglich sein kann, nur einmal gesetzt. Das τίς ἐστιν ὁ υἱός (resp. ὁ πατήρ) statt des einfachen Acc. dabei scheint allerdings bereits eine Deutung auf das höhere Wesen Jesu zu involviren. Den Schluß der Rede (Mth. v. 28–30) hat Luc. weggelassen, schwerlich weil er sich an dem ζῆλος und φροῦδον oder gar an dem ταπεινός stieß (Hltzm., S. 147), sondern wohl weil ihm dieser Uebergang aus dem Gespräch mit Gott und dem Selbstgespräch (vor dem das καὶ στραφεῖς-εἶπεν schwerlich echt) zur Anrede an das Volk zu hart erschien. Dagegen hat er 10, 23. 24 hier noch ein Wort erhalten, in dem Jesus von dem Volke, das er zur Nachfolge aufgefordert (Mth. 11, 29), sich zu den Jüngern wendete (στραφεῖς, wie Mth. 9, 22) und sie selig pries, weil sie bereits gethan, was er verlangt. Mth. mußte es natürlich weglassen, weil es unter den Gesichtspunkt dieses Abschnitts nicht passte, und hat es 13, 16. 17 zu verwerthen gesucht.

(V. 28.) Die Quelle dachte offenbar die vorigen Worte vor einem weiteren Kreise von Zuhörern gesprochen; denn wie von dem Gespräch mit Gott zum Selbstgespräch (v. 27), so lässt sie Jesum jetzt zur directen Aufforderung an die Volksmenge übergehen. Dieselbe war eine lebendige Illustration dafür, wie es ihm überlassen sei, die heilbringende Offenbarung den Einen kund zu thun und den Andern nicht; denn sie spricht es klar genug aus, wem er im Einverständniß mit jenem göttlichen Rathschluß (v. 25. 26) das von ihm zu bringende Heil zuwenden will. Hierher (*δεῦτε*, wie 4, 19) zu mir Alle, die ihr Euch abmüht und von schwerer Last bedrückt einhergeht (Bem. das Part. perf.), und ich (der Euch zu sich ruft) will Euch erquickern. Ein Gegensatz gegen ihre bisherigen Lehrer (Myr.) liegt also in dem nachdrücklichen *καγώ* nicht, sondern nur die starke Betonung seiner Person als derjenigen, von der allein das Heil abhängt. Schon das *κοπιῶντες* verbietet, mit den älteren Auslegern an die Last des Schuld-bewußtseins zu denken. So gewiß dasselbe nur von dem mühevollen Sicharbeiten im Dienst des Gesetzes stehen kann, wodurch der nach Gerechtigkeit Dürstende (5, 6) dieselbe zu beschaffen sucht, so gewiß kann die Last, von der er sich beschwert fühlt, nur die Forderung des Gesetzes sein (Vgl. 23, 4), der gegenüber er sich freilich der Unzulänglichkeit seiner Erfüllung schmerzlich bewußt bleibt (5, 3. 4) und von seiner unerfüllten Verpflichtung beständig bedrückt fühlt. Dabei bleibt es sich völlig gleich, ob zugleich an die pharisäischen Satzungen gedacht ist, oder nur an das Gesetz selbst; denn keinesfalls kann und will Jesus etwa durch Wegschaffung jener Satzungen oder durch seine Lehre von der rechten Gesetzeserfüllung (Vgl. Mth. 5) den Abgemühten und Belasteten Erquickung schaffen, da ja, je tiefer man die Forderung des ursprünglichen Gottesgesetzes fasst, dieselbe nur um so schwerer wird. Vielmehr ist die Erquickung nur möglich, wenn das Ziel des bisherigen vergeblichen Mühens erreicht und die Last der unerfüllten Pflicht abgewälzt wird. Das geschieht aber nach 5, 3. 6 durch die Beschaffung der wahren Gerechtigkeit im Gottesreich, und darum kann es nur geschehen, wenn man Jesu Jünger und ein Genosse des Gottesreiches wird. (v. 29.) Nehmet mein Joch auf Euch und lernet von mir. Das Joch Jesu ist weder sein Kreuz (Olsh.), noch seine Lehre (deW.), sondern bekanntes Symbol der Leitung und Zucht, der man sich untergiebt (Sir. 51, 26); aber das Eigenthümliche seiner Leitung besteht eben darin, daß er die wahre Gerechtigkeit nicht nur lehrt, sondern übt (Vgl. 5, 17), und sie so nicht von seinen Worten, sondern von seiner Person lernen. Das verkennen freilich die neueren Ausleger ganz, wenn sie das Folgende im Gegensatz zu den herrischen und hochmüthigen Pharisäern und Schriftgelehrten, als den bisherigen Volksführern, fassen. Es wird ja nicht begründet, daß sie zu ihm und keinem Andern als ihrem Lehrer kommen sollen, sondern warum sie unter seiner Leitung von seiner Person lernen können. Denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig. Die Sanftmuth, die eine Cardinaltugend der Reichsgenossen ist (5, 5), und die aufrichtige Demuth, die sich in dienender Liebe zum Geringsten herabläßt, können sie von ihm lernen und so die bisher

vergeblich gesuchte Erquickung für ihre Seelen finden. Auch in der anklingenden Stelle Jerem. 6, 16 ist es das Wandeln auf dem guten Wege, dem diese Erquickung verheißsen wird. (v. 30.) Jesus kann sie aber verheißsen; denn sein Joch ist wohlthuend und seine Last ist leicht. Das *χρηστός* (gütig, freundlich, vgl. Luc. 6, 35) kann eben darum mit *ζυγός* verbunden werden, weil dies nur sinnbildlicher Ausdruck für die Leitung Jesu ist, der nicht fordernd und drohend, sondern verheißend und segnend seinen Jüngern entgegenkommt, und, indem er ihnen keine andre Pflicht auferlegt, als die, in deren Erfüllung er selbst vorangeht, das Lernen von ihm leicht macht und es ihnen so ermöglicht, den Weg zu gehen, der zur Erquickung der Seelen führt. So liegt dieser Aufforderung an das Volk derselbe Gedanke zu Grunde, wie dem Gebete zu Gott (v. 25. 26). Wie den Weisen und Einsichtsvollen die höchste Offenbarung verborgen bleibt, weil ihnen im Stolz auf ihre eigne Erkenntniß die verlangende Empfänglichkeit für die wahre Erkenntniß fehlt, so kann er die Erquickung, die er den Seelen schafft, indem er sie zur wahren Gerechtigkeit führt, nur denen anbieten, die in ernstem Ringen nach dem rechten Wege dieses Ziel sehnsüchtig suchen. Den Gesetzesgerechten hat er so wenig zu bieten, wie sein Vater durch ihn den Gesetzesgelehrten zu offenbaren.

4. 12, 1—21. Der Sabbathconflict.

(Vgl. Mrc. 2, 23 — 3, 12. Luc. 6, 1 — 19.)

V. 1: Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπεινάσαν, καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχρας καὶ ἔσθιεν. v. 2: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ· ἰδοὺ οἱ μαθηταὶ σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ. v. 3: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Αὐτὸς, ὅτε ἐπεινάσεν, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; v. 4: πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον, ὃ οὐκ ἔξδον ἦν αὐτῷ φαγεῖν οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις; v. 5: ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀνάτιοι εἰσιν; v. 6: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε. v. 7: εἰ δὲ ἐγνώκατε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναίτιους. v. 8: κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

v. 9: καὶ μεταβάς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν. v. 10: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χειρὰ ἔχων ξηράν· καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῖν; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. v. 11: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἔξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπεσῇ τοῦτο τοῖς σάβ-
(Luc. 14, 1: . . . καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν. v. 2: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ἰδρωπικὸς ἐμπροσθεν αὐτοῦ. v. 3: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους λέγων· ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὐ; οἱ δὲ ἡσύχασαν. v. 4:

βασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; v. 12: πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν. v. 13: τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα.

καὶ ἔξτείνειν, καὶ ἀπεκατεστάθη ὀγμῆς ὡς ἡ ἄλλη. v. 14: ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

v. 15: ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, v. 16: καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν. v. 17: ἵνα πληρωθῇ τὸ δηθὲν διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 18: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. v. 19: οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κρανῶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. v. 20: κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῆκος τὴν κρίσιν. v. 21: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

V. 1: Sehr beachtenswerth ist das *σαββατοῖς* hier und v. 12 (B Lm.), da B v. 5. 10. 11 ohne Anstand *τοῖς σαββάσιν* schreibt und v. 2 wirklich das *τοῖς σαββάσιν* des Mrc. in *σαββάτω* geändert ist. — **v. 2. 3:** Zu dem *εἶπον* (DLA) und *λαβὶν* der Rept. vgl. 2, 5. 1, 1. Das *αὐτος* (L. Rept.) ist aus den Parallelen, wie das *εφαγεν οὖν* der Rept. **v. 4.** — **v. 6:** Das *μεῖζον* (Rept. nach CLA) ist mit Beziehung auf Jesus gesetzt. — **v. 7. 8:** Zu *ελεον* (LA Rept.) vgl. 9, 13; das *καὶ* der Rept. nach *ἐστιν* ist aus den Parallelen, wie v. 10 das *ἦν ἐκεῖ τὴν* (DLA, vgl. Rept. *ἦν τὴν*). — **v. 10:** Das *θεραπεύσαι* (NDL Ti.) ist aus Luc., wo umgekehrt LA nach Mtth. conformiren. — **v. 13:** Zu der Nachstellung des Gen. (*τ. χεῖρα σου*: CD A Rept.) vgl. 5, 20. — Rept. (D) läßt das doppelte Augment fallen: *ἀποκατεστάθη*. — **v. 14:** Das *ἐξελθόντες* ist ohne ersichtlichen Grund in L und den späteren Msc. (Rept.) umgestellt, vielleicht war es ursprünglich fortgelassen (A) und dann an falscher Stelle restituirt. — **v. 15:** Rept. (CDLA) substituirt die bei Mtth. gangbare Formel: *ὄχλοι πολλοί*, die wegen des *αὐτοῦς πάντας* unmöglich echt sein kann. — **v. 17:** Zu dem *ὅπως* (LA Rept.) aus v. 14 vgl. zu 8, 34. — **v. 18:** Das einfache *ον* (NB Ti.) ist Conformation nach dem Parallelgliede, für das *εἰς ον* (LA Rept.) zeugt noch die Verwandlung in *εν ω* (CD). Zu *ἠεδοκῆσεν* (NCD Ti.) vgl. 3, 17. — **v. 20:** Rept. (D) hat vor *τω ὀνόματι* ein *εν*.

(V. 1.) Von der Unempfänglichkeit, die Jesus fand, schreitet die Darstellung zu der offenen Feindschaft fort, die ihm entgegentrat. Hier boten sich dem Evangelisten zunächst die beiden Erzählungen dar, welche den Streit über die Sabbathfeier berichteten und in dem Mordplan der Pharisäer gipfelten (Marc. 2, 23 — 3, 6); denn grade an der Stelle, wo sie beginnen, hatte er ja den Faden seiner Marcusquelle fallen gelassen (9, 17). Mit demselben Ausdruck, wie 11, 25, werden sie daher in den hier geschilderten Abschnitt des Lebens Jesu hineinversetzt: In jener Zeit wanderte Jesus am Sabbath (Zu *τοῖς σάββασιν* vgl. Mrc. 1, 21 und dazu Mrc., S. 59) durch die Kornfelder; seine Jünger aber hingen und begannen Ähren abzurupfen und zu essen. So erläutert der Evangelist die Darstellung des Anlasses, bei welchem nach Mrc. zum ersten Mal der Vorwurf der Sabbathübertretung zur Sprache gekommen war, indem er dem den angeblichen Sabbathbruch involvirenden und darum dort allein genannten *τίλλειν*

das Motiv (den Hunger) und den Zweck (das Essen) hinzufügt (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche ἡξαστο, die durch das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ verdrängte Zeitbestimmung, das einfachere ἐπορεύθη und die Hinzufügung des Subjects. Vgl. Mrc., S. 101). (v. 2.) Er motivirt aber auch, warum jener Vorwurf bei dieser Gelegenheit zur Sprache kam, indem er die Pharisäer jenes Aehrenraufen zusehen lässt und zu Jesu sprechen (Bem. das δέ statt καί, wie v. 1, und den Aor. statt des Imp. bei Mrc.): Siche, deine Jünger thun, was nicht erlaubt ist zu thun am Sabbath. Durch diese Fassung des Vorwurfs war denn auch völlig das wirklich noch bei Myr. vorkommende Mißverständniß des Mrc. abgeschnitten, als handle es sich um ein an sich unerlaubtes Thun, das noch dazu am Sabbath geschehen sei. Denn das Gesetz erlaubte dem, der durch des Nächsten Saat ging, Aehren abzurupfen, soviel er mit der bloßen Hand erfassen konnte (Deut. 23, 26), und es war nur die rigorose Gesetzesauslegung der Pharisäer, welche dies als eine Art Erndtearbeit mit der Sabbathruhe für unverträglich hielt.¹⁾ (v. 3.) Er aber sprach zu ihnen: Habt ihr nicht gelesen, was David that, als er hungerte, und seine Begleiter? Ausdrücklich wählt er, weil es sich um die Rechtfertigung der Jünger handelt, ein Beispiel, wo nicht nur David, sondern auch seine Begleiter durch die Noth zur Ueberschreitung einer theokratischen Ordnung gezwungen wurden, welche die Schrift nicht tadelt und welche darum als erlaubt gelten muß; denn das καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ knüpft, weil ἐπέλινασεν kein eignes Subject hat, an ἐποίησεν an (Myr.). (v. 4.) In der Quelle lautete die Antwort, die Jesus selbst giebt, nach 1 Sam. 21 wahrscheinlich einfach: Die Schaubrote aßen sie, was nicht erlaubt war ihm, auch nicht (Bem. das der Quelle so geläufige οὐδέ, vgl. zu Luc. 7, 33) seinen Gefährten (Zu dem μετ' αὐτοῦ vgl. 5, 25. 41). Erst unser Evangelist hat dieselbe in die Fortsetzung der Frage verwandelt (πῶς) und nach Mrc. durch die Hinweisung auf das Betreten des Heiligthums, sowie darauf, daß nur die Priester die Schaubrote essen durften, erweitert.²⁾ Immerhin erhellt aber nicht, daß, wenn die Uebertretung die-

1) Es ist bereits Jhrb. 1865, S. 324 gezeigt worden, wie den Sprüchen Jesu über die Nothwerke am Sabbath in der apostol. Quelle ein derartiger Vorwurf vorangegangen sein muß, worauf noch in unserm Text das ἰδοὺ, sowie das nach v. 1 ganz überflüssige οἱ μαθηταὶ σου und das von Mrc. abweichende ἐν σαββάτῳ (Vgl. Matth. 24, 20) führte. Im Uebrigen ist der Ausdruck aus Mrc. entlehnt (Bem. das dem οὐκ ἔξεστιν hinzugefügte ποιεῖν), der den Vorwurf auf den von ihm erzählten Anlaß bezog, obwohl derselbe ursprünglich auf ein Wirken der Jünger (vielleicht ἐργάζεσθαι, wie Luc. 13, 14, vgl. in der Quelle Matth. 7, 23. 21, 28) d. h. wohl auf ihre Krankenheilungen am Sabbath gegangen sein muß. Vgl. zu v. 8.

2) Indem der Evangelist aus Marc., der von vorn herein ausschließlich das Verhalten Davids hervorhebt (Vgl. Mrc., S. 103) das εἰσέλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ aufnahm, entstand der harte Wechsel dieses Singulars mit dem Plural der Quelle (ἐγγύον); indem er das φάγειν εἰ μὴ τ. ἱερ. (Bem. das hinzugefügte λόγοις) aus Mrc. aufnahm, mußte das in der Quelle auf das φάγειν bezügliche ὃ ad synesis auf die Kategorie von Speisen bezogen werden, zu denen die Schaubrote gehörten, und es entstand eine Structurvermischung, indem die Rede fortfährt, als habe sie begonnen: welches ihm nicht und überhaupt nicht zu essen erlaubt war, außer den Priestern. Gegen die Herkunft des Spruches aus der apostol. Quelle (Vgl. Jahrb. a. a. O. S. 324. Mrc., S. 103) spricht das οὐκ ἀνέγγονε (Hltzm., S. 184) nicht, da es Mrc. nur noch 12, 26 hat und hier ausdrücklich ändert.

ser einzelnen Ordnung unter Umständen nicht gerügt, und somit indirect erlaubt wird, dies ohne Weiteres Anwendung leidet auf die Sabbathordnung, deren Heiligkeit und Unverletzlichkeit das A. T. im eminenten Sinne betont hatte (Vgl. Mrc., S. 110). (v. 5.) Daher fährt Jesus fort: Oder (wenn Euch dieses Beispiel nicht schlagend genug erscheint, vgl. 7, 4. 9) habt ihr nicht gelesen im Gesetz, daß am Sabbath die Priester im Tempel den Sabbath profaniren und ohne Schuld sind. Hier also handelt es sich darum, daß das Gesetz selbst (Vgl. Num. 28, 9. 10) den Priestern am Sabbath Dienstverrichtungen auferlegt, welche nicht nur mit andern zweifellos verpönten Arbeiten, wie die Speisebereitung, ganz gleichartig sind, sondern vor Allem auch mit ihrer sonstigen Wochenarbeit. Dies würde also, wenn die Sabbathordnung nicht ebensowenig wie die Ordnung, welche David verletzte, eine ausnahmslose wäre, ein offenes Profaniren des Sabbath (חילול השבת, vgl. Ezech. 20, 16 LXX) involviren, wie es die Pharisäer den Jüngern vorwarfen. Mit einem sehr frappanten Oxymoron wird also gesagt, daß sie dies thun (nemlich nach der pharisäischen Gesetzesauffassung, welche die Sabbathordnung für eine schlechthin ausnahmslose hält), und dann die zweifellose, aber freilich die erste nothwendig aufhebende Thatsache einfach daneben gestellt, daß sie unschuldig sind, weil sie ja nur thun, was das Gesetz selbst fordert. Jesus will also ganz wie in der Bergrede das Sabbathgesetz weder aufheben, noch irgendwie alteriren; er lehrt es nur erfüllen im Sinne des Gesetzgebers, indem er aus dem Gesetze selbst nachweist, wie dies unter Umständen einen scheinbaren Bruch der Sabbathruhe nicht nur gestattet, sondern gradezu fordert. Freilich könnte man sagen, es fordere dies von den Priestern im Dienst des Tempels, und es sei natürlich, daß in Collisionsfällen den Ordnungen des Tempels als der allerheiligsten Stätte der göttlichen Wohnung jede andre heilige Ordnung weichen müsse. (v. 6.) Diesem Einwand kommt Jesus zuvor, indem er sagt: Ich sage Euch aber, Größeres als der Tempel selbst (Bem. das mit Nachdruck voranstehende τοῦ ἱεροῦ) ist hier. Selbstverständlich meint er nicht das Wohlsein oder das messianische Geschäft der Jünger (Fr. deW.), sondern seine Person, die so hoch über jeder alttestamentlichen Ordnung steht, wie die messianische Vollendung über jeder Ordnung der Theokratie in der Vorbereitungszeit. Hatte doch Gott noch in ganz andern Sinne in dem Messias zu seinem Volke zu kommen verheissen, als er je an der heiligen Stätte zu seinem Volke gekommen war (Vgl. Exod. 20, 24). Aber in diesem Zusammenhange kann freilich nur gemeint sein, daß wenn die Jünger in seinem Dienst in die Lage gebracht waren, aus Noth den Sabbath brechen zu müssen, dies durch die Autorität seiner Person noch mehr gerechtfertigt sei, wie durch den Tempeldienst der Sabbathbruch der Priester. (v. 7.) Noch von einer andern Seite her aber liefs sich erweisen, daß die Pharisäer mit ihrem Vorwurf gegen die Jünger im Unrecht waren. Wenn sie erkannt hätten, was der Spruch Hos. 6, 6 bedeutete (Vgl. zu 9, 13), so würden sie nicht verurtheilt haben (Vgl. 12, 37) die Unschuldigen. Das kann in diesem Zusammenhange nur heißen: Selbst wenn sie das Verhalten der Jünger nicht

billigen konnten, so hätten sie aus Mitleid mit der Bedürftigkeit, die sie zu dem vermeintlichen Sabbathbruch trieb, es unterlassen sollen sie zu verurtheilen, da Gott selbst, wo die Barmherzigkeit mit der gesetzlichen Cultusordnung in Conflict geräth, die erstere verlangt und nicht die Erfüllung der letzteren. So aber haben sie sich mitleidslos und darum im Widerspruch mit der durch Hos. 6, 6 bezeugten Intention des Gesetzgebers zu Wächtern der gesetzlichen Ordnung aufgeworfen und die Jünger verurtheilt, die er nun aus seinem Sinne heraus als die Unschuldigen bezeichnet, wie er oben die durchs Gesetz selbst entlasteten Priester in ihrem Sinne als Sabbathbrecher bezeichnet hatte. (v. 8.) Daß er das thun kann, begründet er aber dadurch, daß Herr ist über den Sabbath der Menschensohn. Wenn der einzigartige Erwählte unter den Menschenkindern, der die Theokratie zu vollenden gekommen ist, selbstverständlich über alle theokratischen Ordnungen gesetzt ist, so hat er zu bestimmen, welches die rechte Art der Sabbathfeier sei, und also auch allein zu beurtheilen, ob die Sabbathobservanz seiner Jünger eine dem Willen des Gesetzgebers entsprechende ist. Sie aber haben sich durch ihr mitleidsloses Aburtheilen nach dem Gesetzesbuchstaben verleiten lassen, solche zu verurtheilen, welche die allein competente Instanz für unschuldig erklärt.

Luc. hat sowohl die Sprüche Mth. v. 5—7, als den bei Mrc. 2, 27 dafür substituirten Spruch (Vgl. Mrc., S. 104) weggelassen; daß jene aber bis auf das abundante, aus Mrc. 2, 23. 24 zur nochmaligen Hervorhebung des Fragepunkts wiederholte *τοῖς σάββασιν* aus der apostolischen Quelle stammen, erhellt aus der Verwandtschaft von v. 6 mit 12, 41. 42 (Zu *μεῖζον* statt *πλεῖον* vgl. 11, 11), sowie daraus, daß der erste Evangelist, der die Verweisung auf Hos. 6, 6 bereits 9, 13 antizipirt hatte, dieselbe nicht wiederholt hätte, wenn sie ihm hier nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhange vorgelegen (Vgl. auch die offenbare Reminiscenz daran in Mrc. 12, 33). Vor Allem aber ist klar, daß die ganze Spruchreihe erst von dem Evangelisten nach dem Vorgange des Mrc. an die Geschichte vom Aehrenraufen der Jünger angeknüpft ist, und in ihrem ursprünglichen Zusammenhange eine andre Beziehung gehabt haben muß. Denn obwohl der Evang., um jene Beziehung durchsichtiger zu machen, das Hungern und Essen der Jünger ausdrücklich hervorgehoben hat (Vgl. zu v. 1), so kommt ja hier das Essen Davids als solches so wenig in Betracht, wie das Essen der Jünger, da es sich dort nur um den Bruch einer Priesterprerogative, wie hier um den Sabbathbruch durch das Aehrenraufen handelt. Noch deutlicher aber ist, daß die Berufsarbeit der Jünger, die durch die messianische Autorität gedeckt wird, wie die der Priester durch die Autorität des Tempels (v. 5. 6) ursprünglich nicht das Aehrenraufen gewesen sein kann, von dem weder erhellt, daß es in Jesu Auftrage geschah, noch wie ihr Jüngerdienst die Nothwendigkeit desselben herbeiführen konnte. Vielmehr liegt nichts näher, als an die in seinem Dienst auch am Sabbath vollzogenen Krankenheilungen (Vgl. 10, 8) zu denken (Vgl. S. 310 Anm. 1). Dadurch fällt aber auch ein neues Licht auf v. 7; denn die Hinweisung auf Hos. 6, 6 hat immer etwas schiefes, wenn das Mitleid mit der Bedürftigkeit der Jünger dem Gesetzeseifer der sie verurtheilenden Pharisäer gegenübergestellt wird, wie in diesem Zusammenhange, während sie erst ganz schlagend wird, wenn die aus Mitleid vollzogenen Krankenheilungen der strengen Erfüllung der Sabbathord-

nung gegenüberstehen, und nicht bloß die Auffassung Jesu, sondern, genau wie v. 5, die durch Hos. 6, 6 constatirte Intention des Gesetzgebers diesen scheinbaren Sabbathbruch für schuldlos erklärt. Dann erscheint schließlic auch v. 8 nicht als Begründung des Sinnes, in dem Jesus die Jünger ἀντίτοι nennt, was immer undeutlich bleibt, sondern der in der Quelle (Vgl. Luc. 6, 5) wahrscheinlich asyndetisch angereihte Schlusspruch besagte einfach, daß Jesus als der Menschensohn die rechte Erfüllung des Sabbathgebots zu regeln habe, wie er so eben, gestützt auf die aus dem Gesetz (v. 5) und den Propheten (v. 7) nachgewiesene Intention des Gesetzgebers (Vgl. zu Mth. 5, 20), es gethan.

(V. 9.) Da der Evangelist die Pharisäer in den Aehrenfeldern, durch welche Jesus ging (v. 1), anwesend sein lässt (Vgl. das ἰδόντες v. 2) und, wie 9, 9. 11, die von Mrc. rein aus sachlichen Gründen angereihte Erzählung, in der dieselben Pharisäer auftreten (Vgl. Mrc. 3, 2), als eine zeitlich unmittelbar folgende denkt, so leitet er zu derselben über, indem er Jesum von dem Orte, wo die vorige spielte, weggehen (Vgl. 11, 1) und in ihre Synagoge kommen lässt d. h. in die, zu welcher die betreffenden Pharisäer gehörten und in der sie also verkehrten, so daß sie hier Jesus wieder treffen musste.¹⁾ Schon in der Art aber, wie dann, abweichend von Mrc., der Kranke eingeführt wird, klingt die Darstellungsweise der apostolischen Quelle an: (v. 10.) Und siehe da, (ἰδοὺ ohne ὀψula, wie 11, 8. 19) ein Mensch, der eine dürre Hand hatte (Vgl. Luc. 14, 2 mit dem der Quelle so charakteristischen ἔμπροσθεν αὐτοῦ: Mth. 5, 24. 6, 1. 2. 10, 32. 33. 11, 10. 26). Die Frage aber, die dort Jesus an die Gesetzeslehrer (Bem. die ροιζοί der Quelle, vgl. Anm. zu Luc. 7, 30) richtet, legt der Evangelist den Pharisäern in den Mund, weil diese bei Mrc. ihm auflauern, ob er am Sabbath heilen wird: Ob es erlaubt ist, am Sabbath zu heilen? Daher wohl das τοῖς σάββασιν aus Mrc. 3, 2, während die Quelle auch hier (Vgl. zu v. 2) σαββάτω hat (Luc. 14, 3), daher wohl das von dorthier nachklingende εἰ, das nicht aus dem hebr. שבת erklärt zu werden braucht (Bl.), sondern absichtlich der Sache eine problematische Färbung giebt, wie sie allein zu dem versuchlichen Character der Frage passt. Trotzdem bleibt die Absicht, ihm (seil. vor dem Localgericht, vgl. 5, 21, des Sabbathbruchs) anzuklagen, viel glaublicher, wenn sie, wie bei Mrc., durch ihr Auflauern eine thatsächliche Verletzung des Sabbathgesetzes con-

1) Das αὐτῶν, das keinesfalls auf die Leute des Ortes bezogen werden kann (deW. Bl.), da ja das v. 10 noch unbestimmt bleibende Subject von ἐρησώρησαι durch v. 14 als οἱ Φαρισαῖοι bestimmt wird, scheint mir doch nicht schwierig genug, um die Vermuthung, daß dasselbe aus dem Eingang der Sabbathheilung in der apostolischen Quelle (Luc. 14, 2 — 6) stamme (Vgl. Mrc., S. 109 Anm.), zu rechtfertigen. Allerdings dürfte die Inszenirung dieser Geschichte (vielleicht sogar mit Einschluss des aus Mrc. 3, 2 = Luc. 6, 7 nachklingenden Auflauerns) bei Luc. 14, 1 ganz von der Hand des Evangelisten herrühren: allein derselbe würde eine solche nicht bedurft haben, wenn in der Quelle die Geschichte in einer Synagoge gespielt hätte. Die Art aber, wie Mth. hier die Sabbathheilung der apostolischen Quelle mit der ihm vorliegenden des Mrc. combinirt, erklärt sich wohl nicht genügend daraus, daß schon dieser in die Erzählung von der verdorrten Hand Züge aus jener eingemischt hatte (Vgl. Mrc., S. 109), sondern daß in der Quelle mit den Sprüchen, durch welche Jesus die freiere Sabbathobservanz seiner Jünger rechtfertigte, unmittelbar diese Geschichte verbunden war, welche dasselbe Thema behandelte.

statiren wollen, als wenn es sich um die Beantwortung einer von ihnen selbst als problematisch characterisirten Gesetzesfrage handelt. (v. 11.) Das Verstummen der Gegner in der Quelle und die sofort vollzogene Heilung musste nun natürlich wegfallen. dagegen bot sich dem Evangelisten der Ausspruch Jesu Luc. 14, 5 dar als Beantwortung der an ihm gerichteten Frage. Dieselbe begann dann mit einer Gegenfrage, die nun, im Unterschiede von 7, 9, von vornherein in Zweifel stellt, ob je unter ihnen ein Mensch sein wird (Bem. das Fut.), der ein einziges (also ihm doppelt werthvolles) Schaf ($\xi\rho$ nachgestellt, wie 5, 41) besitzen und, wenn es am Sabbath in eine Grube fiele, ihm nicht zum Wiederaufstehen behülflich sein wird. Aber auch hier wird, ganz wie 7, 9, die schwerfällige Fortsetzung des Relativsatzes abgebrochen und der Schluss in der neuen selbstständigen Frage gegeben: Wird er es nicht erfassen und aufrichten, so daß das im Falle zusammengebrochene Thier wieder zum Stehen kommt? Offenbar erfordert dies Manipulationen, die reichlich so unverträglich mit der absoluten Sabbathruhe sind, als die zur Heilung erforderlichen, und doch setzt die Frage mit $\omicron\epsilon\chi\iota$ (Vgl. 5, 46. 47) eine zweifellos bejahende Antwort voraus. Mag also immerhin die spätere talmudische Tradition selbst hiezu die Erlaubniß verelausulirt oder gradezu verweigert haben; die Praxis, in der das natürliche Gefühl oder doch das eigene Interesse den Ausschlag gab, muß so rigoros nicht gewesen sein, und Jesus verweist darauf, um zu zeigen, wie schon die unangefochten herrschende Praxis Ausnahmen von der Pflicht der absoluten Sabbathruhe zugestehe. (v. 12.) Auf Grund dessen aber (Bem. das $\omicron\bar{\nu}$, das gewiß nicht folgert: Myr., sondern resumirt) stellt er nun zur Erwägung, um wieviel (Vgl. 7, 11) ein Mensch, um den es sich bei seinen Heilungen handelt, besser sei ($\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$, wie 6, 26. 10, 31), als ein Schaf, woraus ja natürlich folgt, daß bei ihm um so eher im Nothfalle eine Ausnahme gemacht werden kann. Daher ist es erlaubt, am Sabbath recht zu handeln. Die nächstliegende Folgerung wäre: Darum ist es um so mehr erlaubt, an einem Menschen zu thun, was ihr beim Thiere durch eure Praxis selbst zugesteht, nemlich in der Noth ihm hilfreich beizuspringen, also in der Krankheitsnoth mit seiner Heilthätigkeit. Allein absichtlich wird, was beim Thiere nur erlaubt, beim Menschen als ein Rechtthun d. h. als ein Werk der Nächstenpflicht dargestellt, das selbstverständlich keinen Aufschub duldet und durch kein Sabbathgesetz verboten sein kann, wodurch das Ueberflüssige der v. 9 gestellten Frage schlagend aufgedeckt werden soll. Die Unterstellung der ohnehin kaum nachweislichen Bedeutung „Wohlthun“ (deW. Bl.) fördert die Erklärung gar nicht; denn direct gefolgert kann auch die Erlaubtheit des Wohlthuns aus dem Vorigen nicht werden, ohne die Gradation vom Menschen zum Thiere zu ignoriren und die von deW. erwogene Frage, ob solches Wohlthun keinen Aufschub duldet, erst anzuregen, die grade durch den v. 9 gewählten Fall und durch die Subsumirung der Heilung unter den Begriff der sittlichen Pflicht abgeschnitten werden soll. ¹⁾

1) Die Fassung des Spruchs bei Luc. 14, 5 ist schwerlich ursprünglich, da schon formell die Anakoluthie fortgeschafft und doch ein harter Subjectswechsel zurückgeblieben ist.

(v. 13.) Nachdem so Jesus die Frage der Pharisäer direct beantwortet, kann natürlich von einem Verstummen derselben (Mrc. 3, 4 = Luc. 14, 3. 6) nicht mehr die Rede sein, vielmehr kann nun der Evangelist nur noch aus Mrc. mit seinem *τοίε* anfügen, wie Jesus das, dessen Berechtigung er so eben erwiesen, nun auch ohne Bedenken thut. Da spricht er zu dem Menschen: Strecke aus deine Hand! Und er streckte sie aus. Und so ward sie wieder hergestellt, gesund wie die andre, wie der Evangelist, den vollständigen Erfolg der Heilung noch stärker betonend, hinzufügt. (v. 14.) Vor Allem aber kommt es ihm nun auf den Schluß der Erzählung an, welcher zeigt, wie die mit ihrer versucherischen Frage ad absurdum geführten Gegner nun zur Todfeindschaft gegen Jesum übergangen, wobei er die Erwähnung der Herodianer, die mit dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts nichts zu thun hat, fallen läßt. Hinausgegangen aber fassten die Pharisäer einen Rath wider ihn, um ihn mittelst desselben (*ὁπως*, ganz wie 2, 8) umzubringen (Bem. das *δέ* statt *καί*, den Aor. statt des Imp., das dem Evang. geläufige *λαμβ.* statt *διδόναι* und vgl. zur Sache Mrc., S. 110).

(V. 15.) Schon Mrc. ließ Jesum nach dem letzten Auftritt dem unfruchtbaren Streit mit den Pharisäern aus dem Wege gehen und sich wieder am Meeresufer den Volksmassen widmen (Mrc. 3, 7. 8), unser Evangelist läßt ihn ausdrücklich von dort, wo er sich nach v. 9 befand, entweichen, weil er von den Mordplänen der Pharisäer Kunde erhielt (*γνοίς*), ohne eine Localität zu nennen, wohin er sich begab, da allerdings nicht zu begreifen wäre, woher er sich grade am Meeresufer sicher glaubte. Wenn er ihm dann nach Mrc. 3, 10 die Vielen, welche ihm nachgefolgt waren, sämmtlich heilen läßt, so ist freilich vorausgesetzt, daß es im Wesentlichen nur Heilungsbedürftige waren, die ihm nachfolgten; aber er hat auch die schon 4, 25 benutzte Schilderung von dem Volkszudrang um Jesum ausdrücklich weggelassen. (v. 16.) Nur das Mrc. 3, 12 erwähnte Verbot an die Dämonischen benutzt er, um, nachdem er es auf das Bekanntmachen seiner Heilungen überhaupt bezogen (Vgl. 9, 30), hierin einen Beweis zu geben, wie Jesus nicht nur allem Streit auswich (v. 15), sondern auch durch Vermeidung alles Aufschens demselben vorzubeugen suchte. (v. 17.) Er benutzt nemlich ähnlich, wie 8, 17, diese Stelle des Mrc., um auch dies Verhalten Jesu seinen Gegnern gegenüber als in der Schrift vorgesehen nachzuweisen, indem er zeigt, wie darin sich

Während Luc. das Thier in den Brunnen fallen und herausziehen läßt, um die Nothwendigkeit raschen Zugreifens noch deutlicher zu machen, vermeidet die ursprüngliche Form (Vgl. zum Ausdruck der Quelle 15, 14 = Luc. 6, 39) absichtlich den Fall, wo *periculum vitae* eintritt, weil darüber selbst bei den strengsten Gesetzeslehrern kein Zweifel war. Gewiß ist auch nicht bei Mth. das gewöhnliche Thier der Parabeln (εἰ) für das schwierige *νῆος ἡ βοῦς* eingesetzt (Hltzm., S. 186), sondern die Erwähnung des Ochsen stammt aus dem analogen Spruch Luc. 13, 15 und in dem vorausgeschickten *νῆος* ist lediglich die Mth. v. 12 folgende Gradation vom Thier zum Menschen vorweg genommen (Vgl. die ähnliche Antizipation in Luc. 14, 26), die schon sprachlich, wie gezeigt, ganz den Character der Quelle trägt. Nur das *σάββατον* (statt *ἡμέρα τοῦ σάββατου*) wird auch hier aus Mrc. herrühren. Dagegen ist die nach den beiden ihre Beantwortung in sich selbst tragenden und die Sache völlig erledigenden Fragen folgende Schlußfolgerung offenbar nur ein Nachklang von Mrc. 3, 4, wodurch immer die Frage unter einen wesentlich neuen Gesichtspunkt gestellt wird.

erfüllte, was durch den Propheten Jesaja (12, 1—4) gesagt ist (Vgl. zum Ausdruck 4, 14. 8, 17).¹⁾ (v. 18.) Siehe, mein Knecht (8, 6), den ich erwählt habe, mein Geliebter, auf den ihr Wohlgefallen gerichtet hat meine Seele. Ich werde legen meinen Geist auf ihn, und Gericht wird er den Heiden verkündigen. Bei der freien Behandlung der Stelle, die der Evangelist ja am Anfange so gut kürzen konnte, wie er es am Ende gethan, ist es gewiß nicht wahrscheinlich, daß er diese Worte ohne pragmatische Beziehung nur mit aufgenommen (Myr.); vielmehr wenn die Stelle dem Messias die Gerichtsverkündigung wider die Heiden als seine Feinde überträgt, so liegt darin um so mehr das Recht für ihn, seinen Feinden, die er, wie dieser Abschnitt zeigt, bereits unter seinem Volke findet, mit strenger Gerichtsdrohung entgegenzutreten. (v. 19.) Trotzdem erfüllt er, indem er allem Streit ausweicht (v. 15), was das Prophetenwort weiter sagt: „Nicht wird er zanken, auch nicht schreien“, und wenn es dort weiter heißt „Auch wird man nicht hören auf den Gassen seine Stimme“, so ist ihm nicht nur selbst solches marktschreierische Wesen fremd, sondern er verbietet sogar Andern seinen Ruhm zu verkündigen (v. 16). (v. 20.) Ueberhaupt aber wird er nicht mit dem Gerichte beginnen, sondern zu gewinnen suchen, was irgend noch zu gewinnen ist; denn zerknicktes Rohr und glimmender Docht sind nicht Bilder für geistlich oder gar leiblich Elende überhaupt (Myr. Bl.), sondern für die, in welchen nur noch ein schwacher Rest des Guten glimmt und welche daher in Gefahr stehen, bei strenger Behandlung ganz dem Verderben zu verfallen. Aber zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er hinausgeführt haben wird zu Sieg das Gericht. Durch die Art seiner Behandlung wird er die vom Verderben bedrohten gewinnen statt sie zu vernichten, und so das Gericht, zu dem es zuletzt doch kommen muß, so in Vollzug setzen (ἐκβάλλειν, gleichsam herausstellen), daß er die, welche sich irgend noch gewinnen lassen, sich unterwerfen wird. (v. 21.) Eben darum kann der Evangelist mit den Worten des Propheten schließen: Und kraft seines Namens werden Heiden Hoffnung schöpfen. Ist dies die Weise dessen, der der Knecht Jehova's heißt, so können selbst Heiden, die doch dem Verderben gewiß nahe sind, hoffen durch ihn, der diesen Namen trägt, für das Heil gewonnen zu werden. So öffnet sich grade hier, wo die Feindschaft, die der Messias in seinem Volke fand, geschildert wird, aufs Neue (Vgl. 8, 11. 12) der unserm Evangelisten so bedeutungsvolle Ausblick auf die Gewinnung der Heiden.²⁾

1) Daß die Nachweisung dieser Weissagungserfüllung hier mitten in dem Abschnitt steht, der den Conflict Jesu mit seinen Gegnern darstellt, zeigt deutlich, daß sie durch die bei Mrc. dargebotene Schilderung veranlaßt ist. Ohnehin stammt aus ihm nicht nur das ἐπιτιμᾶν und φανερόν (Vgl. Mrc. 4, 22. 6, 14), sondern der Ausdruck selbst (Bem. das αὐτόν) ist offenbar ursprünglich für die Bekanntmachung der Messianität Jesu durch die Dämonischen gebildet, wie denn auch für die Situation inmitten vieler Zuschauer das Verbot der Bekanntmachung der Heilungen weniger passt (Bem. noch das δέ statt καί und den Aor. statt Imp., wie v. 14).

2) Daß der Evang. den Urtext vor Augen hat, zeigt sofort der Eingang des Citats, wo er das ἡ wieder giebt und das ἰακώβ (Ἰσραήλ) der LXX weglässt. Das ὃν ἡρώεσσα ent-

5. 12, 22—50. Die Verleumdung Jesu und die Zeichenforderung.

In seiner Marcusquelle traf nun der Evangelist zunächst auf die Erwählung der Zwölf, die er nach 10, 2—4 nicht mehr bringen konnte und die überhaupt in diesem Theile gar keine Stelle hatte, dann aber auf die Vertheidigungsrede Jesu wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses (Mrc. 5, 22—30), der als eine der prononcirtesten Aeußerungen der Feindseligkeit gegen ihn, hier die beste Stelle hatte. Er entnahm aber die Rede Jesu dawider, die Mrc. nur in einzelnen Hauptpunkten wiedergiebt, vollständiger aus der apostolischen Quelle (Vgl. Luc. 11, 14—26) und verband sie mit der dort in unmittelbarer Nähe folgenden Rede über die Zeichenforderung (Vgl. Luc. 11, 29—36), die er offenbar als eine ähnliche Feindseligkeit auffasst (Vgl. Jhrb. 1864, S. 79—84).

a) Die Vertheidigungsrede Jesu.

Matth. 12, 22—37.

Luc. 11, 14—26.

V. 22: *Τότε προσηρέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν.* v. 23: *καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον· μὴτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ;* v. 24: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον· οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ Βεεζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.* v. 25: *εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καὶ ἐναντὶς*

V. 14: *Καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι.* v. 15: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· ἐν Βεεζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* v. 16: *ἑτεροὶ δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ.* v. 17: *αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα εἶπεν αὐτοῖς· πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται, καὶ οἶκος ἐπὶ*

spricht nicht dem *בְּחִירִי* (Hilg., S. 411. Anm. 2), sondern dem folgenden *בְּחִירִי* (Vgl. zu dem späteren Gräcität angehörigen *αἰρετίζειν* für *בְּחִיר* 1 Chron. 28, 4. 6. 29, 1 LXX), während das Parallelglied ohne jede Rücksicht auf die LXX (*ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψ. μ.*) ganz frei nach 3, 17 geändert ist. Das *נְתַתִּי* und *יָצִיתִי* des Urtextes giebt er freier als die LXX (*ἐδόξα - ἐξοίσει*) wieder; dafs er aber das *χρίσει* der LXX im Sinne von „Recht und Gerechtigkeit“ genommen haben sollte (Bl.), was wohl *משפט*, aber nie im N. T. *χρίσις* heifst, ist ganz unwahrscheinlich. Auch v. 19. 20 übersetzt er ganz selbstständig (Bem. das *χραγάζει*, das er erst im zweiten Gliede statt des ganz verkehrten *ἀνρήσει* der LXX hat, und die freilich ebenso ungenaue Wiedergabe des *יִשְׁמְרֵי* durch *ἀκούσει τις* statt *ἀκούσθησεται*), da die Uebereinstimmungen mit den LXX ganz unerheblich und überall mit Abweichungen verbunden sind. Dafs am Schlusse sich eine Reminiscenz an Habac. 1, 4 (*יָצָא לְנַפְחַ מִשְׁפָּט*) einmischte, ist kaum erweislich, da er hier in ganz freier Weise das *משפט יוציא ירצא* v. 3 und *נְדִי-יִשִׁים בְּאֶרֶץ מִי* v. 4 miteinander vermischt, weil alles dazwischen stehende ausgefallen. In v. 21 dagegen folgt er mit Weglassung des *ἐν* den LXX, wie aus dem *ἐθνη* für *גוֹיִם* folgt, selbst wenn beide statt des *בְּתוֹרַת* anders gelesen haben (Myr.) oder die LXX nach Mth. am Anfange geändert sein sollte (Bl.). Eine Erklärung der Aenderung aus Reminiscenz an Jes. 11, 10. 26, 9 erlaubt die Uebereinstimmung mit den LXX nicht, deren Text hier so ganz den Intentionen des Evangelisten entsprach.

ἐρημοῦται, καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθίσει. v. 26: καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; v. 27: καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεεζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν; v. 28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. v. 29: ἢ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἀρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον δῆσῃ τὸν ἰσχυρόν, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. v. 30: ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει, v. 31: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. v. 32: καὶ ὅς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου, οὐ μὴ ἀφεθῇ αὐτῷ οὔτε ἐν ταύτῃ τῇ αἰῶνι οὔτε ἐν τῇ μέλλοντι. v. 33: ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρὸν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. v. 34: γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδιάς τὸ στόμα λαλεῖ. v. 35: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθὰ, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά.

v. 36: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. v. 37: ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.

οἶκον πίπτει. v. 18: εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; ὅτι λέγετε ἐν Βεεζεβούλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια. v. 19: εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεεζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται. v. 20: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ Θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. v. 21: ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀντήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. v. 22: ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθῶν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἵρει, ἐφ' ἣ ἐπεποιθεὶ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ διαδίδωσιν. v. 23: ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει. (v. 24-26 = Mtth. 12, 43-45).

(Luc. 12, 10: καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.)

(Luc. 6, 44: ἕκαστος γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται. — v. 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδιάς προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδιάς λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.)

(Luc. 6, 44: ἕκαστος γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται. — v. 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδιάς προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδιάς λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.)

V. 22: Das *τοῦ τυφλοῦ καὶ κοίτου*, womit das *καὶ* vor *λαλεῖν* zusammenhängt (C. Rept., vgl. L. 1, die wegen des folgenden *λαλεῖν καὶ βλέπειν* das *κοίτον* voranstellen) ist nach dem

Vor. conformirt. — Das *προσηγγεῖν αὐτῷ -ον* (B. syr. cop. aeth.) ist wohl Reminiscenz an 9, 32. — v. 24: Zu der Rept. *Βελεξέσθαι* hier und v. 27 vgl. zu 10, 25. — v. 25: Rept. add. ο *Ἰησοῦς* (CLA), vgl. zu 4, 23. — v. 27: Das *ὑμῶν κοίται εἰσονται* (L) ist aus Luc., die Stellung in CA (Rept.: *ὑμ. εἰς κο.*) eine halbe Correctur. — v. 28: Rept. setzt nach min. das *εἰ* nach *εἰ δε*. — v. 29: Das *διαρῶσαι* im ersten Gliede (Rept. nach NDLA) ist nach dem zweiten Gliede conformirt, wo aber sicher *διαρῶσαι* zu lesen, da das *-πῶση* (ND Ti.) nach *δησῆ* conformirt ist. — v. 31: Das *τοῖς ἀφροσποῖς* im zweiten Gliede (CDL I Rept.) ist aus dem ersten. — v. 32: Rept. nach D *ος αν.* Das *ου μη ἀφεθῇ* (Im. nach B) ist gewiß echt, da das *ουκ ἀφεθῆσεται* (CDL I Rept.) nach dem Parallelglied conformirt, wie noch die halbe Correctur in N (*ου μη ἀφεθῆσεται*) zeigt. — v. 35: Das *της καρδιας* (L Rept.) ist aus Luc., das *τα* vor *αγαθα* (Ti. nach NCLA) ebenso gewiß zu streichen, wie das *τα* vor *πονηρα* (LA); es ist eben in N nur die Hälfte der Emendation nach Luc. aufgenommen. — v. 36: Rept. liest ο *εαν* (CA, vgl. L) *ἁλλήσωσιν* (LA).

(V. 22.) Der Vorwurf des Teufelsbündnisses war in der Quelle an die kurze Erzählung einer Dämonenaustreibung (Vgl. Luc. 11, 14. 15 und dazu Jhrb. 1864, S. 79 ff.) angeknüpft, die der Evangelist im Wesentlichen bereits 9, 32 — 34 gebracht hatte. Er substituirt deshalb hier einen ähnlichen Fall, wo nicht nur die Sprach- sondern auch die Schorgane eines Dämonischen durch sein psychisches Leiden gleichsam gebunden waren, und erzählt im Uebrigen möglichst im Anschluß an die parallele Geschichte der Quelle. Damals d. h. in der Zeit, wo sich die Feindschaft gegen Jesus entwickelte (Vgl. 11, 20), ward zu ihm gebracht ein Dämonischer, der blind und stumm war, und er heilte ihn, so daß der Stumme redete und (da er ja zugleich blind gewesen war) sah. Daß die Austreibung des Dämon (Vgl. Mth. 9, 33 = Luc. 11, 14) schlechtweg als Heilung des Dämonischen bezeichnet wird, zeigt die Hand des Evangelisten, da die älteren Quellen das Dämonenaustreiben schärfer vom Krankenheilen sondern (Vgl. zu 17, 18). Ganz wie in der Quelle, folgt auch hier eine Angabe über die Verwunderung des Volkes; denn die verläumderische Rede der Pharisäer hat ja eben die Absicht, den Eindruck, welchen dergleichen Wunder auf das Volk machten, zu paralysiren. Doch gebraucht der Evangelist steigernd (Bem. auch das *πάντες*) den Ausdruck, mit welchem Mrc. den Eindruck der Wunder Jesu zu characterisiren pflegt, und spitzt die auch hier, wie 9, 33, nicht fehlende Aeußerung ihres Staunens auf die das Volk bewegende Messiasfrage zu. Die Form der Frage setzt voraus, daß das Volk die Annahme der Messianität Jesu, die dieser wenigstens indirect beanspruchte und die seine Anhänger ihm entgegenbrachten, bisher für völlig unzulässig gehalten hatte, weil die ganze Art seines bisherigen Wirkens nun einmal dieser Annahme zu widersprechen schien (Vgl. zu 11, 1), und diese Voraussetzung passt ganz zu der Art, wie in diesem Theile das Volk im Großen und Ganzen als unempfindlich characterisirt wird. Fragt es jetzt „Dieser ist doch nicht der Sohn Davids?“, so liegt darin nicht ein mit Zweifeln kämpfender Glauben (deW.), sondern ein Irwerden an seinem bisherigen Unglauben. Es ist doch wirklich an dem, daß diese siegreiche Ueberwindung der satanischen Macht ein Zeichen der königlichen Machtherrlichkeit ist, welche der verheißene Sohn Davids haben muß und von der bisher bei Jesu noch nichts wahrzunehmen war? (v. 24.) Die Pharisäer aber, als sie dergleichen Aeußerungen hörten, sprachen: Dieser treibt die Dämonen nicht aus, es sei denn in

Kraft des Beelzebul (Vgl. zu 10, 25), der ihm als Oberster über die Dämonen (Bem. das Fehlen des Art.) natürlich die Obmacht über seine Untergebenen erteilen kann (Vgl. Mrc., S. 127). Das *ὁὖτος* replicirt auf das *ὁὖτος* in v. 23, und das *ὀὖς-εἰ μὴ* soll ihrer Hinweisung auf die Art seiner Machtübung die Spitze abbrechen.¹⁾

(V. 25.) Da der Vorwurf der Pharisäer seine Bedeutung in diesem Zusammenhange nur als ausgesprochene Verleumdung hat, so kann natürlich nicht gemeint sein, daß Jesus denselben nur in ihrer Seele las, sondern mit ihren Gedanken, die er erkannte (Vgl. 9, 4 in derselben Quelle), ist die böswillige Absicht gemeint, in der sie, um das Volk von ihm abwendig zu machen, einen widersinnigen Vorwurf erheben, an den sie unzweifelhaft selbst nicht glauben. Daher beginnt die Rede damit, daß Jesus seinen Widersinn aufdeckt. Jedes Reich, wenn es entzweit ist wider sich selbst d. h. in Parteien zerspalten, die einander bekämpfen, wird verwüstet, indem es der Schauplatz ihrer Parteikämpfe wird, und jedes Stadt- oder Hauswesen, wenn es entzweit ist wider sich selbst, wird nicht bestehen. Erhellte aus beiden Gleichnissen, daß innerer Unfrieden jedes Gemeinwesen zerstört, so braucht nun bloß constatirt zu werden, wie jener Vorwurf voraussetze, daß das satanische Reich so selbstmörderisch in sich entzweit sei. (v. 26.) Nur handelt es sich hier nicht um Parteien, die wider einanderstehen, sondern der Satan, in dessen Kraft Jesus die Dämonen austreiben soll (v. 24), würde, da er selbst es ja ist, der in und durch diese Dämonen wirkt, sich selbst austreiben und so wider sich selbst entzweit sein. Dadurch wird viel schlagender noch der Widersinn jener Annahme dargestellt, als wenn man dem biblischen Sprachgebrauch zuwider erklärt, daß ein Satan den andern austreibt (deW.). In der Sache aber ist es natürlich so, daß Satan gegen die Glieder seines Reiches agitirt, wenn er Jesu die Kraft giebt, die Dämonen auszutreiben, und so kann trotz jener rhetorischen Wendung die Frage gefolgert werden (*ὁὖν*), wie unter solchen Umständen es möglich sei (*πῶς*, wie 7, 4), daß sein Reich, in das er selbst den innern Zwiespalt hineinträgt, bestehen könne. Die Evidenz dieser Folgerung sucht deW. vergeblich zu bestreiten; denn es handelt sich eben nicht um eine einzelne Treulosigkeit des Satan gegen einen der Seinigen, sondern in dem Vertreiben seiner Organe, wie es in dem immer wiederholten Dämonenaustreiben Jesu (Vgl. Myr.) zu Tage tritt, ist, wie der Vordersatz andeutet, ein innerer Zwiespalt constatirt, der noch viel widersinniger und selbstmörderischer ist, als wenn sich Parteien in einem Gemeinwesen bekämpfen, und den sich das Reich des Bösen in seinem geschlossenen Kampf gegen das

1) Die hier vorliegende Umgestaltung der Erzählung der Quelle erklärt sich am einfachsten aus einer Reminiscenz an die ihr in der Quelle unmittelbar vorausgehende Erzählung von der Heilung der beiden Blinden, die Jesum als Sohn Davids anrufen (9, 27—31. Vgl. die Anm. zu 9, 27), da hier die Blindheit als das neue Moment hinzutritt, obwohl das seltsame *ὡστε τὸν ζῶντα* etc., das schon den Abschreibern auffiel, noch zeigt, daß ursprünglich nur von Stummheit die Rede war, und die Frage nach der Messianität Jesu an seine Anrufung als *υἱὸς Δαυὶδ* anknüpft. Luc. liefs sie Cp. 11 fort, entweder um das Messiasbekenntniß im Volksmunde nicht zu antizipiren oder im Blick auf die ähnliche Geschichte, die er 18, 35—43 nach Mrc. 10 bringen wollte.

Reich des Guten am wenigsten zu Schulden kommen lässt. (Im Uebrigen vgl. Mrc., S. 128). (v. 27.) Aber noch von einer andern Seite her kann Jesus die innere Unwahrheit jenes Vorwurfs, der nur dazu dienen soll, ihn beim Volk zu verdächtigen, aufdecken. Wenn ich in Kraft Beelzebul's die Dämonen austreibe, in wessen Macht treiben sie eure Kinder d. h. nicht eure Volksgenossen, sondern eure geistigen Kinder (Schüler) aus? (Bem., wie dem betonten *ἐγώ* das nachdrücklich transponirte *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* gegenübersteht.) Es liegt in der Art, wie Jesus hier seine Dämonenaustreibungen denen der jüdischen Exorcisten gleichzustellen scheint, eine feine Ironie. Von ihrem Standpunkte aus hatten sie ja keinen Grund, zwischen beiden einen Unterschied zu machen; und wenn sie diese duldeten oder gar durch Lehre und Beispiel selbst veranlassten (Bem. das *οἱ υἱοὶ ὑμῶν*), so konnten sie für die seinen nicht einen besondern Teufelsbeistand als nothwendig ansehen. Thaten sie es doch, so lag darin das widerwillige Eingeständniß, daß seine Dämonenaustreibungen doch ganz andrer Art waren, als jene. Da sie dies aber natürlich nicht zugeben werden, so argumentirt er aus der dann nur übrigbleibenden Analogie der beiderseitigen Exorcismen, und da die Zurückführung der seinen auf teuflische Kräfte natürlich auch die ihrer Schüler des gleichen Ursprungs verdächtigt, sagt er: Darum (6, 25) werden sie (*αἱ τοὶ*, wie 5, 4. 6) eure Richter sein (Bem. das nachdrücklich am Anfange und Schlusse des Satzes sich gegenüberstehende *αἱ τοὶ* - *ὑμῶν*) d. h. sie werden Euch der Verleumdung schuldig sprechen. Ist somit die Zurückführung seiner Dämonenaustreibungen auf teuflische Einwirkung als widersinnig (v. 25. 26) und verleumderisch (v. 27) erwiesen und liegt doch in dem Suchen nach einem solchen übermenschlichen Beistand, daß seine Dämonenaustreibungen nach ihrer Eigenthümlichkeit denen der jüdischen Exorcisten nicht gleichgestellt werden können, so bleibt nur übrig, sie auf göttliche Machtwirkung zurückzuführen. (v. 28.) Wenn ich aber in Kraft göttlichen Geistes (Bem. das Fehlen des Art.) die Dämonen austreibe, so ist ja demnach zu Euch gelangt das Reich Gottes. Freilich nicht insofern, als er durch solche Machthaten als der Messias erwiesen und mit diesem auch sein Reich da ist (Vgl. Myr. deW.), sondern sofern in dem Mafse, als die Herrschaft der teuflischen Mächte auf Erden vernichtet, der Gottesheerschaft Bahn gemacht und so das Gottesreich thatsächlich verwirklicht wird.¹⁾ Erst indirect liegt darin, daß er der Begründer dieses Reiches und somit der gottgesandte Messias ist. (v. 29.) Aber diese Folgerung zieht Jesus auch hier nicht; vielmehr kehrt er zu der Voraussetzung zurück, daß er in göttlicher Geisteskraft die Dämonen austreibe und begründet diese weiter dadurch, daß solche Machthaten unmöglich aus rein menschlicher Macht gethan sein können, weil sie eine prinzipielle Ueberwindung des Satan voraussetzen, die selbstverständlich nur

1) Das *φθάνειν* in irgend einem prägnanten Sinne zu nehmen (God.: es ist schneller und anders, als ihr dachtet, gekommen, wie ein Feind), ist gar kein Grund, zumal seine eigentliche Bedeutung („Zuvorkommen“) damit doch nicht ausgedrückt wird; es bedeutet vielmehr einfach „Hingelangen“, wie Phil. 3, 16.

in Kraft des Geistes Gottes möglich ist. Oder, wenn ihr jene Voraussetzung nicht zugebt, wie kann einer hineingehen in das Haus des Starken und sein Hausgeräth rauben, es sei denn daß er zuvor gebunden hat den Starken, und dann wird er sein Haus durch und durch berauben (Bem. das Comp.). Es folgt hieraus nicht nur, daß Jesus den Satan überwunden haben muß (Myr. Bl.), sondern daß er, um ihn machtlos zu machen, im Besitz einer Macht sein muß, die stärker ist als die satanische, und das ist nur die göttliche Geistesmacht. Daß Jesus aber, mit dem Geiste Gottes gesalbt, in der Wüste den Satan überwunden hatte, erzählte die Quelle nach Mtth. 4 (Vgl. im Uebrigen Mrc., S. 129). (v. 30.) Ist so nach allen Seiten hin der Vorwurf gegen ihn als eine haltlose Verleumdung aufgedeckt, so kann der Grund derselben nur die Feindschaft wider ihn sein und das Verlangen, seinen Einfluß auf das Volk zu zerstören. Woher aber dies feindselige Bestreben stammt, sagt die folgende Gnome: Wer nicht mit mir ist, wider mich ist er, und wer nicht sammelt (Vgl. 3, 12. 6, 26) mit mir, der zerstreut. Sie wollten sich ihm nicht anschließen, darum mußten sie ihm feindselig entgegentreten; sie wollten sein Werk nicht fördern, darum mußten sie es zu hindern streben. Parteilos kann man ihm und seiner Sache gegenüber nicht bleiben; es giebt nur ein Entweder — Oder für das Verhalten gegen ihn.¹⁾

In der durch die Analogie von Mtth. 9, 4 bestätigten Einleitung der Rede hat Luc. nur das ihm so geläufige *αὐτός* eingeschoben und *ἐνθυμήσεις* durch *διανοήματα* ersetzt, wie 5, 22 durch *διαλογισμούς*. Dagegen wird in v. 17 wohl das nachdrücklichere Comp. (*διαμερ.*) von ihm herrühren, aber sowohl das *ἐφ' ἑαυτὴν* (Vgl. Mrc. 3, 24), als das ganze zweite Versglied ursprünglich erhalten sein, worin die Verwüstung des Reiches plastisch dadurch geschildert wird, daß ein Haus über das Andre stürzt (Vgl. Mtth. 7, 25), indem im Bürgerkriege der Sturz des einen den des andern nach sich zieht. Mtth., der noch v. 26 das *ἐφ' ἑαυτ.* beibehalten, hat es das erste Mal (wie so oft die Abschreiber) durch *κατά* erläutert und das zweite Glied durch das zweite Gleichniß aus Mrc. 3, 25 ersetzt (Vgl. Mrc., S. 129), obwohl noch in dem *πόλις ἡ* (Vgl. 10, 14) der Gedanke der Quelle nachklingt, wo der Bürgerzwist eben die Städte des Reichs verwüstet (Bem. das nach dem ersten Gliede conformirte *πᾶσα - μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς* und das nach v. 26 conformirte *σταθῆσεται*). Dagegen dürfte Luc. v. 18 das schwierige *ὁ σατανᾶς τὸν σαταν. ἐξθ.* entfernt

1) Contextmäſsig können weder die jüdischen Exorcisten (Vgl. wieder God.), von denen v. 27 nur gelegentlich in einer dort völlig abgeschlossenen Beweisführung die Rede war, noch die unentschiedene Volksmenge (Bl.), von der überall nicht die Rede ist, gemeint sein. Ebensowenig kann aber von dem Verhältniß Jesu zum Satan die Rede sein, weder in dem Sinn von deW. (wer, wie er, nicht für den Satan sei, der sei sein Feind), noch im Ewaldschen: niemand könne behaupten, daß die bösen Geister für ihn seien und sein Werk förderten. Denn indem der Spruch von einer Gegnerschaft redet, die aus versagter Genossenschaft hervorgeht (*ὁ οὐ* = wenn einer nicht), wird eine solche doch als möglich gesetzt, und dies ist eben beim Satan nicht der Fall. Der Spruch ist übrigens trotz seiner sententiösen Form nicht ein allgemeingültiger, den Jesus nur auf ein concretes Verhältniß überträgt, sondern er ist mit Bezug auf das spezielle Verhältniß, von dem er handelt, gebildet, da er seine volle Wahrheit überhaupt nur für dieses Verhältniß hat. Wie es Gott gegenüber nur ein Entweder — Oder giebt (Vgl. 6, 24), weil er das ganze Herz fordert, so Christo gegenüber, weil derselbe mit Ansprüchen auftritt, durch die sich jeder, wenn er sie nicht anerkennen will, zur entschiedensten Gegnerschaft aufgestachelt fühlen muß.

sein, da ohne die darin ausgedrückte Auffassung des wider Jesum erhobenen Vorwurfs das ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη immer nicht recht motivirt ist, und da dasselbe wohl noch in der angefügten Hinweisung auf den Vorwurf (ὅτι λέγετε πτλ.), die also nicht Reminiscenz an Mrc. 3, 30 ist, nachklingt (Bem. noch das dem Luc. so geläufige εἰ δὲ καὶ und das Comp. aus v. 17). In v. 19. 20 hat Luc. bei sonst auffallendster Gleichheit (Bem. selbst das ἄρα ἐφ' ἑαυτὸν ἐμῆς; abweichend nur δέ statt καὶ und die Umstellung des ἐμῶν) das bildliche ἐν δακτύλῳ θεοῦ (Vgl. Exod. 8, 15), das aber schwerlich ursprünglich (Bl.), da dergleichen plastische Ausdrücke (χείρ: 1, 66. 71. 74. 22, 21; ὦτα: 1, 44. 4, 21. 9, 44; πρόσωπον: 9, 51. 52. 53. 10, 1) dem Luc. so geläufig sind und die Rückbeziehung auf unsern Vers in Mth. v. 31. 32 es überwiegend wahrscheinlich macht, daßs hier direct vom Geiste die Rede war. Dagegen mußs die sehr abweichende Form des Gleichnisses vom Starken bei Luc. v. 21. 22, vorbehaltlich der auch hier gewiß vorgekommenen sprachlichen Abwandlungen, die sich nicht mehr controlliren lassen, für ursprünglicher gehalten werden, da hier die zu Grunde liegende Stelle Jes. 49, 24. 25 (Bem. das dort wiederholte σπῆλα) noch deutlicher anklingt und die reichere Ausführung doch noch keine Spur von Allegorisiren verräth (Vgl. die vergeblichen Bemühungen von God.), sondern den ursprünglichen Gleichnißcharacter treu bewahrt. Hier tritt dem Starken der wohlbewahrt sein Eigenthum behütet und dadurch sichert, ausdrücklich der Stärkere (Vgl. Mth. 3, 11 in ders. Quelle) gegenüber, der nach dem entscheidenden Siege ihn wehrlos macht und die ihm abgenommenen Beutestücke aushiebt, wodurch der intendirte Gedanke, daßs ein Stärkerer über den Starken gekommen sein und ihn besiegt haben mußs, wenn ihm sein Besitz so sichtlich geraubt werden soll, wie es in den Dämonenaustreibungen geschieht, obwohl im reinlichen Gleichnißbilde, nur noch klarer hervortritt. Unserm Evangelisten, der hier seine beiden Quellen vor Augen hat, erschien die Darstellung des Mrc. durchsichtiger, welcher in seiner freien Weise den Gedanken, daßs erst der Starke ohnmächtig gemacht sein mußs, viel reflectirender formulirt und in der Vergleichung der Werkzeuge des Satan mit dem Hausrath des Starken einen offenbar allegorisirenden Zug einführt. Bem. noch das εἰσελθεῖν εἰς, wie Mrc. 2, 26, das nachstehende ἐὰν μὴ, wie Mrc. 4, 22. 10, 30, und wie Mth., obwohl mit dem nach v. 26 conformirten ἢ πῶς in der Frageform beginnend, doch mit dem καὶ τότε des Mrc. (Vgl. 2, 20) fortfährt, welches eigentlich den Beginn mit οὐδεὶς δύναται voraussetzt. Ueber die kleinen stilischen Abweichungen von Mrc. vgl. Mrc., S. 129. 30. Der letzte Vers ist bei beiden wörtlich erhalten.

(V. 31.) Darum d. h. weil demnach ihre Beschuldigung lediglich aus Feindschaft gegen ihn und sein Werk hervorgeht und somit als böswillige Verleumdung erwiesen ist, verkündigt ihnen nun Jesus, was für eine unverzeihliche Sünde eine solche sei. Darum sage ich Euch: jede Sünde und insbesondere jede Lästerung wird vergeben werden den Menschen, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden. Nachdem er ihnen gezeigt, daßs seine Dämonenaustreibungen nur auf die Kraft des göttlichen Geistes, die ihn dazu befähigt, zurückgeführt werden können, ist ihre Bezeichnung dieser Kraft als einer sathanischen nichts anders, als eine Lästerung des Geistes. Die Unverzeihlichkeit dieser Sünde wird dadurch ins Licht gesetzt, daßs sie den größten unter allen,

die noch verziehen werden können, gegenübergestellt wird. (v. 32.) Und wer irgend geredet haben wird ein Wort wider den Menschensohn, vergeben wird ihm werden (Bem. den gleichen Satzbau, wie 10, 32. 33). Gemeint ist jedes feindselige Wort, also selbst die offene Lästerung gegen den Einzigartigen unter den Menschenkindern (8, 20), gegen den, weil er den höchsten Beruf von Gott empfangen, jede Versündigung im Worte sonst natürlich schon der allergrößte Frevel ist. Wer aber irgend geredet haben wird wider den heiligen Geist (ein solches Wort), gewisslich nicht (Vgl. 5, 18) wird ihm vergeben werden weder in dieser Weltzeit (הַעוֹלָם הַזֶּה) d. h. in der Zeit bis zur Parusie, noch in der zukünftigen (הַעוֹלָם הַבָּא), die mit dem Weltgericht beginnt und in der, da dasselbe über das ewige Geschick der Menschen entscheidet, nie mehr eine Vergebung der dort constatirten und mit Strafe belegten Sünde eintreten kann. Jedes feindselige, geschweige denn lästerliche Wort gegen den Geist ist also eine unverzeihliche Sünde, die ewige Strafe nach sich zieht. Die Lästerung des Menschensohnes kann darauf beruhen, daß einer ihn nicht erkennt als den, der er ist, und darum vergeben werden, wenn er bei besserer Erkenntniß seinen Sinn ändert, wie jede Sünde vergeben werden kann, wenn der Mensch sie in aufrichtiger Sinnesänderung als solche erkennt und Vergebung sucht. Aber das Wirken des Gottesgeistes giebt sich dem Geiste des Menschen unmittelbar als solches kund, und wer ihn lästert, beweist damit eine bewußte und entschlossene Gottesfeindschaft, welche der Umkehr nicht mehr fähig ist und darum die Vergebung nicht erlangen kann, für die es bei ihm an allen Voraussetzungen fehlt.¹⁾ (v. 33.) Freilich ist es ein bloßes Wort, mit dem diese unverzeihlichste aller Sünden begangen werden soll; aber das Wort kommt aus dem Herzen, und aus ihm kann man die Beschaffenheit desselben so sicher erkennen, wie den Baum aus der Frucht. Jesus knüpft also an dasselbe Gleichniß an, das er schon in der Bergrede brauchte, nur war dort die Wahrheit, daß man den Baum aus den Früchten erkennt, durch die Thatsache begründet, daß jeder Baum Früchte von seiner Art trägt und nicht andersartige bringen kann (7, 17. 18). Hier aber handelt es sich um die Feststellung der Wahrheit, daß die Frucht (collectiv gedacht, wie 3, 10) gleicher Beschaffenheit ist, wie der Baum: Entweder setzt den Baum gut und seine Frucht gut,

1) Die Unterscheidung zwischen lässlichen und Todsünden liegt tiefbegründet in der alttestamentlichen Anschauung, nach welcher nur für die Schwachheits- oder Verfehlungssünden das Sühnopferinstitut gegeben war, während die Frechheitssünde d. h. der bewußte und absichtliche Frevel wider Jehova und sein Gesetz die Ausrottung aus dem Volke zur Folge hatte (Vgl. m. bibl. Theol. § 42, b). Jesus macht davon lediglich die Anwendung auf die Zeit der vollendeten Gottesoffenbarung, welche mit seiner Erscheinung gekommen war. Er sagt nicht gerade, daß die Pharisäer diese Todsünde begangen haben, da auch ihre Lästerung noch auf einem Vorurtheil gegen seine Person beruhen kann; aber nachdem er unwiderleglich dargethan, wie sein Wirken nur aus der Kraft des göttlichen Geistes erklärt werden könne, können sie allerdings an ihrem Vorwurf nicht festhalten, ohne zu zeigen, daß derselbe aus einer Gesinnung hervorging, welche ihn als Lästerung des Geistes qualificirt (Vgl. Mrc., S. 130). Alle weiteren Erörterungen über die sogen. Sünde wider den heiligen Geist und insbesondere darüber, ob und unter welchen Bedingungen dieselbe von Christen begangen werden kann, haben mit der Exegese unsrer Stelle nichts zu thun.

oder setzt den Baum faul und seine Frucht faul (καλός - σαπρός, wie 7, 17. 18).¹⁾ In dieser Alternative ist nur die Nothwendigkeit ausgedrückt, mit welcher man urtheilen muß, daß die Frucht von gleicher Beschaffenheit sei, wie der Baum, und dieses Urtheil wird nun durch die bekannte Thatsache begründet, daß aus der Frucht der Baum erkannt wird, weil dies Erkennen ja auf der Voraussetzung von der Allgemeingültigkeit jener Wahrheit ruht. (v. 34.) Die Anwendung, die Jesus hievon auf den vorliegenden Fall macht, leitet der Evangelist mit der offenbar der Täuferrede (3, 7) entnommenen Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν ein. Wie könnt ihr Gutes reden, fragt er, da ihr böse seid (Vgl. 7, 11)? Denn aus dem heraus, wovon das Herz Ueberfluß hat, redet der Mund. Er vergleicht also das Herz, aus dem das Wort hervorgeht, mit dem Baum, der die Frucht hervorbringt, und schließt aus der v. 33 explicirten Naturordnung darauf, daß die Beschaffenheit des Wortes mit Nothwendigkeit der des Herzens gleich sein muß. Dann aber ist klar, daß sie, die ihm feindselig gesinnt sind und seiner Sache schaden wollen (v. 30), nicht Gutes von ihm reden können, daß also das Lästungswort, das er für so unverzeihlich erklärte, kein zufälliges, sondern die nothwendige Frucht ihrer böartigen Gesinnung ist und als solche von der entscheidenden Bedeutung sein muß, die er ihm beilegte. (v. 35.) Die durch das Gleichniß gerechtfertigte Voraussetzung, daß die Beschaffenheit des Herzens die des Wortes bedinge, wird aber nun noch aus der Erfahrung erhärtet. Der gute Mensch, dessen innere Beschaffenheit oder dessen Herz gut ist, aus dem guten Schatz, den er besitzt in dem, dessen sein Herz voll ist (dem περίσσευμα τῆς καρδίας v. 34), bringt er hervor (Zu ἐκβάλλειν vgl. 9, 38) Gutes, und der böse Mensch, aus dem bösen Schatz bringt er hervor Böses. Erhellte hieraus die hohe Bedeutung des Wortes, sofern es die (sonst verborgene) Beschaffenheit des Herzens kundthut, so kann nun Jesus ihm die v. 31. 32 vorausgesetzte entscheidende Bedeutung beilegen: (v. 36.) Ich sage Euch aber, daß von jedem unnützen Wort, das die Menschen reden werden (Bem. den Nom. abs., der erst durch περὶ αὐτοῦ in die Construction eingegliedert wird, vgl. 10, 14), sie werden Rechenschaft ablegen (λόγον ἀποδιδόναι, wie in derselben Quelle Luc. 16, 2) am Tage des Gerichts (Vgl. 10, 15. 11, 22. 24). Mit Absicht ist das schwache ἄργόν gewählt,

1) Unmöglich kann ποιεῖν ein Hervorbringen (Ew.) bezeichnen, da diese Bedeutung wohl zu καρπὸν, aber nicht zu δένδρον passt und dann nur das erste gefordert sein könnte (was freilich auch gar nicht in den Zusammenhang passt), aber nicht die Alternative gestellt werden. Ob man es mehr im Sinne von animo fingere (Fr.) oder von declarare (Myr.) nimmt, bleibt sich in der Sache ganz gleich; es handelt sich jedenfalls nur um das Urtheil, daß die Frucht eines guten Baumes gut, die eines faulen faul sei, mag dasselbe nun bloß gedacht oder ausgesprochen sein. Eine Anwendung davon soll hier überhaupt noch nicht gemacht werden, wo es nur gilt, diese allgemeine Wahrheit festzustellen, und die, welche nachher (v. 34) gemacht wird, bezieht sich nicht darauf, daß sie Jesum nicht für schlecht erklären sollen (nemlich für ein Werkzeug des Teufels), wenn sie doch seine Werke (die Dämonen- austreibungen) für etwas gutes erklären müssen (Myr.). Auch müßte dann ja nothwendig das zweite Versglied zuerst stehn (Entweder erklärt, wie ihr thut, den Baum für faul und dann auch die Frucht) oder wenigstens in beiden von der Frucht zuerst die Rede sein (Entweder erklärt die Frucht für gut, was ihr thut, und dann auch den Baum etc.).

um die weitreichende Verantwortlichkeit des Wortes recht stark hervorzuheben. Schon das müßige Wort, das keinen Zweck und darum keine sittliche Berechtigung hat, ist ein böses Wort, und die Verantwortlichkeit beginnt mit den leisen Anfängen des Bösen. (v. 37.) Denn aus deinen Worten (sofern sie nemlich nach v. 34. 35 die Zeugen dessen sind, was im Herzen verborgen ist) wirst du gerecht erklärt und aus deinen Worten wirst du (im Gericht) verurtheilt werden (Vgl. 12, 7 in der Quelle). Damit schloß höchst treffend die Rede wider die verleumderischen Pharisäer.

Bei Luc. fehlt die zweite Hälfte der ganzen Rede (v. 31 — 37), weil er die Parabel von der Wiederkehr des bösen Geistes, die ihm in die Rede von den Dämonenaustreibungen zu gehören schien, hier anticipirte (11, 24 — 26) und damit den Anknüpfungspunkt für alles Folgende verlor. Dafs er dieselbe aber in seiner Quelle las, zeigt zunächst 12, 10, wo er den Spruch von der Geisteslästerung in eine Spruchreihe verwob, in die er nach dem Zeugniß von Mth. 10, 17 — 33 nicht hineingehört. Dort führte ihn die Strafe, die der Verleugnung Jesu angedroht wird (12, 9) auf das Wort, das von der feindseligen Rede wider den Menschensohn (als der noch schwereren Sünde) handelt, obwohl das zweite Versglied zeigt, dafs es von dieser nicht an sich, sondern nur in ihrem Verhältniß zur Geisteslästerung redet. Hatte der Evang. aber einmal mit dem ursprünglichen Zusammenhang auch die geschichtliche Beziehung des Spruchs verloren, so lag es nahe genug, ihn auf die Lästerung des in den Jüngern redenden Geistes zu beziehen, von dem in seinem jetzigen Zusammenhange (12, 12 = Mth. 10, 20) die Rede war. Nun hiefs es dort, dafs wenn bei den Jüngern die Verleugnung Jesu ihre Anerkennung als Jünger im Gericht verhindern werde, bei ihren Gegnern zwar der Widerspruch gegen Jesum noch Vergebung finden könne, aber nicht die Lästerung des in der apostolischen Verkündigung gottesmächtig redenden Geistes, weil diese von endgültiger Verstockung zeugt. So gewifs dies nicht der Gedankengang einer geschichtlichen Rede Jesu ist und darum diese Stellung des Spruchs nicht ursprünglich, wie Hltzm., S. 228 annimmt, so gewifs zeigt Mrc. 3, 28. 29, dafs derselbe in unsrer Rede stand. Dagegen ist die ursprüngliche Form desselben bei Luc. erhalten, da Alles, was bei Mth. abweicht, sich aus der freieren Wiedergabe bei Mrc. erklärt. Denn wenn dieser die Geisteslästerung verallgemeinernd jeder Sünde und Lästerung gegenüberstellt, so hat Mth. daraus seinen v. 31 gebildet, weshalb nun v. 32 die Unverzeihlichkeit der Geisteslästerung (Bem. das dem Parallelgliede conformirte *ἔννη*) im Gegensatz zu der Sünde wider den Menschensohn noch einmal wiederkehrt, indem nur das verstärkende *εἰς τὸν αἰῶνα* des Mrc. mit einem der apostolischen Lehrsprache entlehnten term. techn. (Vgl. m. bibl. Theol. § 138, c. Anm. 7) noch amplificirt wird. Die Einleitung des Spruchs (*διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν*) musste natürlich bei Mrc. und Lucas, wo derselbe seinen Zusammenhang verloren hatte, wegfallen. — Dafs Luc. auch den Passus Mth. 12, 33 — 35 in seiner Quelle las, ist bereits zu Mth. 7, 18 gezeigt worden, da dieser Spruch sich bei Luc. 6, 43 lediglich durch Reminiscenz an Mth. 12, 33 modificirt zeigt, 6, 44a aber offenbar Wiedergabe von Mth. 12, 33b (Bem. die Verstärkung des Gedankens durch *ἐκαστον* - *ἰδίον*) und 6, 45 von Mth. 12, 35. 34, b ist (Bem. das erläuternde *τῆς καρδίας*, das einfachere *προφέρει* statt des der Quelle so geläufigen Comp. von *βάλλω*, das artikulierte Ntr. sing. statt der artikellosen Plurale, die schon den Abschrei-

bern anstößig waren, die Verkürzung des Parallelgliedes und das erläuternde αὐτοῦ).

b) Die Rede wider die Zeichenforderer.

Matth. 12, 38—45.

V. 38: Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινὲς τῶν γραμματέων [καὶ Φαρισαίων] λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν. v. 39: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ τοῦ προφήτου. v. 40: ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωῆς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. v. 41: ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινούσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωῆ ὧδε. v. 42: βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. v. 43: ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνδρῶν τόπων ζητοῦν ἀνάπανσιν, καὶ οὐχ εὐρίσκει. v. 44: τότε λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον. καὶ ἐλθὼν εὐρίσκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. v. 45: τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ.

Luc. 11, 29—26.

v. 29: Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροισομένων ἤρξατο λέγειν· ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρὰ ἔστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ. v. 30: καθὼς γὰρ ἐγένετο [ὁ] Ἰωῆς τοῖς Νινευῖταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ (v. 31.)

v. 32: ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινούσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωῆ ὧδε. —

v. 31: βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.

(Luc. 11, 24: ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνδρῶν τόπων ζητοῦν ἀνάπανσιν, καὶ μὴ εὐρίσκον λέγει· ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου ὅθεν ἐξῆλθον. v. 25: καὶ ἐλθὼν εὐρίσκει σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. v. 26: τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἑπτὰ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων.)

(v. 33—36.)

V. 38: Rept. (.f) om. *αὐτῷ* ohne ersichtlichen Grund. Das *καὶ Φαρισαίων* fehlt in B (Lm.) und wird nach Mrc. 8, 11 oder wahrscheinlicher nach 5, 20. 23, 2 ff. zugesetzt sein. — **v. 42:** Zu *Σολομῶντος* (Rept. nach A, vgl. C. pr. loc.) vgl. 1, 6. — **v. 44:** Rept. stellt nach Luc. die Praep. hinter das Verb. (CLA: *ἐπιστρέψω εἰς τ. ο. μ.*) — Das *ἐλθόν* (Myr. nach D) beruht, wie das *ζητών* v. 43 (L) auf der Reflexion, daß der Geist eine Person ist. — Das *καὶ* vor *σεῖσαο*. (Ti. nach NCZ) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz, der durch das folgende *καὶ* besonders nahegelegt war (Vgl. zu 3, 2).

(V. 38.) Der Rede gegen die feindseligen Pharisäer schloß der Evangelist unmittelbar eine zweite an, die nach Luc. 11 in der Quelle nur durch eine kleine Zwischenszene von ihr getrennt war. Während sie dort aber an die wunderstüchtige Menge gerichtet war, führt er sie als Entgegnung auf eine ähnliche Feindseligkeit der Schriftgelehrten ein, wie sie die Verleumdung der Pharisäer (v. 24) involvirte. Damals nemlich antworteten ihm Einige von den Schriftgelehrten: Meister, wir wollen von dir ein Zeichen sehen. Eine Entgegnung sollte es sein auf die Behauptung Jesu, daß mit seinem Wirken das Gottesreich erschienen sei (v. 28), worin grade die Schriftkundigen seinen messianischen Anspruch erkennen mußten. Aber wenn sie ihn auch als Lehrer immerhin anerkennen (Vgl. 8, 19), solchem Anspruch gegenüber meinen sie dreist erst ein Zeichen dafür fordern zu dürfen, wenn sie denselben irgend anerkennen sollen, und darin sieht der Evangelist bereits ein Symptom ihres Unglaubens und ihrer Feindseligkeit.¹⁾ (v. 39.) Auf sie bezieht er daram, indem er ähnlich, wie Mrc. 8, 12, die *γενεά* von dieser ungläubigen und feindseligen Menschenart nimmt (Vgl. Mrc., S. 271) und das Wort von dem eben als Legitimation für seinen Anspruch auf Messianität geforderten Zeichen versteht, den Beginn der Rede: Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt ein Zeichen. Mit diesem Prädicat, dessen Ursprüng-

1) In der Quelle war die Rede wohl wesentlich wie Luc. 11, 29 (wo nur das *ἡγόρατο λέγειν* auf v. 16 zurückblickt) eingeleitet; denn ihr Anfang, welcher, wie noch die Uebereinstimmung von Luc. 11, 29 mit Mrc. 8, 12 zeigt, die Thatsache aussprach, daß die ganze gegenwärtige Generation des Volkes Zeichen verlange, zeigt deutlich, daß sie nicht an die Schriftgelehrten, sondern an das Volk gerichtet und nicht durch eine einzelne Zeichenforderung, sondern dadurch veranlaßt war, daß die Volksmassen, die sich um ihn versammelten (*τῶν ὄχλ. ἐπαθροισμένων*), hauptsächlich durch seine Heilwunder angezogen wurden, die sie geneigt machten, immer höheres in ihm zu sehen (Vgl. Mth. 12, 23), und immer neue dergleichen von ihm verlangten. Da in der Quelle von einem stehenden Thun des Volkes die Rede ist und so das Präsens sein immer sich wiederholendes Zeichenfordern bezeichnet, konnte der Singular stehen; doch kann in der Quelle auch von einem Begehren nach Zeichen in der Mehrheit die Rede gewesen sein und unsre Evangelisten, die sämmtlich den Spruch auf eine einzelne Zeichenforderung beziehen, erst den Singular eingebracht haben (Vgl. Mrc., S. 271 Anm.). Luc. hat nemlich, ähnlich wie Matth., das Bedürfnis gefühlt, beide Reden enger zu verbinden und die zweite näher zu motiviren, weshalb er schon v. 16 eine offenbare Reminiscenz an Mrc. 8, 11 einfließt. Da er die Zeichenforderung aber Einigen aus den Volksmassen in den Mund legt, kann er nachher Jesum beginnen lassen, zu diesen zu reden und die *γενεά* überhaupt anzureden. Bei Matth., der die Zeichenforderung aus Marc. selbstständig bringt (16, 1), liegt eine Reminiscenz an dieselbe nicht vor, da er der Forderung weder einen versucherischen Character leiht, noch sie auf ein Zeichen vom Himmel zuspitzt, sondern sie ausdrücklich den Schriftgelehrten in den Mund legt, die aus der Schrift zu wissen meinen, daß jeder Gottgesandte, und also der letzte und höchste vor Allem, sich durch Zeichen legitimiren muß. Im Anfang der Rede ist übrigens bei Luc. 11, 29 das *γενεά - ἐστίν* so gewiß Zusatz, wie bei Matth. *τοῦ προσφύτου*; das Comp. *ἐπιζητεῖ* könnte nach Mth. 6, 32 (= Luc. 12, 30) ursprünglich sein; doch scheint die Uebereinstimmung von Marc. und Luc. für das Simplex zu sprechen.

lichkeit schon die Reminiscenz daran in Mrc. 8, 38 (Vgl. Mrc., S. 292. Anm. 1) verbürgt, characterisirte die Quelle nach einem alttestamentlichen Bilde, in welchem das Verhältniß des Volkes zu Jehova als ein Ehebund aufgefasst wird, die Abwendung von ihm, wie sie sich in dem Sündenleben des Volkes und seinem Ungehorsam gegen die Gottgesandten zeigte (Vgl. 11, 17—19. 21—24), als Ehebruch. Wenn nun dem Volke das geforderte Zeichen verweigert wird, so hat man darin oft einen Beweis gesucht, daß Jesus keine Wunder gethan habe, während schon die nachdrucksvolle Wiederaufnahme des *σημεῖον* darauf hinweist, daß es sich hier um eine Antanaclassis d. h. darum handelt, daß das Zeichen in anderm Sinne gefordert und in anderm verweigert wird. Eben weil das Volk die Heilwunder zunächst gar nicht verlangt, um sich durch sie auf die Bedeutung Jesu hinweisen zu lassen, können sie ihm auch nie wirkliche *σημεῖα* sein, wie sie es doch nach 11, 5 sind; denn Wunder, auch die zahlreichsten und auffälligsten, können wohl ein zeitweiliges Staunen erregen über einen so hochbegnadigten Gottgesandten und antreiben seine Wunderhilfe zu suchen, aber die Empfänglichkeit für sein Wort und damit das rechte Verständniß seiner Erscheinung wirken können sie nicht. Darum heißt es: Und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, es sei denn das Zeichen Jonas des Propheten. Eben weil sie ein böartiges Geschlecht sind, das seinen Bund mit Gott gebrochen hat, wird ihnen keine seiner Machthaten, die er gethan hat (11, 20) und noch thun wird, ein Zeichen sein, das sie die Bedeutung seiner Erscheinung erkennen lehrt, es müsste denn das Zeichen, das ihnen gegeben werden wird, wenn sie ihn in Folge ihres Unglaubens zu Tode gebracht haben, ihnen die Augen öffnen über die wahre Bedeutung seiner Person und Erscheinung. (v. 40.) Als das Zeichen des Jonas bezeichnet er dies; denn gleichwie Jonas war in dem Bauch des Meerungeheuers drei Tage und drei Nächte lang (wörtlich nach Jon. 2, 1 LXX), also wird der Menschensohn in dem Herzen (dem tiefsten Innern, vgl. Jon. 2, 4) der Erde sein, d. h. natürlich nicht im Grabe (Vgl. noch Bl.), sondern im Hades, drei Tage und drei Nächte lang. Während sonst der dem Hades Verfallene unentrinnbar von demselben festgehalten wird bis zum letzten Tage, wo die allgemeine Todtenauferstehung erfolgt, wird er nur eine kurze Frist (Vgl. Mrc., S. 285) darin verweilen, um dann, wie Jonas, durch ein Gotteswunder ohne Gleichen aus demselben errettet zu werden (durch die Auferweckung). Da Jesus selbstverständlich nicht die genaue Zeit seines Verweilens im Hades angeben, sondern nur in Analogie mit der Geschichte des Jonas die Kürze desselben plastisch veranschaulichen will (Vgl. den ähnlichen sprüchwörtlichen Ausdruck Mrc. 8, 31), so kann von einer Ungenauigkeit der Tagzählung (Bl.) nicht die Rede sein. Und das wird auch das blödeste Auge und der verschlossenste Sinn als das Zeichen von Gott erkennen müssen, daß er der Gottgesandte ohne Gleichen ist, der Israel die Heilsvollendung zu bringen gekommen war.¹⁾

1) Die Annahme, daß diese Deutung des Jonaszeichens sich erst in der späteren Ueberlieferung gebildet (deW. Bl.) und Jesus nur seine ganze Erscheinung und insbesondere seine

(V. 41.) Der Grund aber jener Unempfänglichkeit, die das Volk für jedes andre Zeichen unzugänglich macht, ist seine Unempfänglichkeit und sein Stumpfsinn für alles Höhere. Ninevitische Männer werden aufstehen (Vgl. 10, 21 und das hebr. קִטָּם Iliob 16, 8 LXX) im (göttlichen) Gericht (Vgl. 10, 15) mit diesem Geschlechte und es verurtheilen d. h. wenn dasselbe einst vor dem Throne des Richters stehen wird, werden sie auftreten und durch ihr Zeugniß seine Verurtheilung herbeiführen (Vgl. das ähnliche *ῥαταιώσουσιν* 10, 21), weil sie Buß gethan haben auf die Verkündigung des Jonas hin und damit bezeugen, daß selbst der ärgste Sünder seinen Sinn ändern kann, wenn ihm nur recht Buße gepredigt wird. Das gegenwärtige Geschlecht hat aber nicht nur einen eben solchen, sondern noch einen stärkeren Antrieb zur Buße gehabt; denn siehe, mehr als Jonas ist hier! (Vgl. 12, 6). War schon Johannes mehr als ein Prophet (11, 9), wie sollte nicht der Stärkere, auf den er hinwies (3, 11), noch ungleich mehr als Jonas sein!¹⁾ (v. 42.) Von der speziellen Unempfänglichkeit für seine Bußpredigt

Bußpredigt mit der des Jonas parallelisirt habe, ist durchaus contextwidrig. Zwar das *δοθήσεται* ließe sich allenfalls so verstehen, daß ihnen kein andres Zeichen gegeben werden wird, als das, welches ihnen bereits gegeben wird. Aber weder begreift sich, wie seine Bußpredigt als das spezifische Jonaszeichen bezeichnet werden kann, da ja alle Propheten im Namen Gottes mit ihrer Bußpredigt auftraten, noch wie dieser sein prophetischer Character dem Volke ein Zeichen sein kann, woran es seinen spezifischen Beruf erkennen soll. Die Herbeiziehung von v. 41 kann gar nichts beweisen, weil dieser Vers keineswegs eine Deutung des Jonaszeichens geben soll, vielmehr sein Wortlaut eine solche Beziehung geradezu ausschließt (s. die folg. Anm.). Es ist darum ganz ungehörig, zu fragen, ob sich Jonas in seiner Predigt auf seine wunderbare Errettung als Beweis seiner göttlichen Sendung berufen habe (was übrigens bei der hier natürlich vorausgesetzten Geschichtlichkeit der Erzählung selbstverständlich ist), und wiefern auch davon gelte, daß hier mehr als Jonas sei, obwohl die Todtenerweckung doch zweifellos mehr ist, als die wunderbare Errettung des Jonas. Ganz unerheblich aber ist der Einwand, daß das Wunder der Auferstehung nur ein Zeichen für die Gläubigen gewesen sei, da die Apostel ja grade mit der Verkündigung derselben vor das ungläubige Volk traten, um darauf ihre Beweisführung für die Messianität Jesu zu gründen. Auch Luc. 11, 30 wird das Jonaszeichen keineswegs anders gedeutet, da es dort ausdrücklich auf das zukünftige Schicksal des Menschensohnes bezogen (Bem. das *ἔσται*) und hervorgehoben wird, daß Jonas den Nineviten ein Zeichen ward, was nur auf sein ihnen natürlich bekannt gewordenes Schicksal bezogen werden kann. Daß Luc. gerade den Spruch von der Predigt des Jonas umgestellt, zeigt klar genug, daß er nicht in ihm die Deutung des Jonaszeichens gesehen hat, vielmehr setzt er bereits die Beziehung desselben auf die Auferstehung als selbstverständlich hervor und hebt statt der Analogie in den Details des Gotteswunders, die von der Erfüllung aus angesehen wegen der drei Tage und drei Nächte nicht ganz zuzutreffen schien, lieber hervor, wie das Schicksal des Jonas ebenfalls die Bestimmung erfüllte, denen, die davon vernahmen, ein Zeichen zu sein, während in der Quelle das tert. comp. nur in das Gotteswunder selbst und nicht in die intendirte Wirkung gesetzt war (Bem. noch das lucan. *καθώς* statt *ὡςπερ* und das verstärkende *καὶ* nach *οὗτος*). Das Jonaszeichen mit Preisgebung der drei Tage auf die Wiederkunft des Messias zu beziehen (Ew.) ist natürlich ganz willkürlich.

1) Sollte hier gesagt sein, daß sie das Jonaszeichen, das ihnen stetig gegeben werde, nicht annähmen (Vgl. die vor. Anm.), so müßte der Satz gegensätzlich eingeführt sein; allein die Predigt des Propheten kommt ja hier ausdrücklich nicht als Zeichen seiner göttlichen Sendung, sondern als Antrieb zur Buße in Betracht und ausdrücklich wird nicht, wie 11, 21. 23, auf die Machthaten Jesu hingewiesen, welche seine Bußpredigt als gottgesandte beglaubigten, weil diese dem unempfänglichen Volke eben nicht die *σημεία* waren, die sie sein konnten (Vgl. zu v. 39), vielmehr auf die höhere Stellung seiner Person, kraft derer seine Predigt nicht den gleichen, sondern einen viel mächtigeren Antrieb zur Buße geben sollte. Es ist also nur die Erwähnung des Jonas in v. 39. 40, welche von selbst darauf führte, die bußfertigen Nineviten den unbüßfertigen Israeliten gegenüberzustellen.

aber schreitet die Rede fort zu der Unempfänglichkeit für seine Predigt überhaupt. Eine Königin des Südens, nämlich die von Saba, wird aufstehen im Gericht mit diesem Geschlecht und es verurtheilen (ganz wie v. 41), weil sie kam von den Enden der Erde, um zu hören die Weisheit Salomos (Vgl. 1 Reg. 10). Und siehe, mehr als Salomo ist hier; denn der Sohn Davids, durch den Jehova die Erfüllung aller Verheißung herbeiführt, ist selbstverständlich mehr, als der hochbegnadigteste unter seinen Nachkommen. Und doch hat eine Königin, die doch sonst Alles hatte, was ihr Herz nur begehren mochte, die weite Reise (daher das hyperbolische **אֶפְסָרִי אֶרְכֶּךָ**: Pslm. 2, 8 LXX) nicht gescheut, um Salomos Weisheit zu hören, während die gegenwärtige Generation des Volks stumpfsinnig verschlossen bleibt gegen die viel höhere Weisheit, die sie täglich aus dem Munde des, der mehr als Salomo ist, hören kann. Und weil ihnen so das Organ für das fehlt, worin die eigentliche Bedeutung seiner Erscheinung liegt, so können sie Heilwunder verlangen und erlangen, soviel sie wollen; zu Zeichen, an denen sie ihn wahrhaft erkennen als das, was er ist, werden sie ihnen nicht. (v. 43.) Was aber (ὁ) ist der Grund dieser Erscheinung? Das sagt ihnen Jesus in einem Gleichniß, welches hergenommen ist von dem Schicksal Besessener. Wenn der unreine Geist ausgegangen ist von dem Menschen (den er bisher besessen hat), so durchwandert er wasserlose Orte d. h. Wüsteneien, in denen der eigentliche Wohnsitz der Dämonen gedacht wird (Vgl. Apoc. 18, 2), nach Ruhe suchend (Vgl. 11, 29), und findet (sie) nicht, weil er nur befriedigt ausruhen kann, wenn er im Menschen eine Stätte seines Wohnens findet. (v. 44.) Dann spricht er: In mein Haus will ich zurückkehren (Vgl. 10, 13), woher ich ausgegangen bin. Allegorisirend wird die Seele des Menschen, den er besessen, als sein Haus dargestellt, ohne daß dadurch das Gleichniß, welches ganz in den Verhältnissen Besessener bleibt, zur Allegorie würde. Wenn der unreine Geist nun, hingekommen, das Haus leerstehend, gefegt und geschmückt findet, so kann das nicht die Gesundheit der Seele bezeichnen (deW. Bl.), welche ihm gerade dasselbe verschließen und ihn abschrecken würde, sondern nur die lockende Bereitschaft, welche ihn zum Wiederkommen einladet, also einen Zustand der Sündhaftigkeit, welcher ihm den Eingang leicht und lieb macht. (v. 45.) Dann geht er weg und nimmt mit sich sieben andere Geister, schlimmere als er selbst, also nicht sich zur Hilfe, um in das verschlossene Haus einzudringen (deW. Bl.), in welchem Falle er sich ja vielmehr stärkere aussuchen müsste, sondern um den für die dämonische Einwirkung so empfänglichen Menschen nun auch ganz und gar in die Gewalt des Bösen zu bringen (Zu der Vorstellung von einer Besessenheit durch viele böse Geister vgl. Mrc. 5, 9 und dazu Mrc., S. 176). Und hineingegangen wohnen sie daselbst, und es wird das Letzte jenes Menschen schlimmer als das Erste, weil der Zustand der Besessenheit, in welchem acht böse Geister in ihm hausen, natürlich schlimmer ist als der, wo nur Einer ihn besessen hatte. Wie also Besessene, die, einmal geheilt, sich wieder der Sünde ergeben und so aufs Neue dem Einfluss unreiner Geister sich öffnen, leicht in einen noch viel schlimmeren Zustand

der Besessenheit verfallen, also wird es auch diesem bösen Geschlechte (v. 39) ergehen. Das kann nur heißen: Es wird nach oberflächlicher Besserung, weil es im tiefsten Grunde unbußfertig und unempfänglich geblieben (v. 41. 42), in ein noch viel schlimmeres Sündenwesen zurückfallen.¹⁾

Zu dem Eingange der Rede bei Luc. 11, 29. 30 vgl. S. 328. 9. Anm. 1. Die Sprüche von den Nineviten und der Königin von Saba sind v. 31. 32 sogar bis auf den Wechsel des *ἐγερθήσεται* und *ἀναστήσονται* wörtlich erhalten (Bem. nur das. lucan. *ἀνδρῶν* nach Analogie von 7, 31), nur in umgekehrter Ordnung, die gewiß nicht ursprünglich ist, da nur das Jonaszeichen auf die Wahl des Jonas als Beispiel eines Bußpredigers führen konnte. Entweder hat Luc. die beiden Sprüche der Chronologie zu Liebe umgestellt (Myr. Bl.), oder weil ihm der Vorwurf der Unbußfertigkeit der stärkere schien (Vgl. God., der deshalb seine Stellung für ursprünglich hält). Ebenso hat er das Gleichniß von dem Besessenen merkwürdig wörtlich wiedergegeben (Bem. nur die Zusammenziehung der asyndetischen Sätze in *μὴ εἰρήσκον λέγει*, das ihm so geläufige *ἰησοῦς τρέφω*, das er zugleich voranstellt, die Weglassung des schwierigen *σχολλάζοντα* und des überflüssigen *μεθ' ἑαυτοῦ*, sowie die Umstellung des *ἐπτά*), es aber der Rede von den Dämonenaustreibungen hinzugefügt (11, 24 — 26), in der es schwerlich auf die Unverbesserlichkeit der Pharisäer gehen kann (Myr.), sondern wohl nur auf die geringe Nachhaltigkeit der jüdischen Dämonenaustreibungen (God.), weshalb denn natürlich die Application auf das Volk am Schlusse von Mth. v. 45 fortfallen mußte. Dann aber ist klar genug, daß Lucas durch Verkenntung seines parabolischen Characters zu dieser Umstellung bewogen ist und daß das Gleichniß nicht jener (God.), sondern dieser Rede angehört hat. Den Schluß derselben hat ohne Zweifel Luc. 11, 33 — 36 erhalten, da diese Sprüche deutlich auf das Verlangen des Volks nach Heilthaten zurückkommen, das seinen rechten Sinn nur hätte, wenn dieselben ihm Zeichen sein sollten, woran es die wahre Bedeutung der Erscheinung Jesu erkennen könnte. Solche Zeichen sollen und können sie ihnen nach 11, 29 nicht sein, und es bedarf auch der Zeichen nicht; denn das Licht der göttlichen Offenbarung, das in ihm aufgegangen, leuchtet seiner Natur nach helle genug, um von allen gesehen zu werden. Es kommt nur darauf an, daß man gesunde Augen des Geistes hat, es zu sehen; aber das böartige Geschlecht (*πονηρὰ* v. 29, vgl. Mth. 12, 45) kann freilich nur schlimme Augen haben (*πονηρός* v. 34). Der erste Evangelist hat diese Sprüche natürlich weggelassen, weil er sie in der

1) Es ist also nicht von einer möglichen Besserung die Rede (Myr.), da im Gleichniß zwar der Fall nur als möglich gesetzt wird, aber nicht gesetzt wäre, wenn nicht dieser Fall eben beim Volke vorläge. Die frühere Besserung durch Moses und die Propheten oder die im Exil vollzogene (Vgl. Olsh.) liegt natürlich viel zu weit zurück; es kann nur an den Eindruck gedacht werden, den das Wirken des Täufers, vielleicht auch das erste Auftreten Jesu selbst gemacht hatte. Die Wirkung davon war nicht nachhaltig, weil sie nicht tief genug ging, wie sich eben darin zeigte, daß das Volk für die eigentliche Hauptsache der Predigt Jesu verschlossen blieb. Der Evangelist könnte nach v. 38 auch an die Schriftgelehrten gedacht haben, freilich nicht, sofern sie sich zeitweilig an Jesum angeschlossen (Bl.), sondern grade sofern sie, die sich in ihrem Gesetzeselber vor gewissen Uebertretungen aufs Peinlichste hüteten, durch ihre Opposition gegen Jesum in viel schlimmere Sünde verfielen. Aber in der Quelle war die Rede zweifellos an das Volk gerichtet, das sich im Grunde seines Wesens als böartig und bundbrüchig erwies (v. 39) und so nur damit enden konnte, in dem Messiasmord das furchtbarste Verbrechen zu begehen, das dann freilich den Anlaß zu dem v. 40 ihm verheißenen Jonaszeichen geben mußte.

Bergrede (5, 15. 6, 22. 23) bereits gebracht, weil ihre Bedeutung hier ihm vielleicht nicht mehr durchsichtig war und jedenfalls das Redenpaar treffender mit dem Gleichniß vom Besessenen schloß, wie es v. 22 — 24 an die Geschichte des Besessenen anknüpft hatte.

e) Die wahren Verwandten Jesu (12, 46 — 50).

(Vgl. Mrc. 3, 31 — 35. Luc. 8, 19 — 21.)

V. 46: Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι. [v. 47: εἶπεν δέ τις αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἐστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλῆσαι.] v. 48: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ· τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί [μου]; v. 49: καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα [αὐτοῦ] ἐπὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου· v. 50: ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.

V. 46: Zu dem Verbindungszusatz δε (Rept. nach CA, vgl. DLZ), vgl. zu 3, 1. — v. 47 fehlt in NBL und zur Vorbereitung des τὼ λέγοντι αὐτῷ v. 48 eingeschoben sein, frei nach den Parallelen. — v. 48: Das τὼ εἰποῦντι αὐτῷ (Rept. nach CLA) ist nach dem εἶπεν v. 47 conformirt. — Das zweite μου, das in B fehlt, kann leicht aus dem Parallelgilde zugesetzt sein. Vgl. zu Mrc. 3, 33. — v. 49: Da S (1, 21. 23. 9, 16) und D (11, 20) zu Weglassungen des αὐτοῦ neigen, B aber nicht zu diesen den emendierten Codd. eigenen Hinzufügungen, wird das αὐτοῦ gegen ND (Ti.) beizubehalten sein.

(V. 46.) Wenn der Evangelist hier noch den Ausspruch Jesu über seine wahren Verwandten einfügt, der offenbar mit dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts nichts zu thun hat, sondern höchstens einen Contrast gegen den über die Generation im Ganzen soeben ausgesprochenen Tadel bildet, so kann er es nur gethan haben, weil er in seinen beiden Quellen die Erzählung, in der er vorkam, grade in diesem Zusammenhange las. Ebendarum hebt er auch mit derselben Formel, wie 9, 18, die unmittelbare Zeitfolge hervor. Während Jesus noch zu den Volksmassen redete, siehe da standen seine Mutter und Brüder draußen d. h. nach 13, 1 außerhalb des Hauses, in dem die vorige Szene spielte. Da nun von einem solchen gar nicht die Rede gewesen, vielmehr die ὄχλοι, die nach v. 23 anwesend und deren Erwähnung hier noch die Erinnerung zeigt, daß die vorige Rede in der apostolischen Quelle an die ὄχλοι gerichtet war, während der Evangelist sie ja v. 39 an die Schriftgelehrten adressirt, eher eine Situation im Freien voraussetzten, so ist klar, daß ihm die Erzählung im Zusammenhange des Marcus vorschwebt, der sie nach 3, 19 ausdrücklich in ein Haus verlegt.¹⁾ Die Erzäh-

1) In der Quelle war wohl nur gemeint, daß sie außerhalb (ἔξω, wie 5, 13. 10, 14) des Kreises standen, der Jesum umgab, wie noch Luc. 8, 19 es auffassen mußte, da er die Erzählung erst nach der Parabelrede bringt, wo diese Situation durch 8, 4 gegeben war. Schon aus der Umdeutung dieses ἔξω bei Mrc. erhellt, daß ihm die Erzählung in der apostolischen Quelle vorlag (Vgl. Jahrb. 1865, S. 326) und zwar unmittelbar nach der Vertheidigungsrede Jesu, die er deshalb 3, 22—30 vor ihr einschaltet (Vgl. Mrc., S. 127, Anm. 1). Bei dieser waren ja auch nach Luc. 11, 14 ὄχλοι anwesend, die jenen Kreis um ihn bildeten und zu denen sich darum 11, 29 andre hinzu versammeln (ἐπαθροισμένων). Da nun Lucas diese

lung setzt nun nach dem berichtigten Text als selbstverständlich voraus, daß Jesu gemeldet wird, seine Verwandten stünden draußen und trachteten mit ihm zu reden. (v. 48. 49.) Jesus aber antwortend sprach zu dem, der (es) ihm sagte: Wer ist meine Mutter und wer sind die Brüder? (Bem. das zur Erleichterung eingeschobene *τινες εἰσίν*, sowie das *μου*, wenn es echt ist.). Während aber die Quelle ihn einfach selbst diese Frage beantworten liefs, bildet der Evangelist in freier Weise die Ausmalung der Geschichte bei Mrc. 3, 34 nach, indem er Jesum seine Hand über seine (auch hier wie 8, 18 als ihn umgebend gedachten) Jünger ausstrecken (Vgl. 14, 31. 26, 51) und sie direct als seine Mutter und seine Brüder bezeichnen läßt (Vgl. Mrc., S. 135), so daß nun die eigentliche Antwort als Begründung folgen muß: (v. 50.) Denn wer irgend gethan haben wird den Willen meines Vaters im Himmel, er (und kein anderer) ist mir (Bem. das voranstehende *μου*) Bruder und Schwester und Mutter. Die Hinzufügung von Schwester und Mutter zeigt noch deutlich, daß in der Urrelation nicht auf bestimmte Personen, wie die Jünger, hingewiesen, sondern nur der Begriff der wahren Verwandtschaft amplifizirt und daß diese nicht wie hier durch die Bezeichnung Gottes als seines Vaters im Himmel auf die im Gehorsam bewährte Gotteskindschaft zurückgeführt war, sondern auf die sittliche Wesensähnlichkeit mit ihm, die sich in der gleichen Erfüllung des göttlichen Willens beweist (Näheres vgl. Mrc., S. 134. 35).

c. 13, 1—53. Die Parabelrede.

a) Die erste Parabel und ihre Deutung (13, 1—23).

(Mrc. 4, 1—20. Luc. 8, 4—14.)

V. 1: Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐκάθιστο παρὰ τὴν θάλασσαν. v. 2: καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν εἰσίστηκει. v. 3: καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων· ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν. v. 4: καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἐλθόντα τὰ πετεινὰ κατέφαγεν αὐτά. v. 5: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρῶδη ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως

(Luc. 8, 4: σπινθὼντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν διὰ παραβολῆς· v. 5: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείραιν τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπατήθη, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. v. 6: καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν

Erzählung, durch Mrc. veranlaßt, schon nach der Parabelrede gebracht hat, hat er ihr 11, 27. 28 eine auf eine ähnliche Pointe hinauslaufende Anecdote substituirt, die wohl in dem *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν* noch den ursprünglichen, von unserm Evangelisten durch *ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος* ersetzten Eingang zeigt. Uebrigens stand in der Quelle wohl einfach *ζητοῦντες αὐτόν* (Vgl. 6, 33. 7, 7. 8. 12, 43), was erst Mtth. durch *αὐτῷ λαλῆσαι* erläutert hat.

ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος (τῆς) γῆς. v. 6: ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. v. 7: Ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἐπνιξαν αὐτά. v. 8: Ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν, ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἐξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα. v. 9: ὃ ἔχων ὧτα ἀκούετω.

πέτραν, καὶ φυνὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἱκμάδα. v. 7: καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συμφρεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό. v. 8: καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, καὶ φυνὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὃ ἔχων ὧτα ἀκούειν ἀκούετω.)

v. 10: Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διατί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; v. 11: ὃ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. v. 12: ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. v. 13: διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιῶσιν. v. 14: καὶ ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα· ἀκοῇ ἀκούετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. v. 15: ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδιά τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμισαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. v. 16: ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὧτα [ὑμῶν] ὅτι ἀκούουσιν. v. 17: ἀμὴν [γὰρ] λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν. v. 18: ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπειραντος. v. 19: παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἀρπάξει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς. v. 20: ὃ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρεῖς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνων αὐτόν· v. 21: οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενομένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται. v. 22: ὃ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρεῖς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων, καὶ ἡ μέριμνα τοῦ αἵματος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου συνπνίγει τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται. v. 23: ὃ δὲ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρεῖς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ συνιείς, ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἐξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα.

V. 1: Rept. (CDL4) add. δε, vgl. zu 3, 1. — Das απο wird, wie 7, 4, nach ἐξελθῶν in ex (NL, Ti.) conformirt sein (Vgl. auch 24, 1. 27), ursprünglich wohl auch in B, wo es vielleicht in Folge missverstandener Correctur jetzt ganz weggefallen. — v. 2: Das το vor πλοῦτου (D. f Rept.) ist wohl aus Mrc. — v. 4: Die Auflösung der Partizipialconstr. (B) in

ἡλθεν — και, wozu überhaupt die Emdten neigen, war durch Mrc. nahe gelegt, in DLZ steht noch der ursprünglich aus ἐλθοντα entstandene Plr. ἡλθον, der erst später nach κατε-
 γαγεν in den Sing. conformirt wurde. — **v. 5:** Bemerkenswerth ist der Art. vor γῆς, den B. auch bei Mrc. hat, und der leicht nach dem artikellosen βαθος (oder nach γῆν πολλήν) fortgefallen sein kann, ebenso das ἐκκενωσθῆ (B) in v. 6, da das ἐκκενωσθῆ aus Mrc. herrühren kann. — **v. 7:** Das ἀπεπνίξαν (BCLAZ Rept.) ist der Conform. nach Luc. drin-
 gend verdächtig, obwohl N (12, 11. 14, 36. 21, 10. 39. 28, 10. 15) D 20 Mal (Vgl. beide noch 21, 7) Simpl. statt Comp. haben und das απ vor επν. leicht abfiel. — **v. 8:** Das ακουειν (CDΛ Rept.) ist aus den Parallelen. — **v. 10:** Zu dem εππον (CDΛZ Rept.) vgl. zu 2, 5. — **v. 11:** Das αυτοις nach ειπεν (BDLA Rept.) ist wohl in Parallele zu dem αυτω v. 10 einge-
 kommen. — **v. 14:** Rept. (D) erläuternd: επ αυτοις. — **v. 15:** Das ισῶμαι (Rept. nach Λ) ist den vorübergehenden Conj. conformirt. — **v. 16:** Das zweite μων ist mit B (I.m.) zu streichen, vgl. 12, 48. — Das ακουει (LΛ Rept.) wird von den Emendatoren herrühren, die auch sonst nach dem Ntr. plur. den Sing. herstellen (Vgl. 6, 28. 32 und noch 19, 13. 25, 32. 26, 31. 27, 52). — **v. 17:** Das γαρ, das in N ebensowohl weggelassen (2, 6. 19, 12) wie zugesetzt (3, 11. 6, 16), wird von Ti. fortgelassen; allein da es kaum nach Luc. zugesetzt sein kann und die gangbare Formel unterbricht, wird es in N (cf. Verss.) fortgelassen sein. — Da 2, 9. 11. 17, 8 ohne Varr. ειδον steht, wird das ειδαν (Ti. nach NB) mechanische Conform. der Endung mit επεθυμησαν-ηκουσαν sein. — **v. 18:** Rept. hat σπειροντος (CDLΛ) nach v. 3. — **v. 22:** Rept. hat das gangbare του αιωνος τουτου (CLΛ) und schreibt mit den jüngeren Mjj. συμπτνγει. — **v. 23:** Das την γῆν την καλην (Rept. nach D) ist aus v. 8, das συνων (Rept. nach CLΛ) aus v. 13, woher es D schon v. 19 einbringt (Vgl. C in v. 15). —

(V. 1.) Auch der bei Mrc. folgende Abschnitt, welcher das Parabellehren Jesu schildert (4, 1—34), war, wie Mrc. 4, 11. 12 zeigt, sehr geeignet, die Unemp-
 fänglichkeit des Volkes zu characterisiren, weshalb auch grade jene Stelle bei unserm Evangelisten besonders reich ausgeführt erscheint (Vgl. v. 11—17). Auch hier, wie 9, 9. 14. 12, 9, betrachtet er das bei Mrc. sachlich Zusammengereihte als zeitlich zusammengehörig und erzählt darum, wie Jesus an jenem Tage, nach-
 dem derselbe hinausgegangen aus dem Hause (in welchem er, ohne es freilich irgend angedeutet zu haben, nach Mrc. 3, 19 die Szene spielend denkt), sich am See niedersetzte. So vereinfacht er den Eingang des Mrc., da bei ihm Jesus noch nicht am See gelehrt hat, wobei das auch 9, 9 aus Mrc. entnommene α-
 θῆσθαι antizipirt, das dem Marcus so eigenthümliche παρά aber in seiner Bedeu-
 tung modificirt wird. (v. 2.) Dort nun versammelten sich zu ihm viele Volks-
 massen (Bem. das unserm Evangelisten so geläufige ὄχλοι πολλοί, wogegen nach-
 her der Sing. aus Mrc. beibehalten wird und die Fortführung der Erzählung im Aor.), so daß er, in ein Fahrzeug eingestiegen, sich niedersetzte, um unbehelligt
 von der ihn umdrängenden Menge reden zu können. Da bei unserm Evangelisten die Notiz Mrc. 3, 9 fehlt, muß der darauf zurückweisende Art. vor πλοῖον natür-
 lich wegfallen, und statt des etwas schwerfälligen Ausdrucks bei Mrc. sagt unser
 Evangelist einfach im Gegensatz zu dem im Schiffe sitzenden Jesus: Und die
 ganze Menge stand über das Ufer hin (Bem. noch die Construct. des συνάγεσθαι mit
 πρὸς, wie Mrc. 6, 30. 7, 1, und das dem Mrc. so beliebte ὥστε c. Acc. c. Inf.).
 (v. 3.) Während aber Mrc. die erste Parabel als Beispiel dieser eigenthümlichen
 Lehrweise Jesu einführt (Vgl. Mrc., S. 138), erzählt Mth., wie er an jenem
 Tage viel zu ihnen in Parabeln geredet habe (Bem. das dem Mrc. so eigenthüm-
 liche πολλά und ἐν παραβολαῖς, wie Mrc. 3, 23), und fügt nun mit seinem
 λέγων (לֵאמֹר) unmittelbar die erste an.

Es ist Jahrb. 1864, S. 88 ff. gezeigt worden, daß schon in der apostolischen Quelle die Parabel vom Sämann mit einigen andern dem Sinne nach sich anschließenden zu einer Parabelrede verbunden gewesen sein muß und wieder ursprüngliche Eingang derselben sich noch im Wesentlichen Luc. 8, 4 erhalten findet. Luc. nemlich schließt seine 6, 20 beginnende Einschaltung aus dieser Quelle nicht 7, 35, sondern lenkt (wie die Umstellung der Perikope von den Verwandten Jesu zeigt) erst mit 8, 8 zu Mrc. zurück, weil er mit der ersten Parabel der apostolischen Quelle (die also dort, da 7, 36 — 8, 3 ohne Zweifel Einschaltung des Evangelisten ist, unmittelbar auf die Täuferbotschaft folgte) das von Mrc. 4, 10 ff. derselben angeschlossene Gespräch verbinden wollte. Die Quelle also liefs die Parabeln einfach gesprochen sein, als viel Volks zusammenkam und immer mehr (Bem. das lediglich an v. 1 knüpfende τὼν κατὰ πόλιν von der Hand des Evang.) hinzuströmten (Bem. das an Luc. 11, 29 erinnernde, sonst nie bei Luc. vorkommende ἐπιπορευομένων). Daraus hat Mrc. seine von unserm Evangelisten reproducirte Schilderung von dem Volkszudrang am Meeresufer gemacht; obwohl er aber die Parabeln 4, 2 nur als Illustration dieser eigenthümlichen Lehrweise Jesu einführt, so erhellt doch aus 4, 35, daß auch ihm ein besonderer Tag vorschwebt, an dem Jesus diese Parabeln gesprochen d. h. daß auch er eine bestimmte Parabelrede der Quelle kennt, in der sie (alle oder theilweise) vorkamen. Vor Allem aber zeigt Luc., abgesehen von kleineren Zusätzen (v. 5: τὸν σπόρον αὐτοῦ, καὶ κατεπαρήθη, v. 8: ταῦτα λέγων ἐφώνει) und der Verwandlung des ἄλλο in das ihm so beliebte ἕτερον (Bem. auch die lucanischen Compp. κατέπεσεν v. 6, vgl. Act. 26, 14. 28, 6, und ἀπέπνιξαν v. 7, vgl. Luc. 8, 33, wogegen das τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ v. 5 nach Mtth. 6, 26. 8, 20. 13, 32 ursprünglich sein wird), offenbar den einfacheren ursprünglichen Text der ersten Parabel (Vgl. Mrc., S. 139. 40. Anm.), dessen von Mrc. herzugebrachte, zum Theil allegorisirende Ausmalungen unser Evangelist sich nicht hat entgehen lassen.

Diese erste Parabel knüpfte ausdrücklich an die Erfahrungen Jesu an, wie sie dieser Abschnitt schildert. Wie der Erfolg der Sämannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so erwies sich auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkte, und wie dort nur ein Theil des Samens wirklich Frucht trägt, so hatte auch diese nicht bei den ihm zuströmenden Volksmassen, sondern nur bei einem kleinen Bruchtheil einen wirklichen Erfolg (Vgl. Mrc., S. 141). Obwohl das Gleichniß in erzählender Form gegeben ist, so führt es doch keineswegs ein einzelnes Ereigniß vor, das unter bestimmten Verhältnissen stattgefunden, sondern es erzählt, was dem Sämann in seinem Berufe (daher ὁ σπείρων) immer begegnet, weil nach der Naturordnung, die hier als weissagender Typus für die in dem Erfolge der Thätigkeit Jesu sich darlegende göttliche Ordnung erscheint, das Schicksal des ausgesäten Samens von der Beschaffenheit des Bodens abhängig bleibt, auf den er fällt. So gleich im ersten Falle: Siehe, es ging der Sämann aus, zu säen (Bem. den dem σπείρων conformirten Inf. pres.). (v. 4.) Und während er säete, fiel Etliches, wie es zu geschehen pflegt, wenn der Sämann an der Ackergränze beginnt, längs dem Wege hin, wo es natürlich, ohne in den Boden einzudringen, offen liegen blieb. Der Evangelist setzt den Plural (ἱ), den Mrc.

erst v. 8 absichtsvoll eintreten lässt (Vgl. Mrc., S. 140), der Conformität wegen von vornherein. Ohne allegorisirende Tendenz entsprach dieser Fall, in welchem natürlich die Vögel, kommend, die offen daliegenden Saatkörner wegfrassen (Bem. das malende ἐλθόντα aus Mrc.), dem nächstliegenden Falle, wo bei völligem Stumpfsinn die Thätigkeit Jesu gänzlich erfolglos bleibt. (v. 5. 6.) Und wie in jedem Acker sich leicht hier oder da Felsgestein, mit dünner Erdschicht bedeckt, findet, auf dem der Same aus Mangel an Feuchtigkeit, obwohl er aufwächst, rasch verdorrt (Luc. 8, 6), so macht Jesus bei dem Leichtsinn wohl einen vorübergehenden Eindruck, der aber durch neue Eindrücke ebenso rasch wieder verwischt wird. Hier erzählte nun unser Evangelist ganz nach der bereits seine allegorisirende Deutung ins Auge fassenden Ausmalung des Marcus: Anderes aber (δέ statt καί, wie v. 6. 7. 8) fiel auf die felsigen Theile des Ackerlandes, wo es nicht viel Erde hatte und sofort herausproftete, eben weil es nicht eine tiefe Schicht der Erde zu durchdringen hatte. Als aber die Sonne aufging, ward es versengt, und weil es nicht Wurzel hatte, d. h. weil es in der dünnen Erdschicht zu keiner stärkeren Wurzelbildung gelangen und so keine neue Frische und Kraft aus der Wurzel ziehen konnte, verdorrte es völlig. (v. 7.) Anderes aber fiel auf die Dornen (Bem. das ἐν μέσῳ der Quelle bei Luc. 8, 7, vgl. 10, 3), die natürlich noch als Same in der Erde ruhend gedacht sind. Das bereits vom Unkrautsamen occupirte Ackerstück, obwohl ebenfalls dergleichen überall leicht vorkommt, entsprach vortrefflich den vom Weltsinn erfüllten Herzen, in welchen der von Jesu bewirkte Eindruck mit den darin herrschenden Bestrebungen ringt, bis er von ihnen ausgelöscht wird. Das schöne symmetrische σιτηρεῖσαι der Quelle umschreibt der Evangelist nach Marcus: Und aufgingen die Dornen und erstickten es. (v. 8.) Während dann aber die Quelle einfach des guten Landes gedachte, auf dem der aufgewachsene Same hundertfältige Frucht trug (Bem. das ποιεῖν καρπὸν der Quelle, vgl. Mtth. 3, 8. 10. 7, 17. 19, bei Luc. 8, 8), reflectirt unser Evangelist, obwohl dies mit dem Grundgedanken des Gleichnisses nichts mehr zu thun hat, nach Mrc. noch darauf, wie auch auf dem besten Lande der Same nicht gleiche Frucht trägt, nur dafs er in Erinnerung an die Quelle mit ἐκατόν beginnt und so eine Anticlimax bildet: Anderes aber fiel auf (ἐπί nach v. 5. 7) das gute Land (Bem. das dem Mrc. so beliebte καλός) und gab her (Bem. den Ausdruck des Mrc., der in 3, 6 seine Parallele hat, selbst mit seinem Imp.) Frucht, eines hundert (Körner), andres sechzig, andres dreifsig. (v. 9.) In der Quelle schlofs das Gleichniß wahrscheinlich, wie hier, ohne Absatz (Vgl. Mrc., S. 142): Wer Ohren hat, höre (Vgl. 11, 15).

(V. 10.) Auch das von Mrc. nur aus sachlichen Gründen gleich nach der ersten Parabel mitgetheilte, ausdrücklich aber erst nach der Trennung vom Volke gesetzte (Vgl. Mrc., S. 143) Gespräch reiht unser Evangelist unmittelbar zeitlich an (Vgl. zu v. 1). Er denkt also, so wenig dies zu der Situation im Schiffe (v. 2) passen will, die Jünger herzutretend (Bem. das dem Evangelisten so beliebte προσελθόντες) und so den an das Volk gerichteten Parabelvortrag mit einer Frage unterbrechend, die zu der folgenden Zwischenszene Anlaß giebt. Während aber bei

Mrc. ihre Frage auf die Bedeutung der von Jesu gesprochenen Parabeln ging und Jesus nur, ehe er die erste erklärt, ein Wort vorausschickt, welches motivirt, warum er ihnen die Erklärung der Gleichnißrede giebt, deren Sinn dem Volke verschlossen bleiben muß, läßt unser Evangelist die Frage von vornherein darauf gerichtet sein, weshalb (*διὰ τῆς*, wie 9, 11. 14) Jesus zu ihnen d. h. zu den Volksmassen (v. 3) in Parabeln rede.¹⁾ (v. 11.) Nun erst erscheint das folgende Wort Jesu ausdrücklich als Antwort (*ἀποκριθεὶς*) auf ihre Frage (Bem. *ὅτι* statt *καί* und Aor. statt Imp.), und doch erklärt sich nur aus dem Gange der Rede bei Mrc., weshalb dieselbe nicht eigentlich sagt, warum er zum Volk in Parabeln redet, sondern warum er demselben nicht zugleich die Deutung derselben giebt, wie er es vor den Jüngern thut. Weil Euch gegeben ist, zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreichs, jenen aber nicht gegeben. So erläutert der Evang. ganz richtig das einfache *ἔδωκεν* des Mrc., indem er den Gegensatz bei Mrc., daß dem Volke Alles in Parabeln zu Theil wird, fallen läßt, weil dieser in seiner Fassung der Frage (v. 10) schon vorausgesetzt war. Zugleich setzt er den Plural, weil die Parabeln ja eine Fülle verborgener Wahrheiten, die sich auf das Gottesreich beziehen, enthüllen, wie gleich die erste das Geheimniß offenbarte, daß die Gründung des Gottesreichs nicht, wie das Volk erwartete, durch eine äussere, mit unfehlbarem Erfolge begleitete Machtübung erfolgt, sondern auf dem Wege einer geistigen Wirksamkeit, die in den Menschenherzen auf mannigfache Hindernisse stößt und darum bei vielen erfolglos bleibt. Unmöglich kann aber gemeint sein, daß die Jünger diese Geheimnisse schon ohne die Gleichnisse irgendwie verstehen (Vgl. Myr. Bl. und noch Keim, S. 440 Anm. 1), da sie ja auch nach Mth. erst durch die Deutung das Verständniß der in der Gleichnißhülle verborgenen Wahrheit empfangen. Die scheinbare Härte, die darin liegt, daß dem Volke versagt wird, was den Jüngern verliehen, entsteht erst bei unserm Evang. dadurch, daß nach seiner Aenderung von Mrc. 4, 10 kein Grund dieser Bevorzugung mehr ersichtlich wird, während dort in ihrem Fragen nach der Deutung des Gleichnisses sich das Verlangen nach der darin verborgenen Wahrheit und damit die für ihre Mittheilung erforderliche Empfänglichkeit zeigt. Um dieser Empfänglichkeit willen ist ihnen (im göttlichen Rathschluß) verliehen, durch die Deutung Jesu zum Verständniß der in den Gleichnissen liegenden Geheimnisse zu gelangen, während dies dem doch unempfänglichen Volke nicht zu Theil wird. Daß auch Mth. diesen Sinn der

1) Durch diese Aenderung umgeht der Evangelist zugleich die scheinbare Schwierigkeit, daß Jesus bei Mrc. zunächst gar nicht auf die Frage antwortet und daß die Frage von Parabeln in der Mehrzahl handelt, obwohl von Jesu erst eine gesprochen ist. Die scheinbar zum Folgenden besser passende Fassung der Frage ist also nicht ein Zeichen der Ursprünglichkeit (Keim, S. 439, Anm. 4), sondern des reflectirenden Bearbeiters. Vor Allem aber ist klar, daß das *αὐτοῖς* wohl von dem Evangelisten geschrieben werden konnte, der den Ausspruch Jesu Mrc. 4, 11 kannte, unmöglich aber von den Jüngern gesprochen sein kann, da Jesus ja zu ihnen so gut, wie zum Volke, in Parabeln geredet hatte und erst nachher sagt, daß das Volk die Wahrheit nur in Parabeln hören soll, während sie zugleich die Auslegung erhalten. Das *οἱ πρὸς αὐτὸν ἦν τοῖς δώδεκα* bei Mrc. v. 10 mußte in *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* verwandelt werden, da ja in der durch unsern Evangelisten geänderten Situation auch die Volksmassen noch Jesum umgeben.

Worte bei Mrc. richtig verstanden, zeigt die von ihm eingeschaltete Begründung. (v. 12.) In dem Erfahrungssatz nemlich, daß der Reiche leicht mehr erwirbt, während der Arme das Wenige, was er hat, bald schwinden sieht, erblickt er das Gegenbild der göttlichen Ordnung, wonach Gott seine höchste Gabe nur da giebt, wo der Mensch bereits etwas besitzt, nemlich die dafür nothwendige Empfänglichkeit. Denn wer da hat, dem wird gegeben und (was er besitzt) überreichlich gemehrt werden (Zur Constr. vgl. 12, 36). Der Besitz, den man haben muß, um mehr zu bekommen, ist aber nicht das Verständniß der Geheimnisse des Gottesreichs (Myr. Bl.); denn dann bedürften ja die Jünger nicht der Deutung der Parabeln, die sie eben vor den Andern hinzuempfangen. Ebenso wenig aber ist das *οὐκ ἔχειν* im Gegensatz ein geringes Verständniß der göttlichen Wahrheit, wie es das Volk besitzt (Myr.), da der Ausdruck eben nicht comparativ ist, sondern schlechtweg verneinend und da man nicht sieht, wie das Volk dadurch seine geringe Einsicht verlieren soll, daß ihm nicht mehr mitgetheilt wird. Denn nicht warum er dem Volk „durch parabolische Versinnlichung zu Hilfe kommt“ (Myr.), wird ja begründet, sondern warum dem Volke nicht mittelst der Deutung der Parabeln das Verständniß der Geheimnisse des Gottesreichs verliehen wird. Demnach kann der Nichthabende nur der sein, der nicht hat, was die im ersten Hemistich Gemeinten haben, nemlich die Empfänglichkeit, und das scheinbare Oxymoron, wonach dem Nichthabenden noch genommen wird, was er hat, erklärt sich daraus, daß das unempfangliche Volk die Parabeln an sich so gut empfangen hat, wie die Jünger, aber daß es dieselben, weil es ihren höheren Sinn nicht ahnt und nicht gedeutet erhält, als schöne aber werthlose Geschichten leicht vergißt und so auch das verliert, was es hat, weil es nicht hat, woraufhin ihm allein mehr gegeben werden könnte, nämlich die Empfänglichkeit für die Deutung derselben.¹⁾

(v. 13.) Nun erst wendet sich Jesus zur directen Beantwortung der v. 10 gestellten Frage. Weil nach der v. 12 dargelegten göttlichen Ordnung die, welche das Eine nicht haben, was Gott verlangt, auch verlieren sollen, was sie haben, darum redet Jesus zu ihnen in Parabeln d. h. er bietet ihnen die Wahrheit in einer Form, an der sie nur eine werthlose Schale besitzen und in der sie dieselbe darum bald genug verlieren werden, und zwar weil sie unempfanglich sind, wie Jesus hier mit denselben Jesajasworten, auf welche Mrc. 4, 12 anspielt, sagt. Nur die Form der Darstellung ist aber das Neue, in der Sache wird nur das Motiv, auf welches das *διὰ τοῦτο* zurückwies, noch einmal aufgenommen; denn die folgende Schilderung explicirt ja nur das richtig verstandene *οὐκ ἔχειν*: weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, noch auch verstehen d. h. weil

1) Diesen Parabelspruch der apostolischen Quelle (Mth. 25, 29 = Luc. 19, 26) hatte Mrc. im Verfolg dieses Gesprächs etwas anders verwerthet (4, 25), und indem ihn unser Evangelist hier bereits antizipirt, entsteht die Doublette von 13, 12 = 25, 29. Höchst instructiv ist es zu sehen, wie er sich im Ausdruck daher ganz an die Fassung des Marcus anschließt (Bem. nur *ὅστις* statt *ὅς* und *δέ* statt *καί*) und hier, wie 25, 29, das *καὶ περισσευθήσεται* (Bem., wie die Quelle das *περισσεύειν* intrans. gebraucht: 5, 20. 14, 20) hinzufügt, das offenbar nur ein Nachklang von Mrc. 4, 24 ist (Vgl. Mrc., S. 156),

sie trotz des äusseren Vermögens zu wahrhaft innerlichem Aufnehmen der Wahrheit unfähig sind.¹⁾ (v. 14.) Die Anspielung an die Jesajastelle bei Mrc. veranlasst aber den Evangelisten, dieselbe nun vollständig aufzunehmen und zugleich in seiner Weise an dieser Unempfänglichkeit des Volks die Erfüllung eines Prophetenworts nachzuweisen. Wohl ist es eine Strafe für ihre Unempfänglichkeit, daß sie die Wahrheit nur noch in einer Form empfangen, die gar nicht einmal den doch vergeblich bleibenden Versuch macht, sie ihnen aufzuschließen, aber das schließt nach biblischer Anschauung keineswegs aus, daß diese Unempfänglichkeit selbst bereits durch ein Gottesgericht der Verstockung herbeigeführt ist, wie es Jesajas dem Volke, natürlich um seiner Verschuldung willen, droht. Und so erfüllt sich wieder (Bem. das Comp.) an ihnen (Bem. den dat. inc.) die (schon damals am Volke erfüllte) Weissagung des Jesaja, die da sagt: Mit Gehör werdet ihr hören und gewiß nicht verstehen und sehend werdet ihr sehen und gewiß nicht erblicken. (v. 15.) Denn fett geworden ist das Herz dieses Volkes d. h. unempfänglich gemacht für jede geistige Einwirkung, und mit den Ohren hören sie schwer und ihre Augen haben sie verschlossen. Das Alles aber ist nicht von ihnen selbst geschehen (Myr. Bl.), sondern, wie das beherrschende *ἐπαχύνθη* zeigt, als eine Gotteswirkung gedacht, da ja der Schluß nicht ihre, sondern die göttliche Absicht dabei enthüllt: damit sie nicht etwa erblicken mit den Augen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen verstehen und umkehren, und ich sie heile (Jes. 6, 9. 10). Da in diesem Schlußwort die Pointe des Ganzen heraustritt, löst sich dasselbe auch in der Structur von dem *μήποτε* los und es tritt der Ind. fut. als der Modus der gewissen Folge ein. Jehova will das abtrünnige Volk nicht mehr heilen, darum soll es nicht umkehren, sondern unempfänglich gemacht werden für jede bessernde Einwirkung. Das ist das Verstockungsgericht, welches seine Unempfänglichkeit dem Volke zugezogen hat.²⁾

1) Das *διὰ τοῦτο* darf also weder mit Zerreißung des Zusammenhangs präparativ auf das folgende *ὅτι*, noch über v. 12 hinweg auf v. 11 bezogen werden (deW. Bl.); es kann aber auch nicht besagen, er wähle diese Form, damit das nicht geschehe (Vgl. Myr.). was v. 12 durch den Gleichnißspruch als göttliche Ordnung erwiesen war. Grade damit es geschehe und weil sie die Wahrheit nicht zu wahren Besitz empfangen sollen, redet Jesus in Parabeln. Soweit stimmt unser Evangelist ganz mit der Darstellung der Sache bei Mrc. überein; nur indem er jetzt mit den Jesajaworten die Unempfänglichkeit des Volks charakterisirt, erscheint direct als Grund seiner Lehrweise, was dort ihre beabsichtigte Wirkung ist. Jesus vollzieht nicht erst, wie bei Mrc., das von Jesaja geweissagte Verstockungsgericht, sondern er redet in Parabeln, weil das Volk bereits verstockt und also zum Empfang der Wahrheit unfähig gemacht ist. Bem., wie Mtth. hier noch die Ordnung der Parallelglieder aus Mrc. beibehält, während das folgende Citat die umgekehrte hat, dagegen durch Vereinfachung des ersten Gliedes die aus Jesaja nachher doch aufgenommene Unterscheidung von *βλέπειν* und *ὁρᾶν* vermeidet. Vgl. Mrc., S. 145.

2) Da das *ἀναπληροῦται* v. 14 sich absichtlich eng den vorigen Präsentt. anschließt, ist kein Grund, den Satz selbstständig zu fassen (Myr.). Da das Citat lediglich eine Ausführung von Mrc. 4, 12 ist, so erklärt sich, weshalb dasselbe, obwohl es von der Hand des Evangelisten herrührt (was Bl. darum vergeblich bestreitet), ganz nach den LXX gegeben ist, denen die Anspielung bei Mrc. entnommen war (Bem. das *μη ὁδῶσιν* statt *אל-תדעו* und *ἐπιστρέψωσιν* statt *רשב*) und deren Fassung auch allein dem Zweck der Anführung entsprach. Es ist nur das *αὐτῶν* von *ὧσιν* zu *ὁφθαλμούς* gestellt.

(v. 16. 17.) Dem so verstockten Volke treten nun mit großem Nachdruck die Jünger gegenüber; daher das trajierte *ὕμῶν*, als wollte Jesus sagen: Ihr aber, selig sind eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören d. h. also, weil ihr im Gegensatz zu der zum wahren Verstehen unfähigen Volksmasse (v. 13) Organe geistiger Wahrnehmung (wofür Augen und Ohren Symbole sind, vgl. Mrc., S. 144) habt, die ihre Schuldigkeit thun. Selig zu preisen aber sind sie darüber, weil es in der Gegenwart etwas wahrzunehmen giebt, dessen Wahrnehmung ein hoher Vorzug ist. Denn wahrlich, ich sage Euch, daß viele Propheten und Gerechte (Vgl. 10, 41) danach verlangt haben, zu erblicken, was ihr sehet, und haben (es) nicht erblickt, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört. (v. 18.) Ihr nun, die ihr durch eure Empfänglichkeit befähigt seid, Alles wahrzunehmen, was die von den Größten des Alten Bundes (an Beruf und Frömmigkeit) vergebens ersehnte messianische Zeit bringt, höret das Gleichniß von dem, welcher säete (v. 3—9), d. h. was dasselbe eigentlich bedeutet, und damit das in ihm verborgene Geheimniß des Gottesreichs (v. 11), mit dessen Enthüllung ihnen ein neues Licht aufgehen soll über die Erscheinung der Heilszeit in Jesu, nach der sich die ganze Zeit des A. T's. vergeblich gesehnt hat.

Daß die hier eingeflochtenen Sprüche Luc. 10, 23. 24 ihre ursprüngliche Stelle haben, sahen wir bereits zu Mth. 11, 27. Dort werden die (bereits an Jesum glaubenden) Jünger selig gepriesen, weil sie in ihm den sehen, in welchem die höchste Offenbarung des Vaters gegeben ist (v. 22), hier wird die Seligpreisung auf ihre Empfänglichkeit bezogen, nicht auf das, was sie sehen, sondern darauf, daß sie sehen, und darum auch die Ohren, die dabei vor Allem in Betracht kommen, hinzugefügt (Bem. noch das aus dem *ὕμεις* Luc. 10, 24 anticipirte *ὑμῶν*, dessen nachdrückliche Voranstellung der Zusammenhang erforderte). Daß aber die Fassung bei Luc. die ursprüngliche, zeigt der Begründungssatz, in welchem es sich bei beiden nicht um das rechte Sehen, sondern um das Object des Sehens handelt, und hier tritt nun auch das Hören hinzu, weil, wer in Jesu die Offenbarung Gottes sieht, von ihm auch die frohe Botschaft hört, daß das Gottesreich d. h. die Heilsvollendung gekommen ist (Bem., wie Luc. nur statt der *δύκαιοι*, die er auch Mth. 10, 41 entfernte, die Könige als die Größten des A. Bundes neben den Propheten nennt, und das *ἐπεθύμασαν* in das einfachere *ἠθέλησαν* verwandelt). Daher begründet auch bei unserm Evangelisten v. 17 das Vorangehende nur mittelst eines Zwischengedankens und wird v. 18 auf das Hören der Parabeldeutung angewandt, die doch jedenfalls nur ein sehr vereinzelt Moment ist in dem, was die Jünger mit der vollendeten Offenbarung Gottes in Jesu zu hören und zu sehen gewürdigt sind. So nemlich musste er Mrc. 4, 13 umbilden, wo die Jünger an ihr Nichtverstehen erinnert werden, nachdem er eben dieselben als die sehenden selig gepriesen, obwohl auch bei ihm sie natürlich die Deutung nur empfangen, weil sie einer solchen noch bedürfen (Bem. das dem *ἐρωτᾶν τὰς παραβ.* Mrc. 4, 10 nachgebildete *ἀκούειν τὴν παραβ.*). Wie die im Folgenden aufgenommene allegorisirende Deutung der Parabel bei Mrc. 4, 14—20 sich zum Originalsinn derselben verhält, vgl. Mrc., S. 146—52).

(V. 19.) Wie sonst der Nom. abs. voransteht, um den Hauptbegriff, um den es sich handelt, thematisch hervorzuheben, und erst nachher durch ein Pronomen

aufgenommen und in die Construction eingegliedert wird, so steht hier der Gen. voran, weil der Verf. bereits die Stellung, welche der Hauptbegriff nachher im Zusammenhange der Aussage gewinnt, im Auge hat d. h. weil ihm dieselbe bereits formulirt vorschwebt aus dem von ihm bearbeiteten Marcustext. Bei einem jeden, wenn er das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, findet eben statt, was Jesus bei Mrc. von denen sagt, die dem längs des Weges gefallenen Samen gleichen. Den *λόγος* schlechthin bei Mrc. 4, 14 bestimmt Mth. nach 4, 11 als das Wort vom Reich, obwohl es sich natürlich keineswegs blofs um die Parabelreden Jesu handelt, sondern um die Verkündigung Jesu überhaupt, die freilich nach Mth. 4, 23. 9, 35 überall eine frohe Botschaft vom Gottesreich war. Ebendarum aber, weil ihm doch zunächst die in den Gleichnissen auch den Volksmassen gebotene Verkündigung Jesu vorschwebt, characterisirt er die hier gemeinte völlige Unempfänglichkeit für dieselbe durch das v. 13. 15 von ihnen ausgesagte *μὴ συνιέναι*, obwohl auch die Jünger, die ja noch der Deutung bedürfen, dieselbe an und für sich nicht verstehen (Vgl. Mrc. 4, 13) und es vielmehr die Gleichgültigkeit der Massen gegen die höhere Wahrheit war, welche sie gar nicht nach der Deutung verlangen liefs und dadurch Jesu ihre völlige Unempfänglichkeit für dieselbe kund that (Vgl. Mrc., S. 149. Anm. 2). In der Sache aber ist es ganz richtig, daß das gehörte Wort, eben wenn es unverstanden und daher werthlos bleibt, am leichtesten wieder verloren geht, und dies führt der Evangelist mit Mrc. auf die Einwirkung des Satan zurück, der natürlich die Wirkung der Predigt Jesu zu zerstören trachtet. Es kommt der Böse (Bem. den unserm Evangelisten eignen Ausdruck für den Satan, vgl. zu 5, 37) und raubt (Bem. den stärkeren Ausdruck für das *αἶρει* des Mrc.) das in sein Herz Gesäte. Der neutrische Ausdruck deutet an, daß es sich nicht um das Wort nach seinem Gedankeninhalt handelt, sondern nur um dasjenige, was davon durch ein äußerliches Hören ins Herz gekommen ist, ohne irgend wie seinem wahren Wesen nach angeeignet zu sein. Erst Mth. endlich hat die allegorisirende Deutung vollständig dahin durchgeführt, daß er direct den auf verschiedenen Boden gefallen Samen mit den verschiedenartigen Menschenherzen vergleicht, da diese ja hier nicht an sich, sondern nach dem verschiedenen Erfolge, welchen das Hören des Wortes bei ihnen hat und welcher dem verschiednen Geschick des ausgesäten Samens entspricht, in Betracht kommen. Eben darum hat er die Deutung des Samens auf das Wort, mit der Mrc. v. 14 beginnt und die ihm die Durchführung der allegorisirenden Deutung erschwerte (Vgl. Mrc., S. 148), weggelassen und sagt: Dieser d. h. ein jeder, bei dem das Wort das im Vorigen geschilderte Schicksal hat, ist der längs dem Wege gesäte Same; denn ohne Zweifel schwebt dem Evangelisten *ὁ σπόρος* nach Mrc. v. 14 vor, was sich auch allein zu *ὁ σπαρεῖς* ergänzen läßt. Es kann weder den am Wege besäten Acker (Keim) bezeichnen, weil bei dieser Fassung der Allegorie der Mensch natürlich der Weg selbst wäre, auf den der Same gefallen war, noch den Menschen, bei dem an den Weg gesät war (Myr. Bl.), da das *ὁ σπαρεῖς* auf einen zu deutenden Zug

des Gleichnisses hinweist und dort nur von dem Samen, der gesät wird, die Rede war. Freilich hat der Evangelist bei dieser scheinbaren Vereinfachung der Deutung bei Mrc. übersehen, daß dieser mit Absicht von dem an den Weg gefallenen Samen kein Gesätwerden aussagte. (v. 20. 21.) Enger schloß sich das Folgende an Mrc. an. Der aber (δέ statt καί, wie v. 21. 22. 23) auf die felsigen Ackertheile gesäte (Same), das ist der, welcher das Wort hört und sogleich mit Freuden es aufnimmt, aber nicht Wurzel hat in seinem Innern, sondern von kurzer Dauer ist. Der Versuch, die etwas schwerfällige, in der Form wechselnde Vergleichung bei Mrc. zu vereinfachen und zu conformiren (Vgl. auch v. 22. 23), scheitert sofort daran, daß die Partizipialconstruction v. 21 durch das Einlenken in den Marcustext abgebrochen wird, wie ebenso v. 22. Aber die Schilderung des mit dem Samen verglichenen Menschen dauert fort; denn daß das Wort bei ihm keine Wurzel geschlagen hat (Bem. die Einnischung des Bildes, wie bei dem τὸ ἐσπαρμένον v. 19, in die Deutung), liegt an der Oberflächlichkeit des Menschen, welche zwar ein Aufnehmen ermöglicht, aber kein tieferes Aneignen zuläßt, und welche darum zur Folge hat, daß jeder Eindruck bei ihm ein rasch vorübergehender, und der Mensch in jedem Verhalten, zu dem er dadurch bestimmt wird, von kurzer Dauer ist. Verglichen aber wird ein solcher Mensch in seinem Verhältniß zum gehörten Wort mit dem auf das Felsige gesäten Samen hinsichtlich des Schicksals, das dort das Wort, hier die aufsprießende Saat hat. Wie diese in der Sonnenhitze rasch verdorrt, so heißt es hier: Entsteht aber Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen, so nimmt er sofort Anstoß und will also von dem einst so freudig aufgenommenen Worte nichts mehr wissen. (v. 22.) Der in die Dornen gesäte (Same) aber ist der, welcher das Wort hört und bei dem es von der Sorge und Weltlust erstickt wird. Von willigem Aufnehmen (deW. Bl.) ist nicht die Rede, weil auch hier das tert. comp. in dem Schicksal des gehörten Wortes liegt, weshalb auch hier das συμπνίγει und ἄκαρπος aus dem Gleichniß nachklingt, das die schließliche Erfolglosigkeit markirt. Die Beschreibung dieses Schicksals tritt auch hier nach Mrc. in einem selbstständigen Satz auf, indem nur der incorrecte Zusatz des Mrc. zu den beiden Hauptformen des Weltsinns (Vgl. Mrc., S. 151) entfernt und überall conform der Sing. gesetzt ist. Die Sorge der Weltzeit ist die der Zeit bis zur Parusie charakteristische Sorge um irdische Dinge, nicht eine Sorge für die Weltzeit (Myr.), der Betrug des Reichthums ist der Genuß dieser Güter, bei welchem uns der Reichthum eine Befriedigung verheißt, die er doch nicht gewährt. Beide ersticken das Wort, wie die Dornen die aufsprießende Saat, weil sie das Herz ganz erfüllen und so für eine Einwirkung des Wortes auf dasselbe kein Raum mehr bleibt. Und so wird das Wort (nicht der Mensch: Myr.) unfruchtbar, da es nur einen Erfolg erzielen könnte, wenn es Spielraum zum Wirken hätte. (v. 23.) Der auf das gute Land gesäte (Same) aber, das ist der, welcher es hört und versteht (Bem. die Aenderung des παραδέχονται bei Mrc. nach v. 19), der nun (in Folge dieses συνίεναι) Frucht trägt. So wird das καρποφορεῖν des Mrc. (Vgl. Mrc. 4, 28),

um die Vermischung von Bild und Deutung zu heben, ganz metaphorisch genommen und nun in einem selbstständigen Satz zum Gleichniß zurückgekehrt: Und so bringt das eine (Korn) hundert, das andre sechszig, das andre dreißig (Vgl. v. 8). Näheres bei Mrc., S. 152.

b) Die zweite Parabel und ihre Deutung (13, 24—43).

(Vgl. Mrc. 4, 26—34.)

V. 24: "Ἀλλήν παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ. v. 25: ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν. v. 26: ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν, τότε ἐφάνη καὶ τὰ ζιζάνια. v. 27: προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ· κύριε, οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἐσπειρας ἐν τῷ σῷ ἀγρῷ; πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια; v. 28: ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· ἐχθρὸς ἀνθρώπου τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ δοῦλοι λέγουσιν αὐτῷ· θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά; v. 29: ὁ δὲ φησὶν· οὐ, μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσῃτε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον. v. 30: ἄφετε συνανξάνεσθαι ἀμφοτέρω μεχρι τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐραῖ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δῆσατε αὐτὰ εἰς δεσμάς πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.

v. 31: "Ἀλλήν παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἐσπείρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ· v. 32: ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αἰξηθῇ, μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηροῖν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

v. 33: Ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

v. 34: Ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς, v. 35: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ [Ἡσαίου] τοῦ προφήτου λέγοντος· ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου].

v. 36: Τότε ἀφίεις τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν. καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ. v. 37: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, v. 38: ὁ δὲ ἀγρός ἐστὶν ὁ κόσμος· τὸ δὲ καλὸν

(Luc. 13, 18: ἔλεγεν οὖν· τίني ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, καὶ τίني ὁμοιώσω αὐτήν; v. 19: ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἐαυτοῦ, καὶ ῥῖξεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήρῳσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. v. 20: καὶ πάλιν εἶπεν· τίني ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ; v. 21: ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐκρυψε εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.)

σπέρμα, οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνια εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, v. 39: ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτὰ ἐστὶν ὁ διάβολος· ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοι εἰσιν. v. 40: ὥσπερ οὖν συλλέγεται τὰ ζιζάνια καὶ πρὸς κατακαίεται, οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος. v. 41: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἄγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιούντες τὴν ἀνομίαν, v. 42: καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλωνισμὸς καὶ ὁ βρηνισμὸς τῶν ὁδόντων. v. 43: τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. ὁ ἔχων ὥτα ἀκουέτω.

V. 24: Zu *σπείροντι* (CDL Rept.) vgl. v. 18. — **v. 25:** Zu dem Simpl. *εσπειρε* (CDL Rept.) vgl. 2, 21. — **v. 27:** Der Art. vor *ζιζάνια* (Rept. nach NL) ist aus v. 26. — **v. 28:** Das *δουλοι* wird in B cop. ausgelassen sein, um das *οι δε* dem *ο δε* zu conformiren, dann kann aber auch leicht das *αὐτω λεγ.* (BC) ursprünglich und das *λεγ. αὐτω* (ND Ti.) in der Stellung, wie das *ειπον αὐτω* (L Rept.) im Tempus, dem *εφη αυτοις* conformirt sein. Vgl. **v. 29:** *ο δε εφη* (L Rept.). — **v. 30:** Das ungewöhnlichere *μεχρι* (C Rept., vgl. NL: *αχοι*) muß wohl dem *ως* (BD) vorgezogen werden, obwohl sich ein Grund der Aenderung nicht absehn läßt (Vgl. 11, 23, wo keiner ändert, 28, 15, wo ND nach 27, 8 conformiren). — Rept. hat *εν τω καιρω* (NCL) wegen des artic. Genit. — Das aus Versehen weggefallene *εις* vor *δεσ-* (L Rept. Myr.) zog den Wegfall des nun nicht mehr verstandenen *αυτα* (D) nach sich. Das indirect durch D (*συλλεγεται*) bestätigte *συναγει* (B) kann wohl echt und die Rept. nach *συλλεξατε* conformirt sein. Vgl. zu 21, 2. — **v. 32:** Die seltenere Contract. *κατασσηρνον* (BD), die Mrc. 4, 32 in B wiederkehrt, muß wohl ursprünglich sein. — **v. 35:** Das *ησκειον*, das Ti. nach N aufnimmt, stammt wohl, wie 21, 4, aus 3, 4, 14, 8, 17, 12, 17. Dagegen ist das kaum entbehrliche *κοσμου*, das Ti. nach B fortläßt, wohl nur zufällig vor *τοτε* ausgefallen. — **v. 36:** Rept. add. *ο Ιησους* (CL A), wie 4, 23. — Das *φρασον* (CDL Rept. Ti.) stammt wohl aus 15, 15, wo es ohne Var. steht. — **v. 37:** Zu dem *αυτοις* der Rept. (CL A) vgl. 3, 16. — **v. 39. 40:** Rept. hat v. 39 *τον αιωνα* nach v. 40 (CL A) und dort mit denselben Codd. das gangbare *τοτων* hinzugefügt. — Zu dem Simpl. *καιεται* v. 40 (CLD) vgl. v. 25. — **v. 43:** Rept. add. *ακουειν* (CDL A), wie 11, 15.

(V. 24.) Wenn es nun heißt, daß Jesus ihnen ein anderes Gleichniß vorlegte (Vgl. Exod. 19, 7 LXX), so ergibt sich aus v. 3. 10, daß nicht die Jünger, mit denen er in der Zwischenszene (v. 10—23) geredet, sondern die Volksmassen gemeint sind, daß Jesus also die durch das Gespräch mit den Jüngern unterbrochene Parabelrede fortsetzt. Das Gleichniß aber lautet also (*λέγων*): Gleichgeworden ist das Himmelreich einem Menschen, der 'guten (*καλόν*, wie 3, 10. 7, 17. 18. 12, 33) Samen auf seinem Acker säete (13, 3. 4). Offenbar ist das Gottesreich hier als bereits begründet gedacht, und nicht erst der Messias in seiner Thätigkeit für das demnächst zu begründende begriffen (Myr.). Man darf daher den Aor. auch nicht auf den göttlichen Rathschluß beziehen (Bl.) oder das einfache „es ist ähnlich“ (deW.) substituiren; denn das Gleichniß beginnt mit Vorgängen, deren Analoga (für den Evangelisten wenigstens) in dem von Jesu begründeten Gottesreich erfahrungsmäßig bereits eingetreten sind (während das erste Gleichniß sich an die Erfahrungen bei Begründung desselben anschloß), und durch die es den Erfahrungen des Sämanns gleichgeworden, von denen unsre Geschichte erzählt. Daß es dem Sämann selbst gleichgestellt wird, während eigentlich nur seine Schicksale in den Erfahrungen desselben ihr Analogon finden, ist eine Ungenauigkeit, die sich nicht daraus erklärt, daß der Sämann das Hauptstück des

Bildes ist (Myr.), was keineswegs der Fall, sondern daraus, daß die Vergleichung nur formell an das nächste Subject der Erzählung anknüpft, obwohl sie bereits das im Folgenden zu Erzählende im Auge hat.¹⁾ (v. 25.) Auch dieses Gleichniß hat nemlich erzählende Form, wie das erste, behandelt aber trotzdem ein Naturverhältniß, das immer und überall wiederkehrt; denn daß auf dem mit gutem Weizen besäten Acker über Nacht auch Afterweizen aufwächst, der, weil im Halm dem Weizen ähnlich, erst zu Tage kommt, wenn der gute Weizen Frucht ansetzt, ist ebenso eine allgemeine Erfahrung, wie die, daß ins Gottesreich, das seiner Idee nach nur Gerechte enthalten soll, im Lauf der Entwicklung unversehens auch solche hineinkommen, welche sich später als unechte Glieder ausweisen. Das *ἐν τῇ καθεύδειν* (Bem. dieselbe Const. wie 13, 4 und zu *καθεύδειν* 8, 24. 9, 24 in derselben Quelle) *τοὺς ἀνθρώπους* ist also nur Umschreibung der Nachtzeit, da die Leute des Sämann v. 27 anders bezeichnet werden. Um so mehr fällt die Art auf, wie das ganz naturgemäße Vorhandensein des Unkrauts unter dem Weizen hier erklärt wird: Es kam sein Feind (Bem. das voranstehende *αὐτοῦ*, wie 8, 3) und säete hinzu Afterweizen mitten unter (Vgl. Mrc. 7, 31) den Weizen, den der Sämann also nach v. 24 gesät hatte, und ging davon. Zwar setzt das Gleichniß auch sonst wohl einen ganz singulären Fall, aber doch nur dann, wenn die darzustellende Regel an ihm in besonders anschaulicher Weise zur Erscheinung kommt, während es hier für die Pointe des Gleichnisses völlig gleichgültig ist, auf welche Weise das Unkraut in den Weizen gekommen, vielmehr die naturgemäße Mischung von beidem im Saatfelde die Voraussetzung für die nachher auf eine Ordnung des Gottesreichs zu übertragende Behandlung desselben bildet. Daraus folgt, daß dieser Zug ursprünglich dem Gleichniß nicht angehört hat, sondern erst um der Deutung willen (v. 39) hinzugefügt ist d. h. zur Erklärung der Thatsache, wie immer wieder das Böse ins Gottesreich sich einschleichen kann. In der Quelle dürfte es nach Mrc. 4, 28 (Vgl. a. a. O. S. 93. Mrc., S. 160) eher umgekehrt geheissen haben, daß über Nacht die Erde von selbst mitten unter dem Weizen, der ausdrücklich gesät werden musste, Afterweizen aufsprossen ließ, und nur das Schlafen der Leute, das doch anerkannter Weise keine Deutung zulässt, hat den Evangelisten darauf gebracht, an einen während mangelhafter Aufsicht dem Ackerbauer gespielten

1) In der Marcusquelle folgte auf die Deutung der ersten Parabel noch eine Reihe von Sprüchen an die Jünger (4, 21—25), die aber der Evangelist sämtlich bereits gebracht hatte (5, 15. 10, 26. 13, 9. 7, 2. 13, 12) und daher wegließ, und sodann die zweite Parabel (4, 26—29), die ich schon Jahrb. 1864, S. 91—93 als Umgestaltung einer Parabel der apostolischen Quelle erwiesen habe und die dort wahrscheinlich mit dem einfachen *καὶ ἔλεγεν* Mrc. 4, 26 (Vgl. a. a. O. S. 89), wenn auch nicht unmittelbar (Vgl. zu Mth. 13, 47), sich anschloß (Vgl. Mrc. S. 158—60). Luc., der mit dem Jüngergespräch sich ganz zu Mrc. gewendet, hat diese Parabel, in deren Fassung seine beiden Quellen so wesentlich differirten, und damit den ganzen Schluß der Parabelrede weggelassen, unser Evang. aber kehrt zu ihrer ursprünglichen Gestalt zurück, nur mit der ihm eignen, auch wohl für die geschichtliche Situation Jesu nicht ganz passenden Einführung (Vgl. zu dem *ἀποστολῆσαι* des Evang. 6, 8. 7, 24. 26). Dagegen begann das Gleichniß nach Mrc. wohl schon mit der ungenauen Vergleichung *ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλ. τ. θεοῦ ἀνθρώπων κτλ.* (Vgl. 11, 16).

Streich zu denken. (v. 26.) Als aber (ὅτε, wie 7, 28. 9, 25. 11, 1. 12, 3) aufsprusste die junge Saat (d. h. die grünen Weizenhalme) und Frucht brachte (Vgl. 3, 8. 10. 7, 17. 18) d. h. Aehren ansetzte, da kam zum Vorschein (ἐφάνη, wie 9, 33 in derselben Quelle) auch der Afterweizen, weil man ihn nun erst an der Frucht vom echten Weizen unterscheiden konnte. (v. 27. 28.) Da nun Land-leuten das Aufwachsen von Unkraut im Felde unmöglich irgend verwunderlich sein kann, so ist auch das Folgende lediglich ein Zusatz des Evangelisten, der nur den v. 25 eingeführten Zug näher exponirt. Herzugetreten aber sprachen die Knechte des Hausherrn zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen gesät auf deinem Acker? Woher nun hat er Afterweizen? Er aber sprach zu ihnen: Ein böser Mensch hat dies gethan. In der Quelle dagegen kann nur sofort nach der Entdeckung der Antrags der Knechte gefolgt sein, der nun dazu dient, die eigentliche Pointe vorzubereiten: Willst du nun, sollen wir hingegangen ihn zusammenlesen (Bem. den Conj. delib. nach θέλειν, vgl. Mrc. 15, 9)? (v. 29. 30.) Wie nemlich kein besonnener Feldbauer daran denken wird, in dem vollen Aehrenfelde jäten zu lassen, so spricht auch hier der Sämann: Nein (5, 37), damit nicht etwa (5, 25), indem ihr zusammenleset (7, 16) den Afterweizen, ihr entwurzelt (Vgl. 15, 23) zugleich mit ihm (Zu dem präpositionell gebrauchten ἅμα vgl. in der Quelle 20, 1) den Weizen (3, 12). Lasset (3, 15. 7, 4. 8, 22) zusammenwachsen (Vgl. das ἀξάνειν in der Quelle 6, 28. Luc. 13, 19) beides (Vgl. 15, 14) bis (11, 23) zur Ernte (9, 37. 38), und zur Erntezeit (Vgl. das βῆθος τῆς γῆς v. 5 und zu ἐν καιρῷ 24, 45) werde ich sprechen (7, 4) zu den Schnittern: Leset zuerst den Afterweizen zusammen, und bindet ihn (Vgl. 18, 18) in Bündel, um ihn zu verbrennen (3, 12); den Weizen aber sammelt in meine Scheuer (3, 12. 6, 26). Nur in diesem eben durch die Anfrage der Knechte vorbereiteten Bescheide kann die Pointe der Parabel liegen. Wie der Feldbauer während der Zeit des Wachstums nicht jäten lässt, damit nicht guter Weizen mit ausgerissen werde, so soll die Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern des Gottesreiches, die während seiner irdischen Entwicklung doch nie mit voller Sicherheit vollzogen werden kann, erst erfolgen am Abschluß dieser Entwicklung. Darin liegt ein zweites großes Geheimniß des Gottesreichs ausgesprochen. Noch der Täufer hatte verkündet, daß die Ausscheidung der der Reichs-genossenschaft Unwürdigen das erste Geschäft des kommenden Messias sein werde (3, 10—12), und so erwartete das Volk das messianische Gericht (freilich nur über die theokratischen Feinde) vor der Reichserrichtung. Erfolgt diese aber, wie im ersten Gleichniß gezeigt, nicht durch eine äußere Machthat Gottes mit unfehlbarem Erfolge, sondern durch die geistige Wirksamkeit des Messias, deren Erfolg von der Empfänglichkeit der Menschen abhängig bleibt, so ist damit eine allmähliche Entwicklung des Gottesreichs eingeleitet, bis zu deren Abschluß das messianische Gericht vertagt bleiben muß.

(V. 31.) Wenn der Evangelist nun, statt sofort die Erklärung des Gleichnisses (etwa in einer neuen Zwischenszene wie v. 10—23) und dann mit v. 44—50

sämmtliche übrige Gleichnisse zu bringen, sofort mit derselben Formel wie v. 24 ein drittes Gleichniß folgen lässt, so kann er zu dieser unnatürlichen Zerreißung des Zusammenhangs nur durch Mrc. veranlasst sein, der hier unmittelbar das letzte Stück seiner Gleichnißstrilogie folgen ließ. So erklärt sich auch, warum die ursprüngliche Form des Gleichnisses, wie sie noch Luc. 13, 18. 19 erhalten, durch absichtlichen Anschluß an die modificirte Darstellung bei Mrc. (4, 30—32), um defswillen er es überall hier einschaltet, mannigfach modificirt ist (Vgl. Mrc., S. 162. 63). Er beginnt nemlich nach Weglassung des gewiß ursprünglichen Einganges (Luc. 13, 18 = Mrc. 4, 30, vgl. 7, 31 = Mth. 11, 16. 6, 47 = Mth. 7, 24), der ja im Grunde nur die Ankündigung des parabolischen Characters der Rede vertritt und also durch die Wiederholung der Formel aus v. 24 überflüssig gemacht ist, ganz wie bei Luc. damit, daß das Himmelreich einem Senfkorn gleich sei, das ein Mensch nahm und auf seinen Acker säete (Vgl. denselben Ausdruck 13, 24). Luc. meinte zwar, der Senfbaum gehöre eher in den Garten, als aufs Feld, aber der *ἀγρός* ist überhaupt sein Landbesitz, das Gartenland so gut wie das Ackerfeld. Obwohl also auch hier die göttliche Ordnung, wonach das Gottesreich, das, von den kleinsten Anfängen ausgehend, doch das ganze Volk zu umfassen bestimmt ist, an der Naturordnung veranschaulicht wird, nach welcher der in zahlreichen Aesten sich ausbreitende Senfbaum (*Salvadora persica*) aus einem Samenkorn erwächst, das seiner Kleinheit wegen sprichwörtlich geworden war (Vgl. Mth. 17, 20), so wird dieselbe doch, wie in den beiden ersten Gleichnissen, an einem einzelnen Fall veranschaulicht, den die Quelle rein erzählend vorführte. (v. 32.) Da nun aber die Pointe des Gleichnisses allerdings auf dem Gegensatz zwischen der Kleinheit des Anfangs und der Größe des Endziels, das der Entwicklung des Gottesreiches gesetzt ist, beruht, so benutzt von nun an der Evangelist die Schilderung, die Mrc., um jenen Gegensatz noch stärker zu markiren, von der Kleinheit des Senfkorns giebt, welches (Bem. die Attraction des Relativ durch das Genus des Prädikatsbegriffs) zwar (Bem. das reflectirende *μὲν* - *δέ*) kleiner ist als alle Samenkörner, aber, wenn es ausgewachsen, größer ist als die (d. h. das ganze Geschlecht der) Gartengewächse und ein Baum wird.¹⁾ Und so endet das erzählend begonnene Gleichniß in der Form der

1) Es ist stets aufgefallen, daß hier die aus dem Senfkorn erwachsende Pflanze einerseits mit den Gartengewächsen verglichen wird, wobei man doch offenbar an die Senfstaupe denken muß, die in die Kategorie derselben gehört, und andererseits doch das Resultat als ein Baum bezeichnet. Man hilft zwar gewöhnlich durch den Nachweis, daß die Senfstaupe im Orient zuweilen die Höhe eines kleinen Baumes erreicht, und das mag dem Evangelisten in der That vorgeschwebt haben. Aber es ist eben dem Wesen der Parabel, welche in der Naturordnung das Vorbild für die Ordnung des Gottesreichs aufweist, ganz entgegen, von einem solchen vereinzelter Falle auszugehen, und die Darstellung des Evang. erklärt sich einfach daraus, daß er mit der Darstellung der Quelle die des Mrc. combinirt, der bei seiner Umschmelzung der Gleichnißerzählung in eine rein schildernd durchgeführte Vergleichung des Gottesreichs mit dem aus dem Senfkorn erwachsenen Gartengewächs, das ebenso groß unter seinesgleichen, wie jenes klein unter den Samenkörnern, wirklich nur die Senfstaupe im Auge hat. Bem. noch die aus Marcus entlehnte Satzform (*ὅταν* c. Conj. aor.) neben dem *αὐξάνειν* der Quelle (Vgl. Mth. 6, 28), das *γίγεται* des Marcus neben dem *ἐκείνου* der Quelle, und

Schilderung: so daß kommen die Vögel des Himmels und nisten in seinen Zweigen. Daß dies nicht etwa allegorisirend auf die Theilnahme der Heiden am Gottesreich zu deuten ist, sondern nur das stattliche Gezweig des Baums veranschaulicht, in dessen dichtem Laub die Vögel ihre Nester bauen können, erhellt aus dem Zusammenhang, in welchem das Gleichniß bei Luc. steht, da in diesem nur von der Ausbreitung des Gottesreichs über das ganze Volk die Rede sein kann (Vgl. zu Mth. 7, 13. 14).

(V. 33.) Wie so oft, folgte in der apostolischen Quelle auf dieses Gleichniß ein analoges, das dieselbe Sache von einer andern Seite her darstellte (Luc. 13, 20. 21), und unser Evangelist, der schon beim vorigen neben Mrc. die Darstellung seiner andern Quelle im Auge hatte, nimmt aus ihr das vollständige Gleichnißpaar auf, von dem Mrc. nur das erste Glied in seiner Trilogie verworther hatte. Ein anderes Gleichniß redete er zu ihnen (Vgl. v. 3): Gleich ist das Himmelreich einem Sauerteig, welchen ein Weib nahm und in drei Maß Weizenmehl verbarg, bis daß es ganz durchsäuert ward. Die drei הָאֵפָה (= 1 Epha) bilden offenbar die Mehlmasse, die man gewöhnlich zusammenknetete (Vgl. Gen. 18, 6. Jud. 6, 19. 1 Sam. 1, 24), und sind schon darum nicht zu allegorisiren. Vielmehr ist grade hienach klar, daß auch hier nur in erzählender Form der sich immer wiederholende Fall dargestellt wird, daß der beim Brodbacken verwendete Sauerteig allmählig die ganze Teigmasse durchdringt, deren Gröfse durch das $\sigma\acute{\alpha}\tau\alpha\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha$ noch mehr in ihrem ganzen Umfange veranschaulicht wird, als wenn ein Epha genannt wäre. Wie nach dem vorigen Gleichniß also das Gottesreich bestimmt erscheint, sich über das ganze Volk auszubreiten, so erscheint es hier bestimmt, das ganze Volksleben zu durchdringen; denn auch hier liegt die Deutung auf das gesammte Weltleben (Bl.) der geschichtlichen Beziehung des Gleichnisses ganz fern, und nicht sein unscheinbar, äußerlich kaum wahrnehmbarer Eintritt in die Welt soll durch das Einkneten des Sauerteigs abgebildet werden (Bl.), sondern auch hier handelt es sich um den Gegensatz des geringen Quantum Sauerteigs zu dem relativ grofsen Quantum Brotteigs, den er durchdringt, wenn auch in der Anwendung es mehr das Ziel der intensiven Entwicklung, wie im vorigen der extensiven ist, dessen umfassende Gröfse in den Gegensatz zu den kleinen Anfängen des Gottesreichs gestellt erscheint.

Auch hier wird der ursprüngliche Eingang, den Mth. lediglich durch die Formel aus v. 3 ersetzt hat, noch bei Luc. erhalten sein, wo alles Uebrige bis auf den Singul. $\acute{\epsilon}\chi\rho\upsilon\psi\epsilon\nu$ sich wörtlich wiederfindet (Zu dem $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\nu$ vgl. 4, 7. 5, 33, zu dem $\lambda\alpha\beta\omicron\upsilon\sigma\alpha$ das $\lambda\alpha\beta\acute{\omicron}\nu$ in 13, 31, zu dem $\xi\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$ Luc. 12, 59 in derselben Quelle). Daß aber die beiden Gleichnisse nicht in diese Reihe gehören, wie Keim, S. 446 mit Recht gegen Hlg. geltend macht, folgt schon daraus, daß sie nicht, wie die beiden ersten, ein neues Moment

das dem Mrc. so beliebte $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ mit Acc. c. inf. neben der einfacheren Schlußwendung der Quelle (Zu dem $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\chi\eta\rho\acute{\omicron}\nu$ vgl. Mth. 8, 20, zu $\tau\acute{\alpha}\ \pi\epsilon\tau\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\tilde{\nu}$. 6, 26. 8, 20. Luc. 8, 5, zu den $\kappa\lambda\acute{\alpha}\delta\omicron\iota$ 24, 32) und das umschreibende $\acute{\epsilon}\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota$.

für das wahre Wesen des Gottesreichs enthalten im Gegensatz zur Volkserwartung in Betreff desselben. Denn die Vorstellung der allmäligen Entwicklung (Vgl. Hilg., a. a. O. S. 417), die ohnehin schon in den beiden ersten gegeben war, ist nicht ihre eigentliche Pointe, sondern das Ziel derselben, über das in der herrschenden Vorstellung kein Zweifel obwaltete. Es galt also hier nicht die Volkserwartung zu berichtigen, sondern sie gegen den aus den scheinbar so geringen Anfängen des Gottesreichs zu entnehmendem Anstoß sicher zu stellen.

(V. 34. 35.) Zeigt schon die Einschaltung dieses Gleichnisspaars, daß der Evangelist hier durch seine Marcusquelle beeinflusst ist, so wird dies vollends klar durch die hier angeschlossene Schlußreflexion des Mrc. über das Parabelreden Jesu überhaupt, die hier, wo noch andere Parabeln folgen, offenbar nicht ursprünglich ist (Vgl. Mrc., S. 165). Dazu kommt, daß er den in seiner Allgemeinheit so schwierigen Ausdruck des Mrc. auf die in dieser bestimmten Situation (3, 1. 2) gehaltene Rede beschränkt (Bem. das *ταῦτα πάντα* und den Aor., wie die Ergänzung des Subj. und die Näherbestimmung des Objects), wozu nun freilich das in der dem Mrc. so eigenthümlichen Antithese enthaltene Imp. nicht recht passen will. Dieses Alles redete Jesus in Parabeln zu den Volksmassen, und ohne Parabel redete er nichts zu ihnen. Er benutzt aber diese nun rein tautologische Parallele, um an Stelle des schon ihm vielleicht nach Mrc. 4, 11. 12 nicht mehr verständlichen *καθὸς ἠδύναντο ἀκούειν* (Mrc. 4, 33) an das die Lehrweise Jesu schildernde Imperf. die Nachweisung anzuknüpfen, wie auch sie bereits in der Weissagung vorgesehen sei: auf daß erfüllt würde (Vgl. 2, 23), was gesagt ist durch den Propheten, wenn er spricht (Vgl. 1, 22. 2, 15): Oeffnen will ich in Parabeln meinen Mund, von mir geben will ich, was verborgen ist seit Grundlegung der Welt. Gemeint ist die Stelle Psalm 78, 2, die als prophetische bezeichnet wird, nicht weil der in der Ueberschrift genannte Assaph 2 Chron. 29, 30 *הוֹדִיעַ* heisst (Myr.), sondern weil der Verfasser jeder weissagenden Schrift des A. T's. als solcher ein Prophet heisst. Klar ist, daß nicht das *בְּתַשְׁבָּרִים* des Urtextes, sondern nur das *ἐν παραβολαῖς* der LXX, denen er die erste Hälfte des Citats wörtlich entnimmt, den Evangelisten veranlassen konnte, den Psalm so zu fassen, als ob darin der Prophet im Namen des Messias die Art verkündige, wie er einst reden werde; denn daß bloß der dort redende Prophet als Typus des Messias gefasst werde (Myr.), erhellt aus der Einführung der Weissagung durchaus nicht. Dagegen ist es charakteristisch für seine schriftkundige Weise, daß er den zweiten Theil des Spruches (*אֲפָרְקָה חֵירוֹת בְּנֵי - יִשְׂרָאֵל*), dessen Uebersetzung in den LXX gar keine durchsichtige Anwendung auf den vorliegenden Fall zuließ, in durchaus eigenthümlicher Weise nach dem Grundtext wiedergiebt. Nun sind die von der Schöpfung her verborgenen Dinge die Geheimnisse des Gottesreichs, die Jesus in dieser Rede in parabolische Form gehüllt ausspricht (v. 11).

(V. 36.) Wenn es nur bei Mrc. im Gegensatze heisst, seinen Jüngern habe Jesus Alles aufgelöst, was er dem Volke im Räthselwort des Gleichnisses vortrug (1, 34), so hat der Evangelist wieder, was dort allgemein gesagt, mit spezieller

Beziehung auf die hier gehaltene Rede zur Anschauung gebracht. Er erzählt nemlich, wie Jesus damals, als er die Volksmassen verlassen (Vgl. 4, 11. 20. 22), ins Haus kam, wo er den Jüngern auf ihre Frage auch das zweite Gleichniß auslegte. Er versetzt uns also in die Mrc. 4, 36 gezeichnete Situation, wo Jesus ebenfalls nach der Parabelrede das Volk verläßt, und setzt voraus, daß derselbe sich vom Meeresufer aus in seine Wohnung nach Capharnaum (9, 1. 10. 28) zurückbegab.¹⁾ Und es traten zu ihm seine Jünger (Vgl. v. 10), sprechend: Erkläre uns das Gleichniß von dem Aferweizen auf dem Acker. (v. 37. 38) Ganz wie Mrc. 4, 10, fragen also hier die Jünger direct nach der Deutung des Gleichnisses, und ganz wie dort (4, 13 ff.), folgt denn auch eine solche, welche in allegorisirender Weise jeden einzelnen Zug des Gleichnisses deutet und schon nach der Art, wie sie als Illustration von Mrc. 4, 34 eingefügt wird, nur von dem Evangelisten herrühren kann.²⁾ Er aber antwortend sprach: Der den guten Samen säet, ist der Menschensohn, der Acker aber ist die Welt. Schon hieraus erhellt, wie die allegorisirende Einzeldeutung hier noch ungleich weitergeht, als in der Deutung des ersten Gleichnisses bei Mrc., wo der Sämann und der Acker noch nicht ausdrücklich gedeutet waren. Die Hand des Evangelisten zeigt sich sofort in dem *ὁ κόσμος* (Vgl. zu 5, 14), da in seiner geschichtlichen Situation Jesus unmöglich die Bedeutung seines Wortes für die ganze Menschenwelt so ohne weiteres voraussetzen konnte. Auch die Schwierigkeit in der Durchführung

1) Obwohl, wie Mrc. 9, 33. 10, 10, lediglich das Haus im Gegensatz zu dem öffentlichen Orte, an dem er gelehrt hatte, gemeint sein könnte als der Ort, wo er mit seinen Jüngern allein war (Mrc. v. 34: *καὶ ἰδίαν*), so liegt doch der Gedanke an sein Wohnhaus bei unserm Evang., der Jesum in Kapharnaum wohnhaft denkt (4, 13), am nächsten. Gar kein Grund ist, an das v. 1 gemeinte Haus zu denken (Myr.) oder gar dies zu seinem Wohnhause zu machen (Bl.).

2) Daß die allegorisirende Auslegung überhaupt dem Wesen der Parabel widerspricht, habe ich bereits in m. Marcusev., S. 141. 48—52 an dem Gleichniß von vielerlei Acker dargethan. In der Parabel sind eben nicht, wie in der Allegorie, die einzelnen Züge beliebig zusammengefügt und daher auf die Einzeldeutung angelegt, sondern der Wirklichkeit des Natur- und Menschenlebens entnommen, weil ja ihre ganze Bedeutung darin liegt, daß sie in den natürlichen Ordnungen dieses die höheren Ordnungen des Gottesreichs vorbildlich darstellt. Eben darum aber müssen alle Züge der Erzählung, in der sich ein solches Gesetz darstellt, den thatsächlichen Verhältnissen entlehnt sein. Unsere Evangelien zeigen nur, wie früh die bis auf den heutigen Tag herrschende Neigung beginnt, Parallelen zwischen den Einzelzügen des Bildes und Gegenbildes aufzusuchen und für eine reichere Anwendung zu verwerthen. Aber so leicht dieselbe sich oft darbietet und so fruchtbar sie sein kann, zur Exegese gehört diese allegorisirende Anwendung nicht; denn sie beruht auf einem Spiel des Witzes, dessen bunte Willkühr jede Sicherheit methodischer Exegese unmöglich macht, und dient meist nur dazu, den eigentlichen Grundgedanken durch diese gar nicht intendirten Vergleichspunkte zu verdunkeln. Daß dies auch hier geschehen, ist aber der entscheidende Beweis dafür, daß diese Deutung nicht ursprünglich sein kann. Es ist eben nicht richtig, daß Jesus sich v. 37—39 mit knappen Andeutungen begnügt, um v. 40—43 auf den Hauptpunkt zu kommen, auf den es ihm ankam (Myr.). Unsere obige, im Wesentlichen auch von Myr. getheilte Analyse des Gleichnisses zeigt deutlich, daß die Darstellung des letzten Gerichts und des Schicksals, welches dasselbe den verschiedenartigen Gliedern des Gottesreichs bereitet, durchaus nicht die Pointe des Gleichnisses ist. Außerdem werden wir zeigen, daß die Deutung durchweg den Sprachcharacter des Evangelisten im Unterschiede von seiner Quelle trägt (Vgl. Jahrb. 1864, S. 91). An dieser materiellen und formellen Dissonanz zwischen dem Gleichniß selbst und seiner Deutung wird dann vollends klar, daß jenes seiner Grundlage nach aus der Quelle herrührt, deren Sprachcharacter es auch, wie oben gezeigt, durchweg trägt.

der allegorischen Deutung, auf die das Gleichniß nun einmal nicht angelegt ist, muß sofort hervortreten. Wie der Evangelist schon v. 19 den von Mrc. auf das Wort gedeuteten Samen, sofern er im Gleichniß als aufwachsender (resp. nicht aufwachsender) in Betracht kommt, von den Menschen deutete, in welchen die Verkündigung Jesu einen verschiedenen Erfolg hat, so denkt er auch hier bei dem guten Samen (v. 24) nicht an den, welchen der Sämann aussät, sondern an die daraus aufwachsende Saat d. h. an die Menschen, bei denen die Verkündigung Erfolg hat: der gute Same sind die Kinder des Reichs d. h. diejenigen, welche durch die Annahme des Wortes Glieder des Gottesreichs werden und somit zum engsten Familienkreise der vollendeten Theokratie gehören (Vgl. 8, 12 von der Hand des Evang.). Der Afterweizen aber sind die Söhne des Bösen. Wie die Bezeichnung des Satan als des Bösen schlechthin nur unserm Evangelisten angehört (Vgl. zu v. 19), so zeigt sich hier sofort der Gedanke, um deswillen v. 25 der Zug von dem feindseligen Menschen dem Gleichniß eingefügt ist; denn auch hier ist nicht an den Unkrautsamen selbst gedacht, sondern an die Glieder des Gottesreichs, in deren Herzen auf Grund satanischer Einwirkung der Unkrautsame des Bösen wieder aufwächst und die somit in ihrem ganzen sittlichen Wesen durch den Teufel bestimmt sind. (v. 39.) Aber trotzdem will sich die Allegorie eben nicht durchführen lassen; denn wenn es nun heißt: „Der Feind aber, der sie gesät hat, ist der Teufel“, so erscheinen die ζιζάνια doch wieder als der Unkrautsame selbst, der ausgesät wird, während es v. 38 die Menschen waren, in denen die Wirkung des Teufels Erfolg hat. Ebenso ungenau ist es, wenn es weiter heißt, die Ernte sei das Weltende (Bem. den term. techn. der apostol. Lehrsprache, vgl. Hebr. 9, 26); denn nicht die Ernte selbst, die im Folgenden deutlich mit dem Gerichte verglichen wird, sondern der καιρὸς τοῦ θεισμοῦ (v. 30) wäre das Ende der Weltzeit (αἰών, wie v. 22, vgl. zu 12, 32). So gewiß aber die Schnitter v. 30 nicht ein allegorisirender Zug sind, sondern die gegebenen Vollstrecker der bevorstehenden Ernte, so gewiß kann ihre Deutung auf die Engel, wozu dem Evangelisten, wie deutlich die Reminiscenz in v. 41 zeigt, die Quelle in der Stelle 24, 31 den Anlaß bot, nicht ursprünglich intendirt sein. (v. 40.) Wie nun zusammengelesen wird der Afterweizen und mit Feuer verbrannt, also wird es sein am Weltende. Hier beginnt nun die Ausmalung des letzten Gerichts, welche für diese paränetische Ausbeutung des Gleichnisses eben so die Hauptsache ist, wie sie der Tendenz des Gleichnisses ganz fern liegt (vgl. S. 352, Anm. 2). (v. 41.) Aussenden wird der Menschensohn seine Engel und zusammenlesen werden sie aus seinem Reich alle Aergernisse und alle Uebelthäter; denn offenbar bezieht sich das dem Genus nach mit τὰ σκάνδαλα verbundene πάντα der Sache nach zugleich mit auf das zweite Object. Nur bei unserm Evangelisten erscheinen die Engel Gottes, die allerdings auch nach der Quelle dem wiederkehrenden Messias zu Diensten stehn (Vgl. Mrc., S. 427 zu 13, 27), als seine Engel (16, 27. 24, 31), nur bei ihm erscheint das vollendete Gottesreich als das Reich Christi (Vgl. m. bibl. Th. § 138, c), und auch hier will die Allegorie nicht ganz

zutreffen, sofern das Unkraut aus dem Acker zusammengelesen wird, der nach v. 38 die Welt war, während er hier dem in ihr begründeten Gottesreich gleichgesetzt wird, das Myr. willkürlich in die neue Welt verweist (Vgl. dagegen Apoc. 20, 4). Das in der Quelle nur sachlich gebrauchte *σκάνδαλον* (18, 7 = Luc. 17, 1) steht hier, wie auch sonst bei dem Evangelisten (16, 23), von Personen, die andern zur Verführung gereichen und die mit dem exegetischen *καί* sofort ihrem Wesen nach, ganz wie 7, 23, bestimmt werden als Thäter der Gesetzlosigkeit. Gemeint ist, wie dort, der antinomistische Liberalismus der späteren apostolischen Zeit, nur daß hier statt des dort der Quelle entnommenen *ἐργάζεσθαι* das einfache *ποιεῖν* steht. (v. 42.) Und sie werden sie werfen in den Feuerofen (Dan. 3, 6), ein an den Feuersee der Apoc. (Vgl. 20, 15) erinnerndes Bild für die Feuerhölle (5, 22), das freilich nicht ganz stimmen will mit der aus 8, 12 hinzugefügten Schilderung des Schicksals der Verdammten: Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen. (v. 43.) Vollends aus Dan. 12, 3 ist dann das Bild entlehnt für das Schicksal der Seligen: Dann werden die Gerechten leuchten, wie die Sonne, in dem Reiche ihres Vaters. Das hellste Licht, dem nur der Glanz des herrlichsten unter den Himmelslichtern verglichen werden kann, ist Symbol der höchsten Seligkeit (Vgl. zu 4, 16). Daß es dem Evangelisten in dem Abschnitt, welcher die Abkehr Vieler von Christo, die sich auch in das Gottesreich selbst hineinschleicht, schildert, hierauf vor Allem ankam, indem das furchtbare Schicksal derer vorgeführt wird, die sich als unechte Glieder des Gottesreichs erweisen, hebt er dadurch noch besonders hervor, daß er mit der Wiederholung von v. 9 schließt: Wer Ohren hat, höre! —

e) Der Schlufs der Parabelrede. (13, 44—53.)

V. 44: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυροῦ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἄγρῳ, ὃν εὐρὼν ἀνθρώπος ἐκρυβεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρῆς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἄγρον ἐκεῖνον. v. 45: πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (ἀνθρώπῳ) ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας. v. 46: εὐρὼν δὲ ἓνα πολέμιον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.

v. 47: πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγοῦσῃ. v. 48: ἦν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγην, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον. v. 49: οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος· ἐξελεύσονται οἱ ἄγγελοι καὶ ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων, v. 50: καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. v. 51: συνήκατε ταῦτα πάντα; λέγουσιν αὐτῷ· ναί. v. 52: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὁμοίός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά. v. 53: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετήρην ἐκεῖθεν.

V. 44: Das *παλιν* (CLJ Rept.) ist aus v. 45. 47. — Die Rept. stellt den Acc. *παντα οσα εχει* nachdrücklich voran (CLJ), so daß das Verb. den beiden vorigen Sätzen parallel ans Ende tritt. — **v. 45:** Das *ανθρωπω*, das in NB fehlt, ist eben so zweifelhaft, wie 9, 32, und kann aus v. 52 sein. — **v. 46:** Rept. (CLJ) hat *ος ευρων* nach v. 44. — **v. 48:** Rept. (DL) hat die vollere Form *αγγελου*. — **v. 51:** Rept. (CLJ) schaltet ein: *λεγει αυτοις ο Ιησους* und *κρις* nach *και* (cf. 9, 28) und hat **v. 52** das erläuternde *εις* (LJ) statt des Dat.

(V. 44.) Wenn nun der Evangelist, obwohl er die eigentliche Parabelrede auf Anlaß seiner Marcusquelle mit v. 34 geschlossen, doch noch andre Parabeln bringt, so kann er dazu nur durch seine andre Quelle veranlasst sein, welche dieselben auf die Parabel vom Sämann folgen liefs, so daß sie sich dort ebenso an das *ὁ ἔχων ὅσα ἀκούετω* (v. 9), wie hier an die Wiederholung desselben Wortes (v. 43) anschlossen. Dadurch erscheinen sie nun freilich als zu den Jüngern (v. 36) gesprochen, während sie nach der Mrc. 4, 33 ausdrücklich hervorgehobenen Weise Jesu unzweifelhaft ursprünglich zu den Volksmassen geredet waren. Aehnlich ist das Himmelreich einem Schatze, welcher im Acker verborgen war. Der Art. bezeichnet den Acker der Kategorie nach im Gegensatze zum Hause oder zu der Schatzkammer, wo man sonst Schätze zu verwahren pflegt und wo freilich der Fall, daß ein Fremder ihn findet, nicht wohl eintreten kann. Als ihn nun zufällig ein Mensch fand, verbarg er ihn sorgfältig wieder, damit der Eigenthümer des Ackers nicht Kunde davon bekomme, und in seiner Freude geht er hin und verkauft Alles, was er irgend besitzt, und kauft jenen Acker, um mit ihm den darin verborgenen Schatz sich anzueignen.¹⁾ Auf die Rechtsfrage, ob der Käufer das durfte, ohne den Verkäufer zu betrügen, kommt es hier gar nicht an, und es ist ganz gleichgültig, ob Rabbinen in ähnlichem Falle ein solches Verhalten billigen oder nicht. Jesus giebt ja nicht eine Lehre, wie man es in solchem Falle machen soll, sondern erzählt einen Fall aus dem gemeinen Leben, wo es ohne Gemeinheit nicht abzugehen pflegt, um zu zeigen, wie im natürlichen Leben sich Niemand bedenkt, Alles zu opfern, was er besitzt, um zu erlangen, was ihm den höchsten Besitz verspricht. Nach derselben Regel soll der Mensch handeln, wenn es sich um den Besitz des Gottesreichs handelt. (v. 45.) Denselben Gedanken drückt das folgende Gleichniß aus, das als das zweite Glied eines Gleichnißpaars, wie Luc. 13, 20, mit *πάλιν* eingeführt wird. Wieder ist das Himmelreich gleich (einem Menschen und zwar) einem Kaufmann, welcher gute Perlen (bei den Perlenfischern) suchte (Zu *ζητεῖν* vgl. 7, 7. 8.

1) Das *ὀψάειν* ist der Quelle besonders geläufig (Mtth. 4, 10. 5, 24. 41. 8, 4. 13. 32. 9, 6. Luc. 10, 3. 8, 42), zu dem *πωλεῖν* vgl. Mtth. 10, 29, zu *ἀγοράζειν* Luc. 14, 18. 19, zu *θησαυρός* Mtth. 6, 21, zu *κρύπτειν* v. 14. 11, 25, zu *εὐρίσκειν* 7, 7. 8. 8, 10. 11, 29. 12, 43. 44. Der Uebergang ins Praes. hist. malt das rasche Thun des erfreuten Menschen, der sofort seinen Vortheil wahrnehmen will, das *ἀπό* bezeichnet, daß dies Thun in seiner Freude den ursächlichen Ausgangspunkt hatte; denn das *αὐτοῦ* ist doch wohl g.n. subj. und nicht obj. (Lth.: darüber). Durch den Schein verleitet, daß das *ἔκρυψεν* auf *κεκρυμμένον* zurückweise, dachte Fr. daran, daß der Mensch einen anderswo gefundenen Schatz in fremdem Acker vergrub und diesen nachher kaufte. Zwar sche ich nicht, wie die Correlation des *ἔκρυψεν* zum *εὐρίσκειν* dem widersprechen und damit der Ackerbesitzer betrogen werden soll (Myr.), aber wer wird vernünftiger Weise einen Schatz, den er schon besitzt, in einem fremden Acker vergraben, um ihn mit diesem erst wieder kaufen zu müssen?

12, 43, zu *καλός* 13, 24, zu *μαργαρίται* 7, 6). Die Vergleichung ist, wie v. 24, an den ersten Hauptbegriff angeknüpft, obwohl das Gottesreich so wenig mit dem Kaufmann verglichen wird, wie mit der Perle, sondern nur das Verhalten zum Gottesreich sein Analogon haben soll an dem, was jeder Kaufmann in dem erzählten Falle thun wird. (v. 46.) Als er nemlich Eine (Vgl. 5, 41. 6, 27. 12, 11) kostbare (Vgl. 26, 7 in derselben Quelle) Perle fand, hat er, weggegangen (Vgl. 8, 21. 33. 13, 28), Alles, wieviel er hatte, verkauft und kaufte sie. Auch das der Abwechslung wegen in der sonst so gleichförmig durchgeführten Erzählung gebrauchte *πιπράσκειν* gehört der Quelle an (Vgl. 18, 25. 26, 9), und der Eintritt des Perf. hat denselben Grund, wie der des Praes. in v. 44. Offenbar ist der beiden Gleichnissen gemeinsame Gedanke, daß das Gottesreich als das höchste Gut mit Aufopferung alles Andern erstrebt werden müsse,¹⁾ nur wird derselbe in beiden von verschiedenen Seiten her dargestellt. Denn zunächst kommt ja freilich das Gottesreich in der Verkündigung Jesu dem Menschen entgegen, wie der Mensch unverhofft den Schatz im Acker fand; aber es wird ihm angeboten auf gewisse Bedingungen hin, wie der Mensch den Acker kaufen mußte, in dem er den Schatz gefunden, um ihn zu heben. Von der andern Seite ist ja Vielen das Gottesreich längst der Gegenstand ihres Sehns und Suchens gewesen, wie der Perlenhändler stets nach den werthvollsten Perlen sucht. Aber auch sie finden es nicht, wie etwas, das man ohne Mühe und Opfer nur mitzunehmen braucht; denn der Kaufmann findet die kostbare Perle nicht auf der Strafe, sondern in' eines Andern Besitz, dem er sie erst abkaufen muß. Der Unterschied liegt aber nicht bloß darin, daß das höchste Gut dort ungesucht, hier nach langem Suchen gefunden wird (Vgl. noch Myr.), sondern zugleich darin, daß dort etwas, das Vorbedingung für den Besitz desselben ist, hier aber der Besitz selbst erworben werden muß. Beides aber hängt aufs Engste zusammen; denn unverhofft findet man doch nicht einen Schatz auf seinem eignen Besitzthum, das man ordentlicher Weise gründlich genug kennt, um zu wissen, ob da Schätze liegen oder nicht, und wer nach kostbaren Perlen sucht, der sucht sie eben bei den Perlenfischern, wo sie unmittelbar zu finden sind. Ebenso in der Anwendung. Wer aus der Verkündigung Jesu unverhofft die frohe Botschaft hört, daß das Gottesreich nahe sei, der muß sich entschließen ein Jünger Jesu zu werden, es koste, was es wolle (Vgl. Luc. 14, 25—33), um als solcher daran Antheil zu empfangen. Wer aber im Verlangen nach dem Gottesreich ein Jünger Jesu geworden, weil

1) Hiedurch eben reiht sich das Gleichnißpaar vortrefflich dem Gleichniß vom Sämann an, dem es in der Quelle folgte. Wie nach jenem das Gottesreich nicht durch eine göttliche Thatthat hergestellt, sondern durch eine Wirksamkeit begründet wird, deren Erfolg von der menschlichen Empfänglichkeit abhängig ist, so fällt es nach diesem nicht, wie ein unverhofftes Glück, dem Volk in den Schooß, sondern es will durch die schwersten Opfer erworben sein. Das Gleichnißpaar stellt sich also nur von einer andern Seite her der Volkserwartung entgegen, welche die Vollendung der Theokratie erhoffte als ein Heil, das ohne sein Zuthun über das Volk kommen werde. Das aber ist das Geheimniß des Gottesreichs, wie Jesus es gründen wollte, daß der Einzelne an demselben so wenig ohne Aufopferung Theil haben kann, wie ohne Empfänglichkeit.

dieser das Gottesreich zu bringen versprach, der muß nun auch alle Pflichten der Jüngerschaft erfüllen, und wenn sie die schwersten Opfer fordert.¹⁾

(V. 47.) Das letzte Gleichniß, das der Evangelist bringt, kann in der Quelle nur das Pendant zu dem vom Unkraut gebildet haben, da es dessen Gedanken nur von einer andern Seite her ausdrückt, und ist als solches wieder wie Luc. 13, 20. Mtth. 13, 45 mit *πάλιν* eingeführt.²⁾ Wiederum ist das Himmelreich gleich einem Schleppnetz, das ins Meer geworfen ward und von allerlei Art (Fische) sammelte (Vgl. v. 30). Auch hier ist das Gottesreich nicht eigentlich dem Schleppnetz gleich, sondern wie v. 24. 44 soll es in ihm verhalten werden, wie mit jenem. Der Ausdruck *ἐκ παντὸς γένους* kann allerdings nicht auf den Unterschied von guten und faulen Fischen, sondern nur auf die verschiedenen Fischarten gehen, wie sie eben im Schleppnetz gefangen werden. Aber darum ist dabei nicht an alle Völker gedacht, aus denen Glieder ins Gottesreich gesammelt werden (Myr.), was nur eine für die geschichtliche Situation Jesu ganz fernliegende Allegorie wäre, sondern es ist eben darum das Schleppnetz gewählt, das so verschiedenartige Fische fängt, weil, je größer ihre Zahl und Art, um so gewisser beim Durchmustern des Fangs sich herausstellen wird, daß sich auch faule d. h. tote und darum verfaulende Fische darunter finden. (v. 48.) Denn nachdem sie (die Fischer) dasselbe, als es voll geworden (*ὅτε*, wie v. 26, *πληροῦν*, wie 23, 32) hinaufgezogen hatten auf das Ufer und sich niedergesetzt, lasen sie zusammen (v. 29. 30) das Gute (was sie an Fischen gefangen) in Gefäße, das Faule aber (*καλόν* - *σαπρόν*, wie 7, 17. 18. 12, 33) warfen sie hinaus (5, 13). Die Pointe des Gleichnisses liegt auch hier nicht in der Scheidung der Guten und Bösen im Gericht (Vgl. noch Keim, S. 452), sondern in der göttlichen Ordnung, wonach diese Scheidung erst im letzten Gericht erfolgt, wie die Sonderung der faulen von den guten Fischen erst nach vollendetem Fischfang. Denn obwohl auch dies Gleichniß in erzählender Form gegeben, geht es doch von dem aus, was beim Fischfang die in der Natur der Sache gegebene Regel ist, weil nur diese das

1) Es ist wieder bloßes Allegorisiren des *κεκουµένον*, wenn Hilg., a. a. O. S. 418 das Gleichniß von dem Schatz deutet, der, der jüdischen Schriftgelehrsamkeit unbekannt, in der jüdischen Religionslehre verborgen liegt, und um jeden Preis (?) gehoben werden muß, um in ihr das Kleinod der Wahrheit (das Himmelreich) zu finden. Aber nicht weniger allegorisiert Keim, S. 451, wenn er das Himmelreich verborgen sein läßt, weil es ohne Lärm und Effect im Stil des sinnlichen Messiasreichs, ohne Prunken und Wunder (?) dem Menschen müheelos entgegenkommt.

2) Daraus folgt denn, daß das Gleichniß vom Unkraut nicht, wie ich noch Mrc., S. 158 vermuthete, unmittelbar auf das vom Sämann folgte, sondern erst von Mrc. und nach ihm von unserm Evangelisten damit verbunden ist, da letzterer sein Pendant sonst gleich an v. 43 angeschlossen hätte. Es stand also unmittelbar nach dem vorigen Gleichnißpaar und die Erwähnung der Pflicht, die beim Eintritt in die Jüngerschaft, wie im Jüngerleben zu erfüllen ist, führte von selbst auf die, welche diese Pflicht nicht erfüllen d. h. auf die unwürdigen Glieder des Gottesreichs, von denen dies letzte Gleichnißpaar handelt. Weil es aber von einer ganz andern Seite her der Volkserwartung entgegentrat (Vgl. zu v. 30), war es mit einem neuen Absatz eingeführt (*καὶ ἔλεγεν*, vgl. Anm. 1 zu v. 24). Unser Evangelist, der das erste Glied dieses Paares nach Mrc. schon gebracht hatte, konnte hier natürlich nur noch das zweite nachbringen.

Vorbild werden kann für die höhere Ordnung im Gottesreich. Wenn aber das Gleichniß vom Unkraut von der Voraussetzung ausging, daß in das begründete Gottesreich sich immer wieder das Böse einschleicht, daß immer wieder solche, die echte Glieder waren, unechte werden, so setzt dieses voraus, daß schon bei der Gründung des Gottesreichs solche Glieder hineinkommen, die nichts taugen, also von vornherein unwürdige Glieder sind, weil sie wohl am Gottesreich theilnehmen, aber die dazu erforderlichen Bedingungen nicht erfüllen wollen.¹⁾ So wenig man aber im Lauf der Entwicklung die unechten Glieder von den echten scheiden soll, weil der Mensch sie nicht sicher unterscheiden kann, so wenig soll man bei der Sammlung ins Gottesreich irgend einen zurückweisen, der kommen will. Hier kommt aber offenbar noch der Grund hinzu, den freilich das Gleichniß nicht andeuten konnte, daß auch das noch unwürdige Glied im Laufe der Entwicklung ein echtes werden, wie ja auch das unwürdig gewordene wieder umkehren kann. Erst am Ende der Entwicklung kann daher die Scheidung erfolgen, die Gott sich für das messianische Gericht vorbehalten hat. (v. 49. 50.) Da im Zusammenhange unsers Evangeliums dieses Gleichniß, das ebenfalls in der Quelle zum Volke gesprochen war (Vgl. zu v. 44), zu den Jüngern gesprochen erscheint, so wird nach Mrc. 4, 34 gleich die Deutung hinzugefügt, die natürlich, wie diese Aenderung, von dem Evangelisten herrührt. Dies zeigt nicht nur ihre sprachliche Uebereinstimmung mit der Gleichnißdeutung v. 40—43, sondern namentlich daß, grade wie dort, die eigentliche Pointe des Gleichnisses gar nicht berührt, sondern nur das Endschiedsal der unechten Glieder in paränetischer Tendenz ausgemalt wird. Also wird es sein am Ende der Weltzeit (Vgl. v. 40). Hervorgehen werden die Engel (nemlich aus ihrer Wohnstätte im Himmel auf Befehl des Menschensohns, wie v. 41, der hier nur nicht genannt wird, weil im Gleichniß keine einzelne Person die Aussonderung befiehlt) und werden aussondern die Bösen aus der Mitte der Gerechten und werden sie werfen in den Feuerofen. Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen (Vgl. v. 42).

(V. 51.) Unmittelbar an diese Deutung knüpft Jesus die Frage an die Jünger: Habt ihr verstanden dieses Alles? Denn ihnen ist ja verliehen, die Geheimnisse des Gottesreichs zu verstehen (v. 11), und so muß er sich vergewissern, daß sein Zweck erreicht ist, den er hatte, wenn er ihnen die drei allein einer Deutung bedürftig scheinenden Gleichnisse ausdrücklich erklärte. (v. 52.) Als sie aber die Frage bejaht, sprach er zu ihnen: Darum (scil. weil ihr auf dem Wege, den ich Euch geführt d. h. durch die Gleichnisse und ihre Deutung zum

1) Es ist im Grunde nur derselbe Gegensatz, der uns im vorigen Gleichnißpaar begegnete, nur in umgekehrter Ordnung und von einer andern Seite her angeschaut. Wer nach der köstlichen Perle strebt, aber die Opfer nicht bringen will, die ihr Besitz kostet, wird ein unechtes Glied des Gottesreichs, wie der, in dessen Herzen das Unkraut der Sünde wieder Raum gewinnt. Wer aber den Acker nicht kaufen will, in dem der Schatz verborgen liegt, der wird von vornherein kein rechter Jünger Jesu, wie der faule Fisch mit dem guten ins Netz schlüpft, obwohl er von vornherein nicht die Qualität hat, welche die Fische, die gefangen werden sollen, haben müssen.

Verständniß der Geheimnisse des Gottesreichs geführt seid) ist jeder Schriftgelehrte, der dem Himmelreich zum Schüler gemacht ist, gleich einem Menschen und zwar einem Hausherrn, der hervorbringt aus seinem Schatze Neues und Altes. Wie die bisherigen Volkslehrer die Schriftgelehrten waren, so nennt Jesus auch die, welche in der angebrochenen Vollendungszeit das Volk lehren sollen, Schriftgelehrte (Vgl. 23, 34 in derselben Quelle), aber solche, die nicht von irgend einem menschlichen Lehrer, sondern vom Gottesreiche selbst gelernt haben, was sie lehren sollen. Das Wesen eines solchen wird nun selbst wieder durch eine Art Gleichniß deutlich gemacht. Wie ein Hausherr, wenn er seine Schätze zeigen will, nicht bloß Neuerworbenes hervorholt, sondern auch Langbesessenes, da grade in altem kostbarem Hausrath und ererbten Kleinodien oft besondrer Werth liegt, so wird der, den das Gottesreich sein wahres Wesen verstehen gelehrt hat, nicht nur die neuen Wahrheiten über sein Wesen verkündigen, sondern auch Altes d. h. längst bekannte Wahrheiten; denn die ewigen Ordnungen des Gottesreichs entsprechen ja, wie die Parabeln gezeigt haben, überall den altbekannten Ordnungen der Natur und des Menschenlebens. Wer sie also recht versteht, der wird jene an diesen verständlich machen, wie die Jünger sie in Folge der Deutungen Jesu verstehen gelernt haben.¹⁾ (v. 53.) Und es geschah, als Jesus diese Parabeln vollendet hatte, hub er sich von dannen (Vgl. 11, 1).

Da die Anknüpfung des Schlusspruchs (v. 52) durch die vom Evangelisten herbeigeführte Situation bedingt ist, so wird die Ueberleitung zu demselben (v. 51) auch von seiner Hand herrühren, und in der That ist dieselbe lediglich ein Nachklang von Mrc. 4, 13 mit dem von unserm Evangelisten v. 19. 23 eingeführten *συνιέναι*. Dagegen wird der Spruch selbst aus der Quelle herrühren (Zu dem *ὁμοίως ἐστίν* vgl. v. 44. 45. 47, zu *ἀνθρ. οἰκοδοσπότης*

1) So wenig gemeint ist, daß der Hausherr der Abwechslung wegen bald Bekanntes bald unbekanntes seinen Gästen zeigt, so wenig kann es sich nur um eine die Aufmerksamkeit weckende und fesselnde Abwechslung (deW. Bl.) handeln. Die parabolische Lehrweise betrachtet eben die Natur und das Menschenleben als eine große typische Weissagung auf die Ordnungen des Gottesreichs, wie sonst wohl in der heiligen Geschichte solche Vorbilder aufgezeigt werden. Aber von diesen ist, wie die Anknüpfung an v. 51 zeigt, hier so wenig die Rede, wie von Weissagung und Erfüllung, Gesetz und Gesetzesauslegung (Myr.), wobei ja ohnehin das *παλαιά* voranstehen müßte. Das *διὰ τοῦτο* geht freilich nicht im Allgemeinen darauf, daß sie Wesen und Werth des Gottesreichs verstehen gelernt haben (Myr.), woraus ja nur folgen könnte, daß jeder Lehrer im Gottesreich, wie sie, unterrichtet sein muß, aber nichts über die Art, wie er lehren soll. Es kann aber auch nicht darauf gehen, daß Jesus gezeigt hat, wie man in Parabeln lehren muß (deW.), wodurch die Beziehung auf v. 51 aufgehoben wird, sondern nur auf den Weg, wie sie zu ihrem *συνιέναι* gekommen sind, indem Jesus sie an den allbekannten Ordnungen des natürlichen Lebens (wie sie die Parabeln darstellen) die höheren Ordnungen des Gottesreichs durch seine Deutung verstehen lehrte. Der Dat. *τῇ βασιλείᾳ* kann natürlich nicht besagen, daß die *γραμματεῖς* für den Dienst des Gottesreichs unterwiesen sind (Olsh. deW.), da ja *μαθητεῖν* nicht „unterweisen“ heißt und die Vorstellung eines Dienstes im Gottesreich rein eingetragen wird. Aber es genügt dem Ausdruck auch nicht, daß sie Jünger des Gottesreichs geworden sind, wobei dann das personalifizierte Gottesreich im Grunde doch wieder nur für Jesum als seinen Repräsentanten stehen soll (Vgl. Bl. Myr.), sondern es ist ganz eigentlich gedacht, daß das Gottesreich selbst, indem es ihnen sein Wesen offenbart, sie zu seinen Schülern macht und die Wahrheit in Betreff desselben verkündigen lehrt. Dagegen steht 27, 57. 28, 19 das *μαθητεῖν* allerdings von der Hand des Evangelisten im technischen Sinne der Jüngerschaft Jesu.

v. 45, zu ἐκβάλλειν ἐκ τοῦ Θησανροῦ 12, 35 in derselben Quelle, und wegen des μαθητεῖν S. 359 Anm.), woraus sich vor Allem das ihr geläufige διὰ τοῦτο (6, 25. 12, 27) erklärt, dessen Anknüpfung an v. 51 immer etwas Ungefügiges behält, da dort ja allerdings nur die Thatsache ausgesprochen war, daß die Jünger Alles verstanden hatten, aber nicht, auf welchem Wege sie dazu gelangt waren, worauf gerade im Folgenden Alles ankommt. Knüpfte aber das διὰ τοῦτο unmittelbar an die Gleichnisse an, von welchen die vier letzten sämmtlich mit dem ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. θ. (v. 44. 45. 24. 47) begannen, so weist es einfach auf die Thatsache hin, daß das Gottesreich in seinen Ordnungen denen des natürlichen Lebens gleich ist, und hebt hervor, wie darum der rechte Lehrer des Gottesreichs jene an diesen veranschaulichen muß. Daher ist auch nicht von solchen Lehrern die Rede, die von Jesu unterwiesen wird, wie man nach der Anknüpfung an v. 51 erwarten sollte, sondern von solchen, welche das Gottesreich selbst sein Wesen recht verstehen gelehrt hat. Ein solcher war Jesus vor Allem selbst (wenn auch nachher natürlich die von ihm nach 23, 34 ausgesandten γραμματεῖς), und so wollte die älteste Quelle durch diesen Spruch offenbar zunächst das Parabelreden Jesu erklären, dem Mrc., freilich wohl auf Grund andrer Aussprüche Jesu, da ja beide Gesichtspunkte sich keineswegs ausschließen, ein so andersartiges Motiv untergelegt hat (4, 10—12). Dann aber bestätigt sich aufs Neue durch diesen aus ihr erhaltenen Schlufsspruch, daß in der Quelle eine Volksrede in Gleichnissen stand, welche mit dieser Rechtfertigung der parabolischen Lehrweise als solcher schloß. Sie bestand aus einer Trilogie von einem Gleichniß und zwei Gleichnißpaaren und zeigte also in natürlichem Gedankenfortschritt, daß das Gottesreich, wie es Jesus gründen wolle, durch eine geistige Wirksamkeit hergestellt werde, welche die Empfänglichkeit der Menschen voraussetze (Gl. v. Sämann), daß es als das höchste Gut nur dem zu Theil werde, welcher bereit sei, alle andern Güter dafür aufzuopfern (Gl. vom Schatz und von der Perle), und daß es durch eine Entwicklung hindurch sich verwirkliche, an deren Abschluß erst die Scheidung zwischen seinen echten und unechten Gliedern erfolgen könne (Gl. vom Unkraut und Fischfang). Durch die antithetische Beziehung dieser Parabeln auf die Volkserwartung, welche das Gottesreich sich durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes verwirklichend dachte (Gl. 1), das man nur in Hoffnung erwarten dürfe (Gl. 2. 3) und dem ein Gericht über alle der Reichsgenossenschaft Unwürdige vorangehen müsse (Gl. 4. 5), wird es klar, daß auch in dieser Rede die apostolische Quelle einen bestimmten geschichtlichen Moment des Lebens Jesu treu wiedergegeben hat. Ob unser Evangelist auf die Erweiterung dieser Fünzfzahl von Gleichnissen zur Siebenzahl irgend ein Gewicht gelegt hat, läßt sich bezweifeln, da die Einschaltung des Gleichnißpaars v. 31—33 so deutlich durch seine Marcusquelle veranlasst ist. Auch hier wird übrigens in der Quelle die Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τὰς παραβολὰς ταύτας (Vgl. 7, 28. 11, 1) von dieser Rede, die nach Luc. 8, 4 unmittelbar auf die Täuferbotschaft folgte (Vgl. zu 13, 3), zu einem Erzählungsstück übergeleitet haben, und zwar zu der Expedition nach Gadara, die Mrc. 4 auf die Parabelrede folgt. Die Art nemlich, wie Mrc., obwohl er Cp. 4 eigentlich nur das Parabelreden Jesu schildert, motivirt und durch Beispiele erläutert, nachher doch von einem bestimmten Tage redet, an welchem Jesus am Meeresufer vor einer großen Volksmasse geredet hatte (4, 1) und an dessen Abend er den Befehl zur Ueberfahrt gab (4, 35. Vgl. Mrc., S. 137. 166), erklärt sich vollständig doch nur daraus, daß ihm die zeitliche Verknüpfung einer solchen

Parabelrede mit dieser Ueberfahrt gegeben war, wenn er dieselbe auch nachher für seinen sachlichen Pragmatismus zu benutzen gewulst hat. Den Nachsatz jener Uebergangsformel bildete also in der Quelle das *ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν* Mtth. 8, 18. (Vgl. zu d. St.). Nun begreift sich vollends, warum die Quelle dem Spruche, welcher zeigte, wie viel es kostet, ein Jünger Jesu zu werden (8, 19. 20) unmittelbar den andern anschloß, welcher zeigte, wieviel es kostete, ein Jünger Jesu zu bleiben (8, 21. 22. Vgl. S. 237), weil diese Sprüche ja lediglich Illustrationen zu den eben vorhergehenden Gleichnissen vom Schatz und von der Perle (13, 44—46) nach ihrem richtigen Verständnisse sind, wie dasselbe auch noch im letzten Gleichnispaar anklingt (Vgl. S. 358 Anm. 1).

7. 13, 54—14, 12. Die Verwerfung in Nazareth und der Tod des Täufers.

(Vgl. Mrc. 6, 1—6. 14—30. Luc. 9, 7—10.)

V. 54: *Καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν, ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς καὶ λέγειν· πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;* v. 55: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσήφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας;* v. 56: *καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσὶν; πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα;* v. 57: *καὶ ἐκκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* v. 58: *καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

14, 1: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρώδης ὁ τετράρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ,* v. 2: *καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγγέθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ.* v. 3: *ὁ γὰρ Ἡρώδης [τότε] κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἐδήσεν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα [Φιλίππου] τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.* v. 4: *ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης αὐτῷ· οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν αὐτήν.* v. 5: *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.* v. 6: *γενεσίῳ δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγατὴρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρρεσεν τῷ Ἡρώδῃ,* v. 7: *ὅθεν μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι ὃ ἐὰν αἰτήσεται.* v. 8: *ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς· δός μοι, φησὶν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* v. 9: *καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσεν δοῖναι,* v. 10: *καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ.* v. 11: *καὶ ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἐδόθη τῷ κορασίῳ, καὶ ἤνεγκεν τῇ μητρὶ αὐτῆς.* v. 12: *καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτόν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ.*

V. 54: Rept. liest nach jüngeren Mjse. *ἐκπληττεσθαι*. — v. 55: Rept. (DL) antizipiert das *οὐχι* aus v. 56 und hat *Ἰωσῆς* nach Mrc. (L. I. Vgl. ND: *Ἰωάννης*). — v. 57: Zu dem einfachen *ἐν τῇ πατρίδι* (Lm. nach BD a k), das durch das *αὐτῶν* nach *οἰκίᾳ* mit bestimmt war, fügte man entweder dies *αὐτῶν* (Rept. nach LA) oder das stärkere *ἰδία* (SZ. Vgl. Mrc. 6, 4. 15, 20), C combinirte beides. — 14, 1: Ti. liest nach NCZ. I *τετράρχης*, das S

stehend hat, wie er umgekehrt *Ἰσακ* schreibt. — **v. 3:** Sehr bemerkenswerth ist das *τοτε* vor *χρησθῆς* (B), das leicht wegen seiner auffällenden Stellung weggelassen sein kann. — Das *αὐτον* nach *ἐθῆκεν* (Rept. nach CDL*A*) ist die gewöhnliche Ergänzung des Objectspromen (Vgl. 8, 25), zu dem Simpl. statt Comp. (*ἐθῆκετο*: CL*A* Rept.) vgl. 13, 25. 40, zu der Nachstellung der Praep. in denselben Zeugen vgl. 12, 44. — Zweifelhafte bleibt das *Φίλιπποι*, das in D. it. eodd. fehlt und wohl kaum nach Luc. weggelassen sein kann; doch ist D in Auslassungen zu wenig verlässsam. — **v. 4:** Es ist kein Grund, mit Ti nach ND den Art. vor *Ἰωάννης* wegzulassen, den B nie zusetzt (Vgl. zu 1, 24), wohl aber ist er v. 10 nach v. 4 hinzugefügt (CDL*A* Rept.). Das *αὐτω* ist, um es näher mit *ἐλέγεν* zu verbinden, in CDL*A* (Rept.) hinter *γὰρ* gestellt (Vgl. zu 3, 4). — **v. 6:** Das *γενεσῶν δε ἀγορευόντων* (A Rept.) ist offenbar Nachbesserung. — **v. 7:** So unzweifelhaft das *ος αν* (Vgl. 7, 12) in unserm Evangelium meist ursprünglich ist, so stehend scheint das *ο εαν* (15, 5. 16, 19. 20, 4), *ον εαν*, *ω εαν*, *ου εαν*, *οπου εαν* zu sein und muß darum auch hier trotz BD aufgenommen werden. — **v. 9:** Zur Auflösung der Participialconstr. (*ἐλπῆθη - δια δε τοις*: NC*A* Rept., vgl. die halbe Corr. bei L) vgl. 5, 13. — **v. 12:** Das *παῦμα* ist der Conform. nach Mrc. verdächtig; da aber B allein die andern Conf. nach Mrc. (*αὐτον*: ND*L*, *αὐτο*: CDL*A* Rept.) nicht theilt, so kann doch leicht von den Späteren (A Rept.) der edlere Ausdruck gewählt sein.

(V. 54.) Da unser Evangelist die jetzt bei Mrc. folgenden Erzählungen von der Expedition nach Gadara, sowie die Todtenerweckung schon gebracht hatte (Vgl. 8, 18—34. 9, 18—26), so fährt er gleich mit der Verwerfung in Nazareth fort, die natürlich ganz in den Gesichtspunkt dieses Theils hineinpasste. Da er den zeitlichen Zusammenhang seiner Quelle einmal verloren, fängt er ohne Andeutung eines solchen zu schildern an, wie Jesus, in seine Vaterstadt (Vgl. 2, 23) gekommen, sie (d. h. die Bewohner derselben) in ihrer Synagoge lehrte, so daß sie vor Staunen außer sich geriethen (Bem. das *ἐκπλήσσεσθαι* des Mrc., wie Mrc. 1, 22, und das erläuternde *αὐτούς, αὐτῶν*). Die Jüngerbegleitung (Mrc. 6, 1) brauchte natürlich nicht erwähnt zu werden, da Jesus eben noch von allen Jüngern umgeben war (Vgl. v. 36); daß es Sabbath war, wird nach Mrc. 6, 2 vorausgesetzt. Die verwunderte Frage aber wird gleich auf die in seiner Rede bewiesene Weisheit (Bem. das hinzugefügte *αὐτῇ*), und die von ihm bekannten (Vgl. 11, 20—23) Machtthaten bezogen: Woher (kommt) diesem diese Weisheit und die Machtthaten? (v. 55.) Zur Rechtfertigung ihrer Verwunderung aber über diese Vorzüge, zu denen dieser Mensch (Bem. das verächtliche *οὗτος*) so wenig berechtigt schien, verweisen sie bei unserm Evangelisten, dem wohl die Erinnerung an das frühere Handwerkerleben Jesu (Mrc. 6, 3) bereits fremd geworden, ausschließlich auf seine niedrige Abkunft, wo dann vor der Mutter der Vater nicht vergessen werden darf und schließlic die ganze wohlbekannte Sippe aufgezählt wird: Ist nicht dieser der Sohn des Zimmermanns? Wird nicht seine Mutter genannt (Vgl. 2, 23. 9, 9) Maria und seine Brüder Jacobus und Joseph und Simon und Judas? Daß die Verwandlung des Joses (Mrc. 6, 3) in Joseph eine Berichtigung sei (Myr.), scheint mir sehr unwahrscheinlich, da es so nahe lag einem der Söhne den bekannten Vatersnamen statt des ähnlichen, aber weniger gebräuchlichen Namens beizulegen. Weist schon die Nennung dieser Namen darauf hin, daß es sich in der Frage ursprünglich um eine Constatirung seiner Abkunft aus der wohlbekannten Handwerkerfamilie handelte (Vgl. Mrc., S. 200. 203), so wird dies vollends klar aus der weiteren Frage: (v. 56.) Und sind nicht seine Schwestern alle im Verkehr mit uns, so daß sie ihn jeden Augenblick recognosciren können (Bem.

die nachdrückliche Voranstellung des Subj., das verstärkende *παῖσαι* und die Weglassung des scheinbar überflüssigen *ὅδε*? So scheint durch die veränderte Fassung bei Mth. noch deutlich der Sinn der Frage bei Mrc. hindurch, und so wird denn am Schluß auch noch die Frage gebracht, mit der ihre Rede bei Mrc. v. 2 begann, weil sie nun erst durch das Vorige begründet (*οὖν*) und das durch *πάντα* verstärkte *ταῦτα* seine bestimmte Beziehung auf die Weisheit und die Machtthaten (v. 54) zu erhalten schien: Woher also kommt diesem dieses Alles? Offenbar denkt unser Evangelist (abweichend von Mrc., vgl. S. 200) jene Worte voll gemeinen Neides über die unverdiente Gunst des Schicksals, die dem niedriggeborenen Mitbürger zugefallen, unmittelbar in der Synagoge zu Jesu gesprochen, dessen hohe Gaben man nicht abstreiten konnte, aber noch weniger dem Emporkömmling gönnen wollte; denn nachdem er (v. 57.) bemerkt, daß sie auf Grund derselben Anstoß an ihm nahmen d. h. sich von der Anerkennung seiner Person abhalten ließen, erzählt er (Bem. das *εἶπεν*), wie Jesus zu ihnen sprach: Nicht ist ein Prophet ungeehrt, es sei denn in seiner Vaterstadt und Familie. Wie er auch seine Familienglieder in dies Urtheil mit einschließen konnte, erhellt freilich nur aus Mrc., wo die Worte auf 3, 21 zurückblicken (Vgl. Mrc., S. 202). (v. 58.) Auch den Abschluß der Erzählung nimmt der Evangelist aus Mrc. auf, doch ohne das ihm mißverständlich scheinende (ohnehin sofort durch *εἰ μὴ* beschränkte) *οὐκ ἠδύνατο* und ohne das *ἐθαύμασεν*, da der Unglaube Nazareth's nach allem in diesem Theil Dargelegten durchaus nicht mehr so verwunderlich erschien: Und nicht that er dort viele Machtthaten um ihres Unglaubens willen.

Bei Mrc. schloß der Theil, welcher die im Volke sich zeigende Unempfänglichkeit gegen Jesus darstellte, mit der Aussendungsrede (6, 6—13), die Matth. Cap. 10 schon gebracht hatte, und es begann der folgende Theil mit einem Bericht über die bis zum Königshofe sich verbreitende Aufmerksamkeits, welche der Name Jesu erregte, bei welcher Gelegenheit dann der Täufer erwähnt und die Geschichte seiner Gefangennehmung und Hinrichtung nachgeholt wird. Unser Evangelist, der auch hier die sachliche Folge bei Mrc. zugleich für eine zeitliche nimmt, schloß daraus, daß jenes Ende des Täufers eben in diese Zeit fiel (14, 1: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* Vgl. 11, 25. 12, 1), und weil dieselbe ihm wie ein Vorbild des Schicksals erschien, welches die in diesem Theil geschilderte Feindschaft und Unempfänglichkeit zuletzt Jesu selbst bereitete (17, 12), so schließt er denselben mit der Geschichte vom Schicksal des Täufers (14, 3—12), die nun eine ähnliche weissagende Bedeutung für ihn gewinnt, wie die Aussendungsrede mit ihrer Weissagung des Jüngerschicksals, die ihn begann (Cp. 10). Daß er sie trotzdem nicht selbstständig einführt, sondern ganz wie Mrc. an eine Aeußerung, die Herodes über das Verhältniß Jesu zu Johannes that, anknüpft (14, 1. 2), zeigt aufs Deutlichste seine Abhängigkeit von Marcus.

(14, 1.) In jenem Zeitabschnitt, den dieser Theil schildert und dem darum auch zeitlich und sachlich die folgende Geschichte angehört, geschah es, daß Herodes, der Tetrarch, wie Mth. ihn genauer als Mrc. nach seinem Titel bezeich-

net, das Gerücht von Jesu (Vgl. 4, 24) hörte. So ergänzt der Evangelist das Object zu ἤκουσεν und kann nun mit Uebergelung der anderweitigen Urtheile über Jesum, die ohnehin 16, 14 wiederkehren, gleich die Aeußerung des Herodes bringen, auf die es ihm als Einleitung zum Folgenden allein ankommt, und dieselbe aus Mrc. 6, 14 ergänzen, weil das Gerücht von Jesu natürlich auch von seinen Wunderthaten erzählte. (v. 2.) Um zu motiviren, wie man zur Kenntniß dieser Ansicht des Herodes gekommen, erzählt er, wie derselbe zu seinen Knechten (παῖς, wie 8, 6) d. h. nach orientalischer Weise zu seinen Hofbeamten (Vgl. 1 Sam. 16, 15. 17) sprach: Dieser ist Johannes der Täufer (Bem. das techn. ὁ βαπτιστής, wie 3, 1). Die Hinweisung auf seine Enthauptung (Mrc. 6, 16) läßt er fort, weil diese ja eben erst erzählt werden soll; aber vortrefflich malt das αὐτός (Vgl. 1, 21) das Grauen des im Gewissen geschlagenen Fürsten bei diesem Gedanken: Er und kein anderer ist auferstanden von (ἀπό, wie 1, 24) den Todten, und deshalb (scil. weil der so wunderbar Erweckte natürlich auch mit höheren Gaben ausgerüstet ist) wirken die Wunderkräfte in ihm. (v. 3.) Und obwohl der Evangelist nun, wie Mrc., die folgende Erzählung als Erläuterung dieses Ausspruchs anknüpft (γάρ: nemlich), welcher den Tod des Täufers voraussetzt, der am Eingange dieses Theils noch in Gefängniß war (11, 2), so deutet er doch wahrscheinlich mit seinem τότε (Vgl. die krit. Anm.) ausdrücklich an, daß die Ereignisse, welche denselben herbeiführten, nicht in unbestimmter Vergangenheit, sondern eben damals eingetreten waren. Um so mehr kann er nun mit Mrc. im erzählenden Tempus, das durchaus nicht ins Plusquamp. (Bl.) umzusetzen ist, fortfahren, aber um so gewisser zeigt es auch seine Abhängigkeit von Mrc., wenn er nun mit demselben die Geschichte der Gefangensetzung des Täufers nachbringt, die doch 11, 2 bereits vorausgesetzt war. Herodes nemlich, nachdem er den Johannes ergriffen, band (ihn) und bewahrte (ihn) auf in einem Gefängniß um der Herodias des Weibes seines Bruders (Philippus, Vgl. Mrc., S. 217) willen. Während Mth. so das bei Mrc. nur vorausgesetzte ἀπέθρευο ausdrücklich hinzufügt, läßt er, um den Ausdruck dadurch nicht zu überladen (Vgl. Mrc., S. 218), das ἀποστείλας weg, obwohl doch erst daraus erhellt, daß Herodes das Alles durch seine Schergen thun liefs. (v. 4.) Denn Johannes sagte zu ihm: Es ist dir nicht erlaubt, sie zu haben (Bem. die Vereinfachung des sehr umständlichen Ausdrucks bei Mrc.). Während aber Mrc. nun ausführlich schildert, wie Herodes den von ihm verehrten Täufer lange gegen die Nachstellungen der Herodias schützte (6, 19. 20), um die abergläubische Furcht zu erklären, die ihn nach dem Morde desselben quälte (v. 16), erklärt unser Evangelist, dem es lediglich auf das Schicksal des Täufers ankommt, die Verzögerung desselben einfach aus der Rücksichtnahme des Tetrarchen auf die Volksbegeisterung für den Propheten: (v. 5.) Und obwohl er ihn tödten wollte, fürchtete er doch das Volk; denn wie einen Propheten achteten sie ihn (Vgl. Mrc. 11, 32. Mth. 21, 26. 46).¹⁾ So erscheint

1) Es scheint mir ein bloßer Wortstreit, wenn Myr. leugnet, daß ἔχειν dies heißen könne. Wenn der Grieche sagt „einen wie sein Kind haben“, so heißt das nicht: zu ihm

Herodes, in dem unser Evangelist das Vorbild der Feinde sieht, die Jesum zum Tode brachten, von vornherein als der Tyrann, der nach dem Blut des Strafpredigers dürstet, obwohl die Erzählung der Katastrophe, die er nach Mrc. bringt, noch deutlich zeigt, daß ihm der Blutbefehl erst durch die Intrigue der Herodias entlockt ward.

(V. 6.) Die seltenere Verbindung des Dat. temp. (Vgl. 12, 1) mit dem Part., an der schon die Abschreiber Anstoß nahmen, erklärt sich am einfachsten aus einer Zusammenziehung des Marcustextes, wo ihm ein gen. absol. (γενομένης ἡμέρας) voraufgeht, wie ja auch das ἐν τῇ μέσῳ die ausführliche Schilderung des Mrc. von der stattlichen Festversammlung voraussetzt. Nun heißt es einfacher: An dem Geburtstage des Herodes aber, als er herangekommen, tanzte die Tochter der Herodias in der Mitte (der Festversammlung) und gefiel Herodes. (v. 7.) Wieder vermeidet dann der Evangelist den doppelten Ausdruck des Mrc. (v. 22. 23) und fügt, zugleich den Grund des Versprechens erläuternd, reflectirend hinzu: weshalb er mit einem Schwur (Vgl. 26, 72 von der Hand des Evangelisten) ihr versprach zu geben, was sie irgend gebeten haben werde. (v. 8.) Eben so resumirt er nun das Mrc. 6, 24. 25 Erzählte einfach dahin: Sie aber, von ihrer Mutter angestiftet, spricht (Vgl. 13, 29): Gieb hier auf einer Schüssel das Haupt Johannis des Täufers. Das strenggenommen nicht wohl ausführbare ἐξαντῆς wird dabei durch das die Ausführung ebenso sichernde ὥδε ersetzt (Bem. noch das δέ statt καί v. 6. 8 und βαπτιστοῦ, wie v. 2). (v. 9.) Ganz evident aber zeigt sich die Abhängigkeit unsers Evangelisten, wenn er im Folgenden den Herodes mit Mrc. als König bezeichnet, obwohl er v. 1 richtiger seinen genaueren Titel angegeben, wenn er mit ihm von Tischgenossen redet, obwohl er gar nicht von einem Festmahl gesprochen, und endlich nach ihm den König betrübt werden läßt, obwohl er denselben v. 5 den Tod des Täufers wünschen ließ. Gewiß dachte er sich, daß die plötzliche Nöthigung zu dem immer verschobenen Entschluß ihm nicht lieb war, aber, da von Gewissensregungen (Myr.) nichts dasteht, kann es immer nur aus einer Reminiscenz an Mrc. erklärt werden, wenn die Stimmung, in der er der unliebsamen Nöthigung um der Eide (Bem., wie v. 7 nur vom ὄρκος im Sing. geredet war) und der Tischgenossen willen nachgab, als Traurigkeit bezeichnet wird (Vgl. Mrc., S. 222). Im Uebrigen fasst der Evangelist auch hier die Darstellung mit Beziehung auf das δός μοι v. 8 kurz zusammen: er befahl, daß gegeben werde (sc. was sie verlangt hatte). (v. 10.) Dazu passt nun freilich nicht recht, daß die somit bereits Andern übertragene Ausführung nun doch durch Herodes selbst in die Hand genommen wird, indem das Mrc. 6, 28 von dem Trabanten Erzählte unmittelbar auf den König übertragen und nur in Erinnerung an v. 27 durch πέμψας (Vgl. 2, 8. 11, 2) auf die Vermitt-

in einem Verhältniß, wie zu einem Kinde stehen, sondern: einen haben, als hätte man an ihm ein Kind, d. h. ihn für sein Kind achten. Die Umsetzung des ἐχέρει in die Vorstellung des Erachtens bewirkt eben das ὥς, womit es verbunden. Im Uebrigen bem., wie trotz des geänderten Sinnes fast jedes Wort aus Mrc. herrührt (Vgl. Mrc., S. 218).

lung durch seine Schergen hingewiesen wird: und nachdem er hingesandt, enthauptete er (natürlich durch die Abgesandten, vgl. v. 3) den Johannes (näher bestimmend statt *αὐτόν*) im Gefängniß. (v. 11.) Da diese Ausdrucksweise aber natürlich nicht fortgesetzt werden konnte, so muß nun die Darstellung des Mrc. passivisch gewandt werden: Und gebracht ward sein Haupt auf einer Schüssel und gegeben dem Mägdlein, und (dies) brachte (Bem. statt des wiederholten *δοῦναι* das *ἐνέγκαι* aus Mrc. v. 28) es seiner Mutter. (v. 12.) Und herzugekommen (Bem. den Lieblingsausdruck des Evangelisten statt des *ἀκούσαντες*) huben seine Jünger den Leichnam auf und bestatteten ihn. Die Verwandlung des *αὐτό* in *αὐτόν* hängt damit zusammen, daß statt des umschreibenden Ausdrucks bei Mrc. das feierlichere *θάπτειν* (8, 21. 22) gesetzt ist. Wenn nun aber dieselben Jünger kommen und Jesu (den Tod ihres Meisters) verkündigen, so daß nun die Erzählung von dem, was Jesus that, einfach fortgesetzt werden kann, so versteht sich freilich von selbst, daß der Evangelist die Hinrichtung kürzlich geschehen (Vgl. zu v. 3) und die Aeußerung des Herodes (14, 2) ihr unmittelbar gefolgt denkt (Myr.); allein da auch er die Erzählung von der Hinrichtung als nachträgliche Episode eingeschaltet hat, so ist diese unmittelbare Anknüpfung des Erzählungsfadens an sie, die ihm freilich die Hauptsache, immer ungeschickt und erklärt sich nur daraus, daß dieselbe durch den Anschluß an eine vorliegende Erzählung veranlaßt ist. Dies ist aber nicht eine Erzählung des Urmatthäus, welche Hilg. zwar behauptet, aber nicht nachgewiesen hat (Vgl. wieder a. a. O. S. 425), sondern die Erzählung des Mrc., der nach dieser absichtsvoll zwischen die Aussendung und Rückkehr der Zwölf gestellten Episode die Zwölf zurückkehren und über ihre Thätigkeit Bericht erstatten läßt. Da nun unser Evangelist von der Probemission der Zwölf nichts erwähnt hat (Vgl. zu Cap. 10), so wird er es gewesen sein, der an die Stelle ihres Berichts den Bericht der Johannesjünger stellen mußte (Vgl. Mrc., S. 225).¹⁾

1) Daß die Apostelmission rein „fabelhaft“ und lediglich aus Mth. 10 herausgesponnen (Keim II, S. 523. Anm. 1), ist eben eine bloße Behauptung, die, wenn sie wahr wäre, noch nicht beweisen würde, daß dieselbe hier „hereingeschoben“, da umgekehrt die Erzählung von Herodes und dem Täufer bei Mrc. eingeschoben und keineswegs die Erzählung von der Sendung der Zwölf störend „unterbricht“ (S. der geschichtliche Christus. 3. Aufl. S. XV. Anm.), sondern höchst naturgemäß die Pause zwischen dem Ausgang und der Rückkehr derselben ausfüllt. Daß (unserm Evang.) der Tod des Täufers die Hauptsache, rechtfertigt keineswegs die Anknüpfung des Erzählungsfadens an ihn, wie Keim meint, da derselbe auch bei ihm nachgeholt erscheint, macht vielmehr die Anknüpfung der Hinrichtungsgeschichte an die „Anekdotenintroduction“ selbst zu einem Zeichen der Abhängigkeit; daß die Erzählung vom Tode des Täufers bei Mth. nicht original ist, haben wir Punkt für Punkt erwiesen, daß der Rückzug Jesu (14, 13) bei ihm noch weniger ursprünglich erscheint, werden wir im Folgenden sehen.

Dritter Theil.

14, 13 — 20, 16.

Da der Evangelist von nun an ganz dem Faden seiner Marcusquelle folgt, verzichtet er auf eine Gruppierung der Stoffe unter eigenthümlichen Gesichtspunkten und sucht nur noch an geeigneten Orten aus seiner apostolischen Quelle einzuschalten, was er aus ihr noch nachzutragen fand.

1. 14, 13—36. Die wunderbare Speisung.

(Vgl. Mrc. 6, 31—56. Luc. 9, 10—17.)

V. 13. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν· καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζοὶ ἀπὸ τῶν πόλεων. v. 14: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολλὸν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν. v. 15: ὁψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρήλθεν· ἀπόλυσον οὖν τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπέλθοντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα. v. 16: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ χρειάν ἔχουσιν ἀπελθεῖν· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. v. 17: οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας. v. 18: ὁ δὲ εἶπεν· φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς. v. 19: καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. v. 20: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἔχορτάσθησαν, καὶ ἦσαν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις. v. 21: οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.

v. 22: καὶ ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν ἕως οὗ ἀπολίση τοὺς ὄχλους. v. 23: καὶ ἐπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεέξασθαι. ὁψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ. v. 24: τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίου πολλοῦ ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχε βασιανίζομενον ὑπὸ τῶν κυμάτων· ἦν γὰρ ἐνάντιος ὁ ἄνεμος. v. 25: τειάρτη δὲ ἡλιακῇ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θά-

λασσαν. v. 26: ἰδόντες δὲ αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λεγόντες· οὗτο φάντασμα ἐστίν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν. v. 27: εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. v. 28: ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σε ἐπὶ τὰ ὕδατα. v. 29: ὁ δὲ εἶπεν· ἔλθέ. καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. v. 30: βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων· κύριε, σῶσόν με. v. 31: εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ· ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας; v. 32: καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. v. 33: οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.

v. 34: καὶ διαπεράσαντες ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ. v. 35: καὶ ἐπιγρόντες αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκεῖνου ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην, καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, v. 36: καὶ παρεκάλουν [αὐτόν] ἵνα μόνον ἄψωνται τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· καὶ ὅσοι ἤψαντο διεσώθησαν.

V. 13: Rept. hat καὶ (C^A) statt δε, wie 8, 8. — Das περὶ (BCD^A Rept.) wird aus Mrc. sein. — **v. 14:** Rept. fügt das Subj. ο Ἰησοῦς hinzu (C^A, vgl. L) und hat nach min. ἐπ αὐτοῦς. — **v. 15:** Zu dem αὐτοῦ nach οὐ μαθηταὶ (CDL^A Rept.) vgl. 8, 21. — Ti. liest nach N^Z παρηλθεν ἡδῃ; aber ἡδῇ steht bei Mtth. immer voran, wie die Adverb. mit Ausnahme der adv. loci fast immer (Vgl. 3, 16). Das οὖν ist nicht nach Mrc., sondern nach der Schluss-silbe — σον zufällig in B ausgefallen und fehlt danach in DL^A Rept. — **v. 16:** Das Ἰησοῦς (BCD^A Rept.) ist Zusatz, wie 8, 22. 9, 22. — **v. 18:** Rept. (C^A) verbindet den Accus. näher mit dem Verbum: φερετε μοι αὐτοὺς ὡδε. — **v. 19:** Das ἐπὶ τοὺς χορτοὺς (A Rept.), wonach D den Acc. corrigirt, aber den Sing. beibehalten, L bloß das χορτοὺς aufgenommen hat, ist mechanische Wiederholung des Acc. plur. nach τοὺς ὄχλους — N löst die Participial-constr. auf (ἐκέλευσεν — καὶ), wie in andrer Weise D (κέλευσας — ἐλαβεν), C verbindet die beiden Partt. durch καὶ (Rept.). — Zu dem augmentlosen ἐκλογισεν (NBL^A Mjse. Rept.) vgl. εὐδοκῆσα 3, 17. 12, 18. 17, 5, εὐρεθῇ 1, 18. — **v. 22:** Das εὐθεως, wie das αὐτοῦ nach μαθηταὶ in der Rept. ist aus Mrc., ersteres haben außer NC (Ti.) alle Mjse., letzteres außer B nur wenige aufgenommen. Zu dem hinzugefügten Subj. (ο Ἰησοῦς: Rept. nach L) hier und v. 25 vgl. v. 4, 23. — **v. 24:** Das σταδίου πολλοὺς ἀπο τῆς γῆς ἀπέχε (B. vers.) kann nicht aus Joh. 6, 19 sein, wo der Ausdruck viel zu verschieden; es wird darum echt und nach Mrc. in μεσον τῆς θαλάσσης ἦν (NCL^A, vgl. D: Rept. Ti.) geändert sein. — **v. 25:** Zu dem Comp. ἀπῆλθεν (CDL^A Rept.) vgl. 1, 19. — CD lesen nach Mrc. oder nach v. 26: ἐπὶ τῆς θαλάσσης, wie P. 10 v. 26 nach v. 25 ἐπὶ τὴν θαλάσσαν, in v. 25 folgt Rept. nach L jenen, in v. 26 diesen. — **v. 26. 27:** Schon B hat das Subject οὐ μαθηταὶ ergänzt (Vgl. D), das dann bei der Verwandlung von δε in καὶ (Vgl. v. 13) nach αὐτοῦ gestellt ward (CL^A Rept.), und ihm entsprechend B in v. 27 ο Ἰησοῦς, das nun CL^A (Rept.) nach αὐτοῖς stellen. — Das εὐθεως (CL^A Rept.) ist das bei Mtth. gewöhnliche, hier aus v. 22 eingebracht, während der ursprüngliche Text wegen seiner Abhängigkeit von Mrc. εὐθὺς hat. — **v. 28:** Die Rept. (L) stellt die Praep. voran (Vgl. BC: 2, 13. CL^A: 2, 19. C: 9, 9), vielleicht nach με πρὸς σε nachdrücklich zu verbinden. — **v. 29:** Der Art. vor Πέτρος (CL^A Rept.) ist aus v. 28, wie das ἐλθεῖν (DL^A Rept., vgl. N). — **v. 30:** Das ὀλιγοὶ (CDL^A Rept.) ist verstärkender Zusatz, das ἐμβατῶν v. 32 (CL^A Rept.) Erleichterung nach v. 22, wie das ἐλθόντες v. 33 (DL^A Rept.). — **v. 34:** Die Rept. (L) zieht erleichternd zusammen: εἰς τὴν γῆν Γενν., C lässt das εἰς fort, ohne das ἐπὶ zu ändern. — **v. 36:** Das αὐτοῦ kann in B nach — λονν ausgefallen sein, aber auch Hinzufügung des Objects (Vgl. 14, 3), die durch Mrc. besonders nahe gelegt war.

V. 13: Bei Mrc. folgte nun die Erzählung von der wunderbaren Speisung aus der apostolischen Quelle, die schon dort durch einen Rückzug Jesu vor seinen Feinden eingeleitet war, sowie dadurch, daß Jesus sich der Heilungsbedürf-

tigen unter den ihm nachfolgenden Volksmassen annahm.¹⁾ Offenbar war es eine Reminiscenz an diese Einleitung der nun folgenden Geschichte, welche den Evangelisten bewog, die Botschaft der rückkehrenden Zwölf, die er nicht bringen konnte, in eine Botschaft der Johannesjünger zu verwandeln (v. 12), die Jesum, als er sie hörte, bewog von dort, wo ihn die Kunde traf (Vgl. 9, 9. 27. 12, 9), zu entweichen (Vgl. 4, 12. 12, 15), weil diese Botschaft ihn veranlassen konnte, nicht durch längeres Verweilen in seinem gewöhnlichen Wirkungskreise die Aufmerksamkeit des schon furchtsam und mißtrauisch gewordenen Herodes (v. 2) auf sich zu ziehen und sich einem gleichen Schicksal, wie es der Täufer erfahren, zu exponiren. Indem er nun aber die nähere Beschreibung des Rückzugs aus Mrc. entlehnt (Bem. das diesem eigne *ἐρημος τόπος, κατ' ἰδίαν*, und die Weglassung des Art. vor *πλοίῳ*, wie 13, 2), erhellt seine Abhängigkeit von dessen Darstellung deutlich genug daraus, daß dieselbe zu der bei ihm vorliegenden Situation nicht recht passen will. Denn mag er immer den wüsten Ort außerhalb des herodianischen Gebiets liegend gedacht haben (Myr.), oder doch so abgelegen, dass man ihn dort nicht leicht suchen konnte, so bleibt es doch dabei, daß seine Darstellung grade das, worauf es in seinem Pragmatismus ankam, nicht hervorhebt. Sodann wird in dem *ἐν πλοίῳ* nach Mrc. ohne weiteres vorausgesetzt, daß Jesus von Nazareth aus, wo er sich zuletzt aufhielt (13, 54), wieder an das Ufer des See's gekommen war, und endlich verliert das *κατ' ἰδίαν* (d. h. mit seinen Jüngern allein) bei ihm seine Bedeutung, da Jesus ja gar nicht, wie bei Mrc., von Volksmassen umgeben gedacht ist, als er die Botschaft der Johannesjünger empfing (Vgl. Mrc., S. 225). Auch bei ihm aber muß dieser Rückzug nun die Veranlassung geben, um aufs Neue das Zusammenströmen der Volksmassen zu schildern und so den neuen Theil, ganz ähnlich wie die beiden vorigen (4, 24. 9, 36), zu eröffnen. Dazu bot sich ihm am treffendsten der Ausdruck der Quelle dar, daß die Volksmassen ihm folgten (Vgl. Luc. 9, 11 und dazu Anm. 1); aber da dieselben nicht, wie bei Mrc. 6, 31, um ihn versammelt sind, muß er sie erst von seinem Rückzuge hören lassen (*ἀκούσαντες*), und indem er dennoch auch hier die nähere Beschreibung aus Mrc. v. 33 aufnimmt (Bem. das gut griech. *πεζοί* statt

1) Die Speisungsgeschichte kann freilich in der Quelle nicht auf die Worte an die rückkehrenden Jünger gefolgt sein, wie ich noch Mrc., S. 223 vermuthete, sondern nur da, wo Jesus in Folge der Lästerungen der Pharisäer (Luc. 11, 15) Angesichts der Volksmassen (Luc. 11, 29) seine große Strafrede wider die Pharisäer (Luc. 11, 39—52) an seine Anhänger (Vgl. zu Mth. 23, 1) gehalten und diesen die unausbleiblichen Verfolgungen gewissagt hatte (Luc. 12, 2—12), weil dies die einzige Stelle in der Quelle, wo ein solcher Rückzug motivirt erscheint. In der Quelle muß es nach der merkwürdigen Uebereinstimmung von Luc. 9, 10. 11 mit Mth. 14, 13 etwa geheissen haben: *καὶ ἀνεχώρησεν* (oder *ὑπεχώρησεν*) *ὁ Ἰησοῦς καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ ὄχλοι καὶ ἀπεδέξαντο τοὺς χροῖαν ἔχοντας θραυσίας* (Vgl. Jahrb. 1865, S. 347, Mrc., S. 223. 27). Mrc., der die Geschichte an die Rückkehr der Zwölf anschloß, hat diesen Eingang 6, 30—34 in seiner Weise benutzt, um den Rückzug Jesu anders zu motiviren und seine vergeblichen Bemühungen zu schildern, dem sich immer vergrößernden Volksandrang zu entinnen (Vgl. Mrc., S. 225). Durch eine sehr natürliche Ideenassoziation schloß sich dann in der Quelle an die Speisungsgeschichte die Szene Luc. 12, 13—21, die in der Warnung vor irdischer Sorge gipfelte (12, 22 ff.).

des Adv. *περὶ*) entsteht der doch jedenfalls seltsame Ausdruck, daß die Massen dem Ueberfahrenden zu Fuß nachfolgen, und das *ἀπὸ τῶν πόλεων* bildet nun bloß den Gegensatz zu dem unbewohnten Ort (*ἔρημος τόπος*), an den sie sich begeben. (v. 14.) Auch das *ἐξελθὼν*, das bei Mrc. sich darauf bezieht, daß Jesus beim Aussteigen aus dem Kahn die vorausgeeilte Menge bereits am andern Ufer vorfindet, enthält nun die kaum vollziehbare und jedenfalls mit 14, 15 streitende Vorstellung, daß Jesus (man begreift nicht, woher) aus seinem verborgenen Aufenthalt an dem wüsten Ort hervorging und nun die große Menge erblickt (Bem. das *πολὸν ὄχλον* des Mrc., während man nach v. 13 *τοὺς ὄχλους* erwartet); und wenn der Beginn seiner gewöhnlichen Thätigkeit durch das Mitleid mit dem Volke motivirt wird, so ist das wohl bei Mrc. verständlich, wo Jesus sich zurückgezogen hatte, um Ruhe zu suchen, nicht aber bei Mth., wo Jesus vor Herodes entweicht, zumal letzterer den bei Mrc. angegebenen Grund des Mitleids, den er schon 9, 36 gebracht, hier fortläßt (Vgl. Mrc., S. 227). Statt aber Jesum mit Mrc. lehren zu lassen, läßt er ihn mit der apostolischen Quelle (Vgl. Luc. 9, 11 und dazu Anm. 1) ihre Schwachen (Bem. den aus Mrc. 6, 5. 13 nachklingenden Ausdruck) heilen, so daß wir nun, ganz wie 4, 24. 9, 35, auch am Eingange dieses Theils Jesum von großen Volksmassen umgeben und mit Heilen beschäftigt sehen.

(V. 15.) Die Erzählung selbst bringt der Evangelist, ganz unerhebliche eigene Zusätze abgerechnet, im Wesentlichen genau nach seiner älteren Quelle (Vgl. Mrc. S. 229—31). Als es aber Abend geworden (d. h. das letzte Tagesviertel herangekommen, also zwischen 3 und 6 Uhr), traten zu ihm die Jünger, sprechend: Wüst ist der Ort und die Stunde schon vergangen (Vgl. das *παρέρχασθαι* der Quelle 5, 18) d. h. nicht etwa die Tageszeit (Myr.), die ja um diese Zeit noch nicht vorüber ist, sondern die Tagesstunde (8, 13. 9, 22. 10, 19) und zwar natürlich diejenige, in welcher eigentlich das, wozu sie auffordern, hätte geschehen müssen. So entlass denn die Volksmassen, damit sie, hinweggegangen in die Flecken (*ἀπελθεῖν εἰς*, wie 8, 33 und sehr häufig), kaufen sich selbst Speise. Die Flecken sind eben der Gegensatz zu dem unbewohnten Ort, an dem man sich befand, und da sie nur dort Speise kaufen konnten, die Abendmahlzeit zu halten, hätten sie schon zeitiger dorthin entlassen werden sollen. In dem *ἑαυτοῖς* liegt offenbar, daß sie ihnen nichts zu geben haben, was freilich nur der Erzähler hervorheben konnte, der bereits die folgende Aufforderung Jesu im Auge hat, unmöglich aber die Jünger, denen nichts ferner liegen konnte, als der Gedanke an eine Volksspeisung. (v. 16.) Erst Jesus ist es, der diesen Gedanken anregt; und den Gegensatz des Geben, wozu er die Jünger auffordert, zu dem, wozu sie ihn aufgefordert haben, erläutert der Evangelist treffend, indem er voranschickt: Sie dürfen nicht hinweggehen. Gebt ihnen ihr zu essen (*φαγεῖν*, wie 6 25. 31.)! Nur die letzten Worte gehören nach dem Zeugniß der Parallelen der Quelle an, die mit dem betonten *δοτε* auf die Lösung der Schwierigkeit hindeutet, welche, so undenkbar sie auf den ersten Blick scheint (Vgl. zu v. 15), dennoch

durch die Wundermacht Jesu wörtlich so herbeigeführt wird (Vgl. v. 19). (v. 17.) Die Urrelation liefs darum auch die Jünger sofort auf den geringen Vorrath hinweisen, der eben dies Geben ihrerseits ganz unmöglich zu machen schien. Sie aber sagen zu ihm: Wir haben nicht hier (zu geben), aufser ($\epsilon\lambda\mu\eta$), wie 5, 13. 11, 27. 12, 24. 39) fünf Brodte und zwei Fische. (v. 18.) Die darauf folgende Aufforderung Jesu „Bringt mir hierher sie“ characterisirt sich schon dadurch als ein Zusatz des Evangelisten, daß das $\omega\delta\epsilon$ hier in andrer Bedeutung (Vgl. 22, 12 und das $\epsilon\kappa\epsilon\iota$ 2, 22) steht, als v. 17, und ist wahrscheinlich Reminiscenz an ein andres Wort der Quelle (17, 17). Die Urrelation in ihrer skizzenhaften Darstellungsweise fühlte das Bedürfnis, solche selbstverständliche Züge auszumalen, noch nicht, und die Parallelen wissen nichts davon. Vielmehr begann hier sofort die Darstellung des Hauptactes, auf den es ihr allein ankommt: (v. 19.) Nachdem er nemlich befohlen ($\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, wie 8, 18), daß die Massen sich auf dem Grase ($\chi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$, wie 6, 30. 13, 26) zum Mahle lagerten ($\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\iota\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$, nur in der Quelle 8, 11), und so indirect deutlich seine Bereitschaft zur Speisung erklärt hatte, sprach er, indem er nahm die fünf Brodte und die zwei Fische, aufblickend zum Himmel, das Lobgebet d. h. er begann sich als den Hausvater und Gastgeber zu geriren, und nachdem er (sie) gebrochen, gab er den Jüngern die Brodte, die Jünger aber den Volksmassen. So war es doch dazu gekommen, was die Jünger nach v. 17 für so unmöglich hielten, daß sie selbst nach dem Worte des Herrn (v. 16) den Volksmassen zu essen gaben. Das Wunderbare an dem Hergange aber hebt erst das Folgende nachdrücklich hervor. (v. 20.) Denn zunächst heisst es, daß (trotz des geringen Vorraths) Alle aßen und zwar so viel, daß sie gesättigt wurden (Vgl. 5, 6 in der Quelle). Sodann aber huben sie auf (Vgl. 9, 6. 11, 29) das Uebriggebliebene von den Brodstücken, zwölf volle Körbe, so daß also jeder der Jünger noch einen Korb voll Brocken sammelte. (v. 21.) Und obwohl die fünf Brodte nicht nur zur Sättigung ausgereicht hatten, sondern noch so viel übrig geblieben war, so waren doch die Essenden etwa ($\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$, wie 3, 16. 9, 36 in der Quelle) 5000 Mann, und zwar, wie unser Evangelist steigend hinzufügt, ohne Weiber und Kinder.

(V. 22.) Während nun die Quelle einfach damit schloß, daß Jesus, nachdem er jetzt erst, wie die Jünger v. 15 verlangt hatten, die Volksmassen entlassen, in das Fahrzeug gestiegen, hinüberfuhr (Vgl. 9, 1 und dazu Mre., S. 234. Anm.), schaltet der Evangelist hier eine Erzählung ein, welche Mre. auf die Rückfahrt nach der (ersten) Speisung versetzt hatte (6, 45—52). Hiernach drängte (Bem. das colorirte $\eta\gamma\acute{\alpha}\gamma\chi\alpha\sigma\epsilon\nu$ des Mre.) Jesus die Jünger, (ohne ihn) in das Fahrzeug einzusteigen und ihm (Bem. das erläuternde $\alpha\iota\tau\acute{o}\nu$) voranzufahren auf das jenseitige (westliche) Ufer, bis er ($\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\tilde{\nu}$, wie 1, 25, statt des einfachen $\epsilon\omega\varsigma$ bei Mre.) das Volk entlassen habe, was gewis nicht so rasch gethan war, da immer wieder andre mit ihren Anliegen kamen. Dann wollte er. sollte man denken, sofort zu Fusse nachkommen. (v. 23.) Da nun aber unser Evang. wörtlich den Ausdruck der Quelle beibehält, wonach Jesus die Volksmassen wirklich

entließ, und dann doch mit Mrc. weiter erzählt, wie er auf die Berghöhe (Vgl. 5, 1) stieg (Bem. das bestimmtere ἀνέβη statt ἀπεῖλθεν), um dort — und zwar für sich allein, wie Mth. mit einem dem Mrc. entlehnten Ausdruck hinzufügt, — zu beten, so tritt hier noch stärker als bei Mrc. die durch die Verbindung zweier verschiedener Ueberlieferungen entstandene Unebenheit hervor, daß Jesus seinem Versprechen direct zuwider den Jüngern nach der Entlassung des Volks noch nicht folgt, sondern sich ruhig in der Einsamkeit des Gebirges dem Gebet widmet. Indem dann der Evangelist, die zweite Hälfte der Situationsschilderung aus Mrc. v. 47 voraufnehmend, weil sie noch von Jesu handelt, bemerkt, daß dieser am späten Abend dort (d. h. auf dem Berge) allein war (Bem. δέ statt καί und das hinzugefügte ἐκεῖ), so entsteht die neue Unebenheit, daß derselbe Ausdruck, den er v. 15 mit der apostolischen Quelle vom sinkenden Tage genommen hatte, hier sichtlich nach Mrc. von dem Spätabend d. h. von der hereinbrechenden Nacht (6—9 Uhr) gebraucht wird. (v. 24.) Nun erst wendet sich unser Erzähler dem Schicksal des Fahrzeuges zu, das bereits viele Stadien vom Lande entfernt war (Bem. das intrans. gebrauchte ἀπέρχειν, wie Mrc. 7, 6, das die Quelle nur transitiv braucht: 6, 2. 5. 16). Offenbar vermeidet er absichtlich das (von ihm wörtlich genommene) ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, aus Mrc. v. 47, da die Jünger, wenn man den Begriff der ὁψία, wie er ihn v. 15 gebraucht, nicht gar zu weit ausdehnen wollte, noch nicht die Mitte des See's erreicht haben konnten, zumal wenn, wie er auf Grund einer Reminiscenz an 8, 24 hinzufügt, das Fahrzeug von den Wellen gequält wurde, während freilich die aus Mrc. aufgenommene Begründung nur sagt, daß der Wind ihnen entgegen war, woraus noch keineswegs folgt, daß sie mit hohem Wellengang zu kämpfen hatten (Vgl. Mrc., S. 237). Immerhin schienen sie ihm schon zu fern vom Lande zu sein, um noch von Jesu gesehen zu werden; indem er aber deshalb das ἰδὼν aus Mrc. v. 48 wegläßt, fällt das eigentliche Motiv fort, das diese ganze Situationsschilderung bei Mrc. hat, und das Bild des weit vom rettenden Ufer mit den Wellen kämpfenden Fahrzeuges wird nun lediglich eine Vorbereitung für die unserm Evangelisten eigenthümliche Episode v. 28—31. (v. 25. 26.) Um die vierte Nachtwache nemlich (Bem. den dat. temp., wie v. 6, statt des ungenaueren περὶ) kam Jesus zu ihnen, über den See hinwandelnd, wie Mth. ausdrucksvoller sagt, während er sofort wieder in die Darstellung des Mrc. einlenkt: Als sie aber ihn sahen, auf dem See wandelnd, erschrakten sie, indem sie sagten, daß es ein Gespenst sei, und schrieken vor Furcht (Bem. das bestimmtere λέγοντες statt ἔδοξαν und das motivirende ἀπὸ τοῦ φόβου, wo der bloße Artikel das αὐτῶν ersetzt, vgl. 13, 44). (v. 27.) Sogleich aber (Bem. das ἐβήγες des Mrc., selbst in der dem Evangelisten sonst fremden Wortform, und dazu 3, 16) redete er mit ihnen, sprechend (Bem., wie durch die Verwandlung des καὶ λέγει in das dem Evangelisten so geläufige λέγων das ἐλάλησεν seine selbstständige Bedeutung verliert): Fasset Muth, ich bin es, fürchtet Euch nicht! Hier nun schaltet der Evangelist seine Episode ein, die zum ersten Male den Petrus in seiner ganzen Eigenthüm-

lichkeit hervortreten lässt. (v. 28.) Antwortend ihm aber sprach Petrus: Herr, wenn du es bist, so heisse mich kommen zu dir über die Wasser (Vgl. 8, 32) hin (*ἐπί*, wie v. 25). Es ist ganz die kecke Vermessenheit, mit der sich später Petrus vermafs, seinem Herrn in Noth und Tod zu folgen, die ihn hier treibt, das Wagestück zu versuchen, das nur einem unbegrenzten Vertrauen auf die Wunderhülfe des Herrn gelingen konnte. (v. 29.) Der aber sprach: Komme! Ganz wie es später durch Gottes Fügung dazu kam, dafs Petrus im Hofe des Hohenpriesters Gelegenheit erhielt, es in demüthigender Weise zu erfahren, wie wenig seine Kraft seiner Vermessenheit entsprach, so läfst Jesus hier den Versuch zu, damit Petrus erfahre, wie wenig noch sein Glaube in der Probe sich bewährt. Und als er herabgestiegen vom Fahrzeuge, wandelte Petrus über die Wasser hin und kam zu Jesu. (v. 30.) Als er aber den Wind sah, den er erst auf dem empörten Element in seiner ganzen Stärke an seinen Wirkungen wahrnehmen konnte, fürchtete er sich und als er zu sinken begann, schrie er, sprechend: Herr, rette (Vgl. 8, 25) mich! Als die Furcht begann, hatte der Glaube aufgehört und nur dem Glauben stand die Wunderhülfe Christi zur Seite. Ebenso hatte sein Glaube im Hofe des Hohenpriesters gewankt, so dafs er verleugnete, und er wäre verloren gegangen, wenn nicht die Erinnerung an des Herrn warnendes Wort den Tiefgefallenen zur Buße geführt und gerettet hätte. Aehnlich thut Jesus hier. (v. 31.) Sogleich aber fafste Jesus, indem er seine Hand ausstreckte (Vgl. 12, 49), ihn an (Vgl. Mrc. 8, 23) und spricht zu ihm: Kleingläubiger (Vgl. 8, 26), wozu (Vgl. 26, 8) zweifeltest du (Vgl. 28, 17) (v. 32.) Nun erst kann der Evangelist wieder in die Erzählung des Marcus zurücklenken, nur mit einer kleinen Aenderung (Bem. den periodisirenden gen. abs. und den Plur.): Und als sie hinaufgestiegen in das Fahrzeug, beruhigte sich der Wind (Bem. die Formel aus Mrc. 4, 39). (v. 33.) Vor Allem aber genügt dem Erzähler das blöde Erstaunen der Jünger nicht mehr, das Mrc. mit Recht tadelt; denn unmöglich sind *οἱ ἐν τῷ πλοίῳ* andre im Schiffe befindliche Leute (Myr.), da ja nach v. 22 ausdrücklich nur die Jünger eingestiegen waren. Die also fielen vor ihm nieder, sprechend: In Wahrheit Gottes Sohn bist du! Nur der Erwählte Jehova's kann unter seinem Schutz sicher durch Sturm und Wellen hindurchschreiten!

(V. 34.) Hat der Evangelist den Abschnitt mit der Hervorhebung der Heilthätigkeit Jesu begonnen (v. 14), so schließt er auch damit, indem er die bei Mrc. den folgenden Abschnitt einleitende Schilderung (6, 53–56) in einen Bericht über die Heilwunder Jesu in Gennezareth verwandelt. Er erzählt also, wie sie, nachdem sie (den See) durchkreuzt, ans Land kamen nach Gennezareth, und zwar nach v. 35 an den bestimmten Ort der Landschaft, den sie als Reiseziel ins Auge gefasst hatten, während man das nach Mrc. 6, 45 intendirte Reiseziel nach v. 53 überall nicht erreichte (Vgl. Mrc., S. 239) und nun das aus Mrc. herübergenommene *ἐν τῇ γῇ* durch die Voranstellung des *ἡθρον* seine eigentliche Bedeutung verliert (Vgl. Mrc., S. 241). (v. 35. 36.) Indem er dann die lebensvolle Schilderung des Mrc. kurz zusammenzieht, erzählt er, wie die Leute jenes

Orts, als sie ihn erkannten, in jene ganze Umgegend d. h. in die Landschaft Gennezareth sandten, und wie man zu ihm brachte (Vgl. 4, 24) alle, die sich krank befanden (Bem. das dem κατῶς ἔχ. des Mrc. hinzugefügte πάντας). Indem er aber das πάν des Mrc. durch μόνον erläutert, bitten sie d. h. die Kranken ihn nun alle, daß sie nur die Quaste seines Kleides berühren dürfen, und während in dem παρακάλουν noch das schildernde Imperf. des Mrc. nachklingt, schließt er erzählend: Und wie viele (sie) berührten, die wurden völlig geheilt (Bem. das steigernde Compositum). Auch in dieser Form also bewährte sich immer aufs Neue seine Heilwirksamkeit unter den immer aufs Neue (v. 13. 35) zusammenströmenden Volksmassen, die so gleichsam den Rahmen zu den beiden außerordentlichen Offenbarungen seiner Wunderherrlichkeit bildet, welche das Stück erzählt.

2. 15, 1 — 20. Der Streit über die Reinigungsgebräuche.

(Vgl. Mrc. 7, 1 — 23.)

V. 1: Τότε προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς λέγοντες· v. 2: διατί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουνσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβιτέρων; οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν. v. 3: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· διατί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; v. 4: ὁ γὰρ Θεὸς εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτᾷ. v. 5: ὑμεῖς δὲ λέγετε· ὅς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐ μὴ τιμήσῃ τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ. v. 6: καὶ ἡκυνώσατε τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν. v. 7: ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων· v. 8: ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· v. 9: μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

v. 10: καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον εἶπεν αὐτοῖς· ἀκούετε καὶ συνίετε. v. 11: οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος, τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. v. 12: τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ λέγουσιν αὐτῷ· οἶδας ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκandalίσθησαν; v. 13: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευsen ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται. v. 14: ἄφετε αὐτοὺς· τυφλοὶ εἰσιν ὁδηγοὶ τυφλῶν· τυφλὸς δὲ (Luc. 6, 39: μῆτι δύναιται τυφλὸς τυφλὸν ἐκδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφοτέρωτεροι εἰς θύνον πεσοῦνται.) v. 15: ἀποκριθεὶς βόθυνον ἐμπεσοῦνται.)

δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν. v. 16: ὁ δὲ εἶπεν· ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; v. 17: οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἐκπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρώνα ἐκβάλλεται; v. 18: τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κακείνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. v. 19: ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πο-

νηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. v. 20: ταῦτά ἐστιν τὰ κοινούντα τὸν ἄνθρωπον· τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

V. 1: Der Artikel vor *απο* (CL^A Rept. Myr.) ist zwar nicht direct aus Mrc., wo er vor *Φαρισαῖοι* steht, aber wohl aus der Erinnerung daran hinzugefügt, dafs dort von bestimmten *γρομμιαῖς* die Rede ist. In denselben Zeugen steht nemlich nach 5, 20, 12, 38, 23, 2 ff. *γρομμιαῖς καὶ Φαρ.*, das gewifs nicht erst nach dem im Ausdruck wesentlich abweichenden Mrc. geändert ist (Myr.). — v. 2: Zu dem *αὐτῶν* nach *χειρ.* (CDL Rept.) vgl. 3, 7. — v. 4: Das *εἶπεν* (BD it. verss.) ist nicht aus Mrc. (Ti.), wo ja das Subject ein ganz andres, sondern das *ἐντεῖλετο λέγων* (NCL^A Rept. Ti.) ist nach dem *τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ* v. 3 conformirt. — Das *σου* nach *πατέρα* (Rept. nach L) ist wohl aus den LXX. — v. 5: Das *καὶ* (L^A) — *τιμωσῇ* (L) der Rept. ist ein Versuch, den nicht verstandenen Nachsatz zum zweiten Theil des Vordersatzes zu machen. Vgl. d. Ausleg. — v. 6: Da *τον λόγον* (BD) aus Mrc., *τὴν ἐντολὴν* (L^A Rept.) aus v. 3 ist, wird *τον νόμον* (NC) ursprünglich sein. — v. 7: Rept. hat nach jüngeren Mjse. *προεξηγέσθαι*. — v. 8: Rept. nach LXX: *ἐγγιζέ μοι ὁ λαὸς οὗτος τῷ στόματι αὐτῶν καὶ τ. χ. κτλ.* (CL^A). — v. 12: Zu dem *αὐτον* nach *μαθηταί* (CL^A Rept.) vgl. 8, 21, das *εἶπον* (Rept. nach CL^A, vgl. N) ist nach v. 10 conformirt. — v. 14: Rept. stellt den Hauptbegriff mit Nachdruck voran (NC^L: *οἱ ἄγγελοι εἰσὶν τυφλοί*, vgl. Ti. Myr.), obwohl noch die Auslassung von *τυφλῶν* in NCD zeigt, dafs im ältesten Text dem *τυφλῶν τυφλὸς* kein drittes *τυφλὸς* vorherging. — v. 15: Die Lesart von B (*αὐτὸς εἶπεν* vgl. 13, 28) ist um so mehr beachtenswerth, als 14, 28 grade B die gewöhnliche Stellung hergestellt hat (*ἀποζῶθ. εἶπεν αὐτῶν*). — Das *ταύτην* der Rept. (CDL^A) ist offenbar Zusatz und nicht um Mrc. willen (Myr.) ausgelassen (NBZ). — v. 16: Zu dem hinzugefügten *Ἰησοῦς* (CL^A Rept.) vgl. 3, 14. — v. 17: Das *οὕτω* (NCL^A) ist verstärkender Zusatz nach 16, 9 (Mrc. 8, 17).

(V. 1.) Da Mrc. deutlich das folgende Gespräch noch in die Gemmezarethebene versetzt, so lässt unser Evang. eben damals, als Jesus daselbst sich aufhielt, zu ihm kommen (Bem. das aus Mrc. nachklingende Praes. bei dem ihm so beliebten *προσέρχεσθαι* und das näher bestimmende *τῷ Ἰησοῦ*) von Jerusalem her Pharisäer und Schriftgelehrten. Warum Mrc. ausdrücklich nur die letztern von Jerusalem gekommen sein lässt, war ihm offenbar nicht mehr durchsichtig. Weshalb aber diese bekannten Gegner ihn angehen (Mrc. v. 2), das braucht der Vrf. nicht weiter zu exponiren, weil es aus ihrer der Form nach ganz nach Mrc. 2, 18. 7, 5 gebildeten Frage (v. 2.) von selbst erhellt, welche aber nicht, wie Mrc. v. 5, von der Vernachlässigung, sondern von der Uebertretung der Satzungen redet, die Mtth. seinen Lesern nicht erst ausführlich darzulegen braucht (wie Mrc. v. 3. 4), wofür er diesen Vorwurf dann deutlicher durch das Unterlassen der vor Tische üblichen Reinigungen (Bem. die Erläuterung des *κοιναῖς χερσίν* bei Mrc.) begründet (*γὰρ*): Warum übertreten deine Jünger die Ueberlieferung der Alvordern? Denn sie waschen nicht die Hände, wenn sie Brod essen (*ἄρτον ἐσθίειν* ohne Art., wie Mrc. 3, 20, vom Mahlzeithalten überhaupt).

(V. 3.) Die beiden bei dieser Gelegenheit von Mrc. mitgetheilten Aussprüche Jesu hat nun unser Evangelist zu einer zusammenhängenden Erwiderungsrede (*ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς*) umgebildet und darum — gewifs nicht blofs um das Gesetzeswort dem Prophetenwort voranzustellen (Myr.) — den zweiten Ausspruch (Mrc. v. 9—13) vorangestellt, weil der erste eine directe Entgegnung gar nicht enthält. Auch im zweiten liegt eine solche bei Mrc. freilich nicht; aber da die Gegner hier nach dem Motiv der Uebertretung der Jünger gefragt haben, so kann er mit

leichter Umbiegung des Vorwurfs Mrc. v. 9, dessen Eingang ohnehin nur durch seine Beziehung auf v. 6 seine Form empfängt, denselben zu einer höchst effectvollen Gegenfrage gestalten. die selbst im Wortlaute ihnen ihre Frage zurückgiebt. Warum übertratet auch ihr das Gebot Gottes um eurer Ueberlieferung willen? Sie haben kein Recht nach dem Grunde der Uebertretung der Ueberlieferung zu fragen, da auch sie sich eine solche, und zwar eine viel schlimmere, zu Schulden kommen lassen, nemlich die Uebertretung eines göttlichen Gebotes, und zwar nicht einmal um der altheiligen Ueberlieferung (v. 2), sondern um ihrer Schultradition willen. Er hat also viel grösseres Recht, von ihnen die Rechtfertigung ihrer Uebertretung zu verlangen; ja es liegt eine feine Ironie darin, daß eine Ueberlieferung, um deretwillen Gottes Gebot übertreten wird, zu übertreten, nichts Unrechtes, sondern unter Umständen sogar pflichtmälsig sein kann, und daß somit in der Gegenfrage indirect doch eine Antwort auf ihre Frage liegt. Freilich ist dabei übersehen, daß ihre Schultradition eben doch noch etwas anderes ist, als die Ueberlieferung der Altvordern, und daß der als Begründung eingeführte Spezialfall ihrer Gesetzesübertretung mit der Frage der Reinigungen, durch welche keinesfalls ein göttliches Gebot verletzt wurde, zunächst nichts zu thun hat (Vgl. Mrc., S. 247). (v. 4.) Auch das verräth den reflectirenden Schriftsteller, daß er die Worte des mosaischen Gesetzes, um die es sich in diesem Falle handelt (Exod. 20, 12, 21, 17), um ihre Bedeutung zu heben und den Zusammenhang mit v. 3 zu sichern, ausdrücklich als Gottesworte einführt, was bei Mrc. Jesus absichtlich noch nicht thut (Vgl. Mrc., S. 246). Denn Gott hat gesagt: „Ehre Vater und Mutter“ (Bem. die Weglassung des doppelten *σοι*) und „Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben (eigentlich durch Tod endigen)“. (v. 5.) Ihr aber sagt: Wer irgend gesprochen haben wird zum Vater oder zur Mutter „Geschenk (soll sein), was irgend du meinerseits zu Nutz gehabt haben würdest“, der soll dann gewislich nicht ehren seinen Vater oder seine Mutter! Gewis ist so der anakoluthische Ausdruck bei Mrc. geschickt abgeglättet (Bem. auch die Weglassung des doch einer Erklärung bedürftigen *κορβάν* und die Hinzufügung des doppelten *αὐτοῖς*), und allerdings ist auch bei Mrc. gemeint, daß sie durch die Art, wie sie die rücksichtslose Erfüllung eines pietätslosen Gelübdes an den Tempel fordern, indirect die Erfüllung des göttlichen Grundgebots hindern; aber es ist klar, daß ein solches directes (durch *οὐ μὴ* noch verschärftes) Verbot der Erfüllung des 4. Gebots wohl der Schriftsteller, der den Sinn Jesu verdeutlichen will, aber nicht Jesus selbst den Gegnern in den Mund legen konnte (Vgl. Mrc. S. 247).¹⁾ (v. 6.) Da der Evangelist den nun bei Mrc. folgenden Participialsatz

1) Die ursprüngliche Lesart hat gar keine Schwierigkeit, und da doch bei der Aenderung des Marcustextes sicher auch die Absicht maßgebend war, den ungefügten Ausdruck desselben zurechtzustellen, so ist dies nicht anders zu erwarten. Bei der Einschaltung des *καί* war gewis nicht eine Aposiopese (Myr.: der ist frei von jenem Gebot) oder der Beginn des Nachsatzes damit (Bl.: der braucht auch nicht zu ehren, was *οὐ μὴ τιμῶσαι* ohnehin nicht heißen kann), sondern die Fortführung des Vordersatzes (*ὃ ἐὰν εἴπῃ*) beabsichtigt, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die meist wenig über das Nächstliegende hinausblickenden Emendatoren sich klar

unmöglich mehr an das ganz fernstehende λέγετε anknüpfen kann, so fügt er, im selbstständigen Satz zu v. 3 zurückkehrend, hinzu: Und so habt ihr außer Gültigkeit gesetzt das Gesetz Gottes, zu dem ja die ἐντολαί v. 4 gehören, um eurer Ueberlieferung willen. Die Verwandlung des τὸν λόγον in τὸν νόμον τ. 9. hebt die prinzipielle Bedeutung jenes Vorganges nur noch schärfer hervor, wodurch nun die Hinweisung auf viele ähnliche Einzelfälle (Mrc. v. 13) überflüssig geworden ist. (v. 7.) Vielmehr kann Jesus nun direct die Gesinnung characterisiren, aus welcher ihr Eifern um die traditionellen Satzungen hervorgeht; denn wenn sie mit diesem Eifern angeblich die Erfüllung des göttlichen Willens intendiren und doch um ihrer Satzungen willen ein directes Gebot Gottes außer Kraft setzen, so ist klar, daß es ihnen nicht um Gott und seinen Willen, sondern um ihre Lehrtradition und ihr Interesse zu thun ist. Darum redet er sie nun direct als Heuchler an (was bei Mrc. nur indirect geschieht), und wendet auf sie das Wort Jesaj. 29, 13 an, das ihnen bei Mrc. Jesus zuerst entgegenwirft und das er ganz in der Fassung des Mrc. bringt (Vgl. Mrc., S. 245, Anm.). Trefflich (Vgl. Mrc. 12, 28. 32) hat geweißt über Euch Jesajas, wenn er spricht (Bem. die Ersetzung der Citationsformel durch das dem Mtth. so geläufige λέγων): (v. 8. 9.) Dieses Volk, mit den Lippen ehrt es mich, aber ihr Herz hält sich fern von mir. Umsonst aber bringen sie mir Verehrung dar, indem sie Lehren lehren, die doch nur Menschengebote sind. Da die Anwendung, die Mrc. v. 8 von diesem Spruche gemacht wird, nach der Voraufnahme des stärkeren Vorwurfs Mrc. v. 9. 13 zu matt wäre, schließt die Rede effectvoll mit diesem jesajanischen Strafwort.

(V. 10.) Nachdem Jesus so die Pharisäer und Schriftgelehrten abgewiesen, ruft er das Volk zu sich (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche προσκαλεῖσθαι und ὄχλος im Sing.), um ihm den Grund deutlich zu machen, aus welchem er seine Jünger von den traditionellen Reinigkeitsgebräuchen entband. Er thut dies aber nicht, wie Mrc. v. 15, in einer Parabel, welche aus dem Grundgedanken der levitischen Reinigkeitsgesetze das Grundgesetz alles Strebens nach wahrer d. h. sittlicher Reinheit ableitet und so indirect die traditionellen Reinigkeitsgebräuche für werthlos erklärt, sondern mit directer Bezugnahme auf den vorliegenden Fall (Vgl. Mrc., S. 250). Höret und versteht (Bem. den Imp. Praes. st. Aor.)! (v. 11.) Nicht was in den Mund hineinkommt, also auch nicht irgend eine Speise, die mit unreinen Händen angefaßt und dadurch verunreinigt ist, profanirt (ἁγιάζειν) den Menschen (Bem. die mehrfache Vereinfachung des Ausdrucks bei Mrc., aus dem hier, wie v. 17. 18, das ἐκπορεύεσθαι herrührt, während Mtth. hier, wie v. 18. 19, daneben ἐξέρχεσθαι schreibt). In dieser Fassung konnte aber der Evangelist den

gemacht haben, daß nun eine Aposiopese am Schlusse von v. 5 eintritt. Mit Recht verwerfen Myr. Bl. wegen des οὐ μὴ die Coordination dieser beiden Satzglieder; aber nach dem Sprachgebrauch des Evangelisten kann das οὐ μὴ τιμῆσαι auch nicht bezeichnen, was dann gewißlich nicht geschehen wird (Myr.), da Mtth. in diesem Sinne stets (16 mal) οὐ μὴ c. Conj. aor. schreibt, während er nur noch wie hier im Befehl, so im Wunsch (16, 22) und Gelübde (26, 35) den Ind. Fut. schreibt.

Spruch nicht bringen, ohne eine Anwendung auf die mosaischen Speisegesetze nahezulegen, die natürlich Jesu, wenn er gerade um des göttlichen Gebotes willen gegen die dasselbe untergrabenden Menschengesetze eifert, noch ganz fern lag, für die aber seine Zeit bereits einen Anhalt in den überlieferten Worten Jesu suchte (Vgl. m. Bibl. Th. § 136, c). Ebenso spitzt sich nun der Gegensatz zu auf die böse Rede, deren sittlich verunreinigenden und damit verurtheilenden Character schon die Quelle so stark betonte (12, 36. 37): Was aber aus dem Munde hervorgeht, das profanirt den Menschen.

(V. 12.) Die Einleitung der folgenden Szene mit den Jüngern ändert der Evangelist, ganz wie 13, 10 (Vgl. mit Mrc. 4, 10): Damals sprechen, herzugetreten, die Jünger zu ihm. Da er aber hier noch ein Wort Jesu einschalten will, das seine prinzipielle Stellung zur pharisäischen Schriftgelehrsamkeit characterisirt, so lässt er sie zuerst fragen: Weist du, daß die Pharisäer, als sie das Wort hörten, Anstoß genommen haben? Gemeint ist natürlich nicht das zu ihnen geredete Wort (Fr.), sondern das ans Volk gerichtete (v. 11), das sie an Jesu irre machen mußte (11, 6), sofern er, der doch sonst die gesetzliche Ordnung anerkannte (5, 17), diesmal das Volk zur Nichtachtung derselben anzuleiten schien. (v. 13.) Er aber antwortend sprach: Jede Pflanze, die mein Vater, der himmlische, nicht gepflanzt hat (Vgl. 21, 33), wird entwurzelt werden (Vgl. 13, 29). Contextmäßig geht das unzweifelhaft nicht auf die Pharisäer selbst (deW. Bl.), sondern auf ihre menschlichen Satzungen im Gegensatz zu den göttlichen Geboten, und insofern drückt es aufs Klarste den Sinn aus, in welchem Jesus die pharisäischen Satzungen bekämpfte. Auch ein Wort, wie v. 11, hatte ursprünglich gewiß nicht die Tendenz, die Gültigkeit des mosaischen (göttlichen) Gesetzes anzufechten, sondern nur, die Menschengesetze, mit welchen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit dasselbe erweitert hatte, zu entwerthen. Weil sie aber gerade auf diese ihre Satzungen einen solchen Werth legen, daß sie um ihretwillen unter Umständen das göttliche Gesetz abrogiren, so bezeichnet er sie als Volksführer, die, weil sie selbst den richtigen Weg nicht wissen, nur Volksverführer sein können. (v. 14.) Lasset sie! Damit fordert Jesus die Jünger nicht auf, sie gehen zu lassen (Myr.), sondern sich nicht daran zu kehren, wenn sie Anstoß nehmen, was die Jünger ja nur beunruhigen dürfte, wenn sie in Wahrheit Volksführer wären, deren Autorität ihnen maßgebend sein müsste. Aber, obwohl sie sich zu Wegführern der Blinden aufwerfen (Bem. das Voranstellen des *τῶν*, dem das *τῶν* am Ende des Satzes entspricht), sind sie doch selbst blind, und von ihnen gilt, was das Gleichniß sagt: Wenn ein Blinder einen Blinden leitet (Bem. das *τῶν* *τῶν*, das mit Nachdruck dem *ἐν* vorantritt), werden sie beide in eine Grube fallen. Das ist nicht Bild des Geworfens in die Hölle, wie Myr. allegorisirt, sondern der Erfahrungssatz, der von den leiblich Blinden gilt, soll angewandt werden auf die der wahren Erkenntniß ermangelnden Volksführer, die das Volk nur ins Verderben führen können.

Das hier trefflich angebrachte Gleichniß von den blinden Blindenleitern bildete nach Luc. 6, 39 in der Quelle den Eingang zum Epilog der Bergrede (Vgl. zu 7, 13. 14). Es wird dort noch in ursprünglicher Fassung erhalten sein; denn die Fragen mit *μήτι* (Mtth. 7, 16) und *οὐχί* (5, 46. 47. 6, 25. 10, 29) sind auch sonst der Quelle eigen (Vgl. noch zu *ἀποφότεροι* 13, 30, zu *εἰς βόθυνον ἐμπεσεῖν*: 12, 11). Bei Mtth. ist daraus die allgemeine Regel abstrahirt und diese durch die Application auf die Pharisäer mit dem neugeschaffenen Context verbunden. Auch der Spruch v. 13 wird, wie schon seine Sprachfarbe zeigt, aus derselben Quelle herrühren und könnte leicht in der großen Strafrede über die Pharisäer und Gesetzesgelehrten gestanden haben (Vgl. zu Mtth. 23, 3. 22).

(V. 15.) Nach dieser Einschaltung, durch welche das Stück noch bestimmter, als bei Mrc., den definitiven Bruch mit den herrschenden Volksführern markirt, wendet sich der Evangelist zu Mrc. 7, 17 zurück, das er nun in die directe Bitte umsetzt: Deute uns die Parabel (Vgl. 13, 36). Freilich muß diese nun über die Einschaltung hinweg auf die Parabel v. 11 bezogen werden, welche den Pharisäern Anstoß gegeben hatte (v. 12), und sie wird ausdrücklich als Entgegnung auf das letzte Wort Jesu bezeichnet (*ἀποκριθεῖς*), sofern, wenn Jesus die hergebrachten Autoritäten verwirft, er an ihrer Stelle den Seinigen über einen so wichtigen Punkt eingehende Belehrung zu Theil werden lassen muß. Obwohl nemlich der Evangelist die folgende Rede mit Mrc. als Deutung der Parabel einführt, die in ihrer ursprünglichen Fassung (Mrc. 7, 15) kein bloß bildlich eingekleideter Denkspruch (Myr.), sondern ein eigentliches Gleichniß ist, so bedarf es für ihn, der in ihre Fassung bereits die Anwendung mit hinein verflocht, eigentlich einer Deutung nicht mehr, und dieselbe wird daher mehr zu einer eingehenden Belehrung über den angeregten Punkt, die denselben eben so prinzipiell erläutert, wie die Einschaltung die prinzipielle Stellung Jesu zur pharisäischen Gesetzeslehre erläutert hatte. Darum wird auch wohl die Bitte speziell dem Petrus in den Mund gelegt (anders vermuthete ich Mrc., S. 251), der als der von Jesu bestimmte Führer der Gemeinde (Vgl. 16, 19) die wichtigen Bestimmungen Jesu darüber, wie es mit diesem Punkt in der Gemeinde gehalten werden soll, provociren muß. (v. 16. 17.) Wenn nun bei Mrc. v. 18 Jesus zunächst sich über den Grad ihrer Verständnißschwäche verwundert, so hebt er hier hervor, daß sie nach so langer Gemeinschaft mit ihm immer noch nicht seine Rede-weise verstehen gelernt haben. Jetzt noch seid auch ihr unverständlich? Merkt ihr nicht, daß Alles, was in den Mund eingeht, in den Bauch weitergeht und in einen Abtritt weggeworfen wird? Der Ausdruck bei Mrc. v. 18. 19 wird zunächst dadurch verkürzt, daß alles bloß aus v. 15 Aufgenommene weggelassen und dafür, wie v. 11, das erläuternde *εἰς τὸ στόμα* hinzugefügt wird, wodurch nun vollends jeder Unterschied zwischen Bild und Deutung schwindet, ebenso aber auch das selbstverständliche *οὐκ εἰς τὴν καρδίαν* und das schwerverständliche *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*, obwohl aus jenem erst erhellt, woher das Kommen in den Bauch, und aus diesem Geschäft des Abtritts, woher dieser

überall hier in Betracht kommt (Vgl. Mrc., S. 253). So wird denn der Gedanke, daß eine Speise den Menschen nicht profaniren kann, einfach dadurch erläutert, daß sie das höhere Wesen des Menschen gar nicht berührt, sondern nur in die niederen Theile des Organismus kommt, um auch von dort sofort an einen so niedrigen Ort, wie den Abtritt (Bem. die Weglassung des Art.), abgeführt zu werden. (v. 18.) Da nun, ganz wie v. 3 — 9, die beiden bei Mrc. ausdrücklich getrennten Sprüche, welche die beiden Theile des Parabelspruchs erklären, in einen zusammengezogen werden, so tritt hier unmittelbar nach v. 11 dem zum Munde Eingehenden das aus dem Munde Ausgehende gegenüber; um aber von diesem mit Mrc. v. 20 sagen zu können, daß es den Menschen profanirt, muß nun aus Mrc. v. 21 antizipirt werden, daß solches aus dem Munde Hervorgehende gemeint ist, das aus dem Herzen herauskommt. (v. 19.) Nun wird freilich in der aus Mrc. aufgenommenen Begründung das *ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχεται* wörtlich noch einmal wiederholt, und während man nach der Fassung von v. 18 durchaus nur an Wortsünden denken konnte, werden im Folgenden außer den bösen Gedanken, die hier artikellos in eine Kategorie mit ihnen treten, vorzugsweise Thatsünden genannt. Aus dem reichen Sündenkatalog bei Mrc. werden aber, weil es ja Jesu auf die Aufrechterhaltung der Gottesgebote im Gegensatz zu den Menschen-satzungen ankommt, nur solche aufgenommen, welche Uebertretungen decalogischer Gebote involviren, und in der diesen entsprechenden Reihelfolge genannt. Es handelt sich um die Uebertretung des 5. (Morde) 6. (Ehebrechereien, Hure-reien) 7. (Diebereien) 8. Gebots; denn als Uebertretung des letzteren erscheinen die Lästereien dadurch, daß sie mit den *ψευδομαρτυρίαι* (Vgl. 26, 59) verbunden werden, und somit schließt die Aufzählung wenigstens mit Wortsünden. (v. 20.) Dieses (d. h. diese Uebertretungen positiver göttlicher Gebote) ist es, was den Menschen profanirt (Bem. den Ausdruck aus Mrc. v. 15). Statt nun aber mit Mrc. v. 23 noch einmal zusammenfassend als Grund davon anzugeben, daß dies von innen hervorgeht, schließt unser Evangelist mit einem Rückblick auf den Ausgangspunkt der ganzen Verhandlung: Das Essen aber mit ungewaschenen Händen (Bem. den Ausdruck aus Mrc. v. 2), scil. weil es nur nach Menschen-satzung verboten ist, profanirt den Menschen nicht.

3. 15, 21—39. Die Cananäerin und die Volksspeisung.

(Vgl. Mrc. 7, 24 — 8, 10.)

V. 21: *Καὶ ἐξελθὼν ἐκείθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.* v. 22: *καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.* v. 23: *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὅπισθεν ἡμῶν.* v. 24: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* v. 25: *ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκίνηε αὐτῷ λέγουσα·*

κρίει, βοήθει μοι. v. 26: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔξεστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. v. 27: ἡ δὲ εἶπεν· καί, κύριε· καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. v. 28: τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γίναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

V. 29: καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. v. 30: καὶ προσήλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χοίλους κυλλοὺς τυφλοὺς κωφοὺς καὶ ἐτέρους πολλοὺς, καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, v. 31: ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας [καὶ] κυλλοὺς ὄντας καὶ χοίλους περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν Ἰσραὴλ. v. 32: ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς ἤσκει οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ. v. 33: καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον; v. 34: καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πόσους ἄρτους ἔχετε; οἱ δὲ εἶπαν· ἑπτὰ, καὶ ὀλίγα ἰχθύδια. v. 35: καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, v. 36: ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδον τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. v. 37: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν ἐπὶ σπερίδας πλήρεις. v. 38: οἱ δὲ ἐσθιόντες ἦσαν τετρακισχίλιοι ἄνδρες χωρὶς παιδίων καὶ γυναικῶν. v. 39: καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια Μαγαδάν.

V. 22: Allerdings ist *ἐκραύασεν* (CL¹ Rept.) der ungewöhnlichere Ausdruck, den auch sonst wohl die Emendatoren in *κραῖεν* ändern (Vgl. C: Joh. 11, 43. Act. 22, 23. A¹: Joh. 12, 13. A¹: 19, 12) und schon *κ* (Joh. 19, 6). Doch schreibt *κ* auch Mth. 9, 27 *κραυγάζοντες* statt *κραῖοντες* und ebenso AD¹ Luc. 4, 41. Jedenfalls ursprünglich ist aber das Imp. (BD), da der Aor. (Vgl. auch NZ Ti.: *ἐκραύεν*) nach dem Aor. in v. 21 conformirt ist (Vgl. auch das *προσεκυνήσεν* in v. 25 bei CL¹). Auch das von Myr. vertheidigte *αὐτῷ* (L¹ Rept.) nach *ἐκραύασεν* ist der gewöhnliche Pronominalzusatz (Vgl. 3, 16), den D nach v. 23 in *οπισθεν αὐτοῦ* änderte. Zum Voc. *νιε* (NCLZ¹ Rept.) vgl. 9, 27. — v. 23: Der Ionismus *ἡρώτων* (NB¹CD) ist hier so stark bezeugt, daß das gewöhnliche *ἡρώτων* (L¹ Rept.) wohl Nachbesserung. — v. 26: Obwohl das *ἔξεστιν* nur durch D. ist bezeugt, wird doch das *ἐστι* *καλον* aus Mre. sein. v. 27: Bem. das Fehlen des *γω* in B, das wohl wie bei Mre. Verbindungszusatz sein könnte. — v. 30: Die Ordnung der Rept. (Vgl. Ti.: *χοῖ. τυφλ. κωφ. ζυλλ.*) findet sich nur noch in jüngern Mjse. und scheint nur in umgekehrter Folge die beiden Paare aus v. 31 herzustellen, während *κ* erst auf Grund dieser Lesart die analogen Krankheiten in beiden Paaren voranstellt (*χοῖ. τυφλ. ζυλλ. κωφ.*), die Lesart von L¹ in Rem. an v. 31 die *κωφοί* an die Spitze stellt und C diese Lesart bis auf die Festhaltung des ursprünglich an der Spitze stehenden *χοῖοι* acceptirt. Darum habe ich die Ordnung von B aufgenommen, obwohl auch hier die verwandten Krankheiten paarweise verbunden sein könnten. — Wegen des *κοιμῶν* (Ti nach NDL) vgl. 9, 36. — v. 31: Das *τοὺς οὐλοὺς* (Rept. nach RL) erscheint nach v. 30 conformirt wegen des folgenden Plur. *βλεπόντας*, der in B sogar damit verbunden wird. Freilich ist B in der Wortstellung sonst sehr zuverlässig und da das *τοὺς οὐλοὺς* dem sonstigen Ausdruck des Mth. mehr entspricht, so kann auch das *τοὺς οὐλον* aus v. 32 und die Umstellung erfolgt sein, um die Härte der dann entstandenen Constr. des Collect. mit dem Plur., die, so häufig sie bei Mre., unserm Evang. fremd ist, zu mildern. Doch ändert B gerade an dieser Stelle das *καλοντας* in Reminiscenz an Mre. 7, 37 in *ακουοντας*.—

Das *καὶ* vor *πύλλους*, obwohl es nur in D erhalten, kann leicht in den ältesten Mjse. ausgefallen, und danach dann auch das zweite (L Rept.) weggelassen sein. In *Σ* scheint es noch gestanden zu haben, da sich nur so per hom. der Ausfall des *καὶ* πύλλ. γνίεις vor *καὶ* erklärt. — Das *ἐδοξάσαι* (BCD. I Rept.) wird nach den vorangehenden Aoristen conformat sein. — **v. 32:** Der Acc. der Dauer (*Σ* Rept.: *ἡμερας το.*) ist offenbar Nachbesserung. — **v. 33:** Zu dem *αὐτου* nach *μαθηται* (CDL. I Rept.) hier und v. 36 (CL. I Rept.) vgl. 8, 21. — **v. 34:** Das *ἐπαιρ* habe ich nach *Σ* aufgenommen. Vgl. zu 2, 5. — **v. 35. 36:** Die Auflösung der Partizipialconstr. (CL. I Rept. Myr. Vgl. zu 5, 13), sowie das *ἐξελεναι* war durch Mth. 14, 19 (*Σ*) besonders nahegelegt, woher auch das *τους* *οχλους* (C), wonach L. I (Rept.), den Dat. beibehaltend, *τοις* *οχλοις* schreiben, ebenso das *ἐδωκεν* (CL. I Rept.) und wohl auch das *ἐπαγορισισεν* (C), um deswillen das *καὶ* und das folgende *ἐλασεν* fortfiel. L. I (Rept.) haben das *ἐπαγορισισας* *ἐλασεν* restituirt, aber das *καὶ* blieb verloren. Dagegen wird *τω* *οχλω* am Schlusse (CD. I Rept.) aus Mrc. sein, da grade CL. I v. 35 den Plrl. haben. — **v. 37:** Zur Nachstellung des Objects (*NCCL. I* Rept.: *ἦσαν το περ. τ. κλ.*) vgl. 8, 27. — **v. 38:** Ti. liest *χωρις παιδ. καὶ γυν.* (ND), obwohl D diese Stellung auch 14, 21 hat, wo er sie mit Recht verwirft. — **v. 39:** Das *ἀρεβη* (CL. I Rept. Myr.) erscheint allerdings als die schwierigere Lesart, während das *ερεβη* (Ti. nach *ΣB*, vgl. D) ohnehin durch das *εμβας* des Mrc. nahegelegt war. — Die Rept. hat den bekannteren Namen *Μαγδαλα* (L. I), C eine Mischlesart (*Μαγδαλαν*).

(V. 21.) Die bei Mrc. folgende Reise nach dem entlegenen Westen fasst der Evangelist, ähnlich wie 12, 15 (Vgl. 4, 12. 14, 13), als ein Entweichen vor den Nachstellungen der Pharisäer auf, die Jesus (Bem. die Hinzufügung des Subj.) nach so entschiedenem Bruche mit ihnen (v. 7. 14) doppelt zu fürchten hatte. Das *ἐξελεθὼν ἐκείθεν* kann aber schwerlich auf die Landschaft Gennezareth (14, 34) bezogen werden (Vgl. noch Mrc., S. 256 nach Myr. deW.), sondern setzt wohl, wie 13, 1, die Mrc. 7, 17 gezeichnete Situation voraus, obwohl der Evang. den Eintritt Jesu in ein Haus v. 12 nicht erwähnt hatte. Die Reise selbst aber lässt Mth. wegen Mrc. 7, 31 gleich nach dem Gebiet (*τὰ μέρη*, wie 2, 22, statt *τὰ ὅρια*) von Tyrus und Sidon gehen. Dabei darf man aber weder blofs an die angrenzenden Gebiete Galiläas (Myr.) denken, noch mit deW Bl. leugnen, was doch aus v. 22 klar erhellt, daß Jesus noch nicht die Grenze überschritten hatte. Man braucht aber auch nicht *εἰς* im Sinne von *versus* zu nehmen (Fr. Olsh.), da dasselbe lediglich das Reiseziel angibt, das dem Evangelisten bei Mrc. gegeben war. Da er aber ausdrücklich Mrc. 7, 31 auslässt und das *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων* *ἐξελεθούσα* einschaltet, so denkt er offenbar, daß die schon vor dem Erreichen der Grenze ihm entgegentretenden heidnischen Ansprüche, die Jesus prinzipiell versagen zu müssen meinte (v. 24. 26), ihn veranlassten, die Grenze nicht zu überschreiten, da dieselben sich jenseits natürlich nur vermehren konnten. In der apostolischen Quelle, wo diese Geschichte ohne Zweifel bereits stand (Vgl. Jahrb. 1865, S. 331), wird also noch nichts darüber angedeutet gewesen sein, daß die Geschichte anderswo, als auf dem gewöhnlichen Gebiet der Wirkksamkeit Jesu spielte; nur das Weib war nach v. 22. als eine Cananäerin d. h. als eine von den Ureinwohnern Canaans stammende Heidin bezeichnet. Erst Mrc. hat, da dergleichen in dem benachbarten Phönicien wohnten, die ganze Szene dorthin versetzt, und unser Evang. lässt das Weib wenigstens aus jenem Gebiet (Bem. das aus Mrc. v. 24 nachklingende *τὰ ὅρια*) herkommen. Dagegen musste er den Eintritt Jesu in ein Haus und die Vereitelung seines Incognito (Mrc. v. 24) fortlassen, da in der Urrelation die Szene offenbar auf der Strafsse spielte (Mth. v. 23),

und so begann er mit dem Wortlaut der Quelle, die er wohl bis auf stilistische Aenderungen, wie das *προσελθόντες* v. 23 und das *τότε* v. 28, in der ganzen Geschichte aufs Treuste reproducirt hat (Vgl. Mrc., S. 257. 58): Und siehe, ein cananäisches Weib schrie, sprechend: Erbarme dich meiner, Herr, du Sohn Davids! Die Einführung mit *ἰδοὺ* und dem Imperf. (Vgl. 8, 2. 9, 2. 18) ist der Quelle characteristisch, die Anrufung fast genau dieselbe, wie 9, 27 (Vgl. auch das *κύριε* 9, 28). Das Weib hat von dem erwarteten Sohne Davids gehört, welcher der König aller Völker werden soll (Vgl. zu 2, 2), und ruft ihn als den wundermächtigen Herrn um Hülfe an, weil ihre Tochter von einem Dämon übel geplagt d. h. in der Besessenheit von schwerem Krankheitsleiden heimgesucht wird (Zum Ausdruck vgl. 8, 6). (v. 23.) Er aber antwortete ihr nicht ein Wort (Vgl. das *λόγω* 8, 8). Und herzugetreten baten ihn seine Jünger, sprechend: Entlass sie (Vgl. 14, 15 in derselben Quelle), indem du ihr die Bitte gewährst; denn sie schreit hinter uns her (Vgl. 9, 20 *ibid.*). Nicht die Zudringlichkeit der Frau (Myr.), sondern das Aufsehen, welches ihr Nachschreien erregen musste und welches, wie sie wohl wussten, durchaus nicht im Sinne Jesu war, wollen die Jünger abwehren. (v. 24.) Er aber antwortete und sprach: Ich bin nicht gesandt (Vgl. 10, 40) außer (*εἰ μὴ*, wie 14, 17) zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Vgl. 10, 6). Eben weil sein irdisches Wirken an Israel gebunden war, hatte er bei der Probemission der Jünger, welche dasselbe unterstützen sollte, ihnen verboten, die Grenzen Israels zu überschreiten. Aber dieser sein Wirken im Großen und Ganzen regelnde heilsgeschichtliche Rathschluß Gottes schloß selbstverständlich einzelne Ausnahmen nicht aus; nur mussten eben darum besondere Beweggründe vorhanden sein, wenn er eine solche machen sollte, und diese konnten nur in der Beschaffenheit des Glaubens liegen, der die Hülfe von ihm erbat (Vgl. 8, 10. 13). (v. 25.) Als daher das Weib, weder durch das hartnäckige Schweigen Jesu (v. 23), noch durch den, wohl auch von ihr vernommenen Bescheid an die Jünger (v. 24) abgeschreckt (*ἐλθοῦσα*), vor ihm niederfiel (Vgl. 8, 2. 9, 18) und nun erst recht direct ihre Bitte aussprach: „Herr, hilf mir!“, da gab er ihr eine Antwort, die in parabolischer Rede klar machen sollte, warum es so, wie er gesagt, göttliche Ordnung sei. (v. 26.) So wenig es erlaubt ist, das den Kindern gehörige Brod zu nehmen und es den Schoofsbündchen zuzuwerfen (Vgl. 7, 6), so wenig kann es erlaubt sein, das Israel bestimmte Heil dem Volke der Verheißung zu entziehen, um es den Heiden zu geben. Das Diminutiv zeigt entscheidend, daß nicht die Heiden im jüdischen Sinne mit unreinen Thieren verglichen werden (Vgl. noch Myr. Keim, S. 407 und dagegen Mrc., S. 257), sondern daß die Gleichnißrede von dem Verhältniß der Kinder des Hauses zu den Haushündchen entlehnt ist, die sonst ja am Familientisch nächst jenen zuerst in Betracht kommen. Eben darum bietet sich fast von selbst die Auskunft dar, welche das Weib, auch jetzt in ihrem Vertrauen auf den großen Helfer Israels nicht wankend, ergreift, um das Gleichniß, das die Erfüllung ihres Wunsches zu verwehren schien, zu ihren Gunsten zu wenden.

(v. 27.) Ohne Vorbehalt acceptirt sie das Gleichniß; denn es ist ganz willkürlich, ihr „Ja, Herr!“ (Vgl. 9, 28) in ein „Doch, Herr!“ (Fr. Bl.) umzudeuten. Auch entspricht jenem allein die folgende Begründung: Denn auch die Hündlein essen von den Bissen, die von dem Tisch ihrer Herren fallen. Dieselbe erläutert Myr. ganz unnöthig durch den eingeschobenen Zwischengedanken, daß das Brod reichlich genug vorhanden sei, um auch den Hündchen zu Theil werden zu können. Das *καί* will nur besagen, daß ja auch von Seiten der Hündchen erhellt, was Jesus im Interesse der Kinder geltend machte. Es ist ja auch nirgends ihre Weise, nach dem den Kindern zugetheilten Brode zu verlangen, sondern ihre Stellung unter dem Tische bringt es mit sich, daß sie sich mit den kleinsten Bissen (Bem. das Diminutiv) begnügen, die ihnen zufallen, wenn ihre Herren essen. Daraus folgt denn freilich, daß eine Heidin nicht berechtigt ist, den Kindern Israels von dem ihnen bestimmten Heil etwas entziehen zu wollen, aber daß sie doch hoffen darf, von dem Reichthum dieses Heils auch ihr Theil zu bekommen, sofern nur dadurch der Heilsgenuß Israels so wenig gestört und gemindert wird, wie das Mahl der Kinder durch die Bissen, welche den Hündchen zufallen. Aus dieser Antwort erhellt denn allerdings, daß das Heilstrauen der Frau groß genug war, um trotz der abwehrenden Haltung Jesu noch das ihr günstige Moment an seinem Wort zu ergreifen und sich mit ihrer Hoffnung daran anzuklammern. (v. 28.) Da sprach Jesus, antwortend, zu ihr: O Weib, groß ist dein Glaube. Es geschehe dir, wie du willst (Vgl. 9, 29). Wie bei dem heidnischen Hauptmann, an dessen Geschichte selbst der Ausdruck erinnert (Vgl. 8, 10. 13), ist es die Größe ihres Glaubens, die Jesum veranlaßt, hier eine Ausnahme zu machen, nachdem derselbe in der schwersten Probe bewährt ist. Daher schließt die Geschichte, genau wie 8, 13. 9, 22: und geheilt ward ihre Tochter von jener Stunde an.¹⁾

(V. 29.) Da Jesus nach den Erfahrungen, die er bei seiner Annäherung an die Grenzen des Heidenlandes gemacht, und bei den Grundsätzen, die er v. 24. 26 ausgesprochen, die nach Mrc. 7, 24 intendirte Reise aufgeben zu müssen schien (Vgl. zu v. 21), so läßt der Evangelist ihn sofort weggehen von dort (Vgl. 12, 9) d. h. von jenen Grenzen und wieder an (*παρά*, wie 13, 1) den galiläischen See kommen, wo er sich, auf die Berghöhe (5, 1. 14, 23) gestiegen, niedersetzt. Dabei kann im Zusammenhange unsers Evangeliums nur an das Westufer gedacht werden, da weder eine Ueberfahrt, wie 14, 13, noch eine Umgehung des Sees, wie Mrc. 7, 31, berichtet ist; es schien dem Erzähler wohl natürlicher, daß die Wiederholung eines so eigenthümlichen Ereignisses, wie die Speisung, in einer andern Localität erfolgte (Vgl. Mrc., S. 264). (v. 30.) Wenn er

1) Es läßt sich vielleicht noch die Stelle ermitteln, wo diese Erzählung in der apostolischen Quelle stand. Zeigt dieselbe v. 22. 27. 28 eine auffallende Aehnlichkeit mit der Blindenheilung 9, 27. 28. 29, so liegt die Vermuthung nahe, daß sie dieser, die vor Luc. 11, 14 stand (Vgl. zu Matth. 12, 23), voranging und mit ihr eine Illustration der Verheißung der Gebetserhörung (Luc. 11, 5—13) bildete, der sie nur die Bedingung des Glaubens hinzufügte.

aber nun an die Stelle der einzelnen Heilungsgeschichte bei Mrc. (7, 32 — 37), welche den Volkszudrang und damit die Speisung veranlasste, zumal er eine solche schon 9, 32 ff. gebracht hatte, eine Schilderung jenes Volkszudrangs selbst setzte, der Jesum, wie vor der ersten Speisung (14, 14), zu zahlreichen Heilungen veranlasste, so war ihm letzteres besonders wichtig, weil sich nun zeigte, wie durch die der Heidin gewährte Wohlthat Israel wirklich in keiner Weise im Vollgenuß des ihm zugedachten Heils gekürzt ward. Und es kamen zu ihm viele Volksmassen, welche mit sich hatten Lahme, Contracte, Blinde, Taube und Andre viele. Die Taubstummen sind hier zuletzt und v. 31 zuerst genannt, weil die Heilung eines solchen grade hier von Mrc. erzählt war. Und sie warfen sie zu seinen Füßen nieder und er heilte sie. Nicht das sorglose Vertrauen, wonach sie hofften, daß das bloße Vorführen der Kranken ihm zur Heilung bewegen werde (Bl.), malt der Ausdruck, sondern die Eile, mit der sie immer neue heranbringen wollten (Myr.). (v. 31.) Den Erfolg dieser Heilungen aber schildert der Evangelist mit offenkundiger Anlehnung an Mrc. 7, 37, obwohl man nicht begreift, wie dieselben in einer Gegend, wo Jesus so lange gewirkt, noch bewirken konnten, daß die Leute sich wunderten, als sie sahen Taubstumme redend, Contracte gesund und Lahme gehend und Blinde sehend. Und sie priesen den Gott Israels. Hier tritt es klar hervor, wie dem Erzähler vorschwebt, daß das Israel nach v. 24 zugedachte Heil dem Volke in reichstem Maße zu Theil ward, indem ihm Gott durch seinen Messias die Heilung seiner Kranken spenden liefs. So wenig aber demnach im bildlichen Sinne den Kindern das Brod genommen ward, weil die Heidin einen Bissen davon empfangen hatte, so klar sollte es sich nun auch noch im eigentlichen Sinne zeigen, wie Israel von seinem Messias reichlich gespeist wurde mit dem Brod, das ihm sein Gott bescheert. Darum schließt unser Evangelist ohne die Einleitung aus Mrc. 8, 1 sofort die von demselben zuerst erzählte zweite Speisungsgeschichte an. (v. 32.) Jesus aber, nachdem er zu sich gerufen seine Jünger, sprach: Mich jammert des Volks, weil sie — es sind schon drei Tage — bei mir ausharren und nicht haben, was sie essen sollen (Bem. das *προσκαλεῖσθαι* und das sing. *τὸν ὄχλον* des Mrc., *σπλαγχνίζομαι* mit *ἐπὶ* c. Acc., während es 9, 36. 14, 14 anders construirt ist, das *τί φάγωσιν* aus Mrc. 6, 36 und das hinzugefügte *ὁ Ἰησοῦς - αὐτοῦ*). Dann aber sagt er direct, was allerdings das Resultat der bei Mrc. v. 3 angestellten Erwägung sein mußte: Und sie nüchtern entlassen mag ich nicht, damit sie nicht etwa entkräftet werden auf dem Wege. Daß der Weg in ihr Haus gemeint, versteht sich unserm Evangelisten von selbst, womit dann der Schlusssatz bei Mrc. überflüssig wurde. (v. 33.) Da nach dieser Fassung der Worte Jesus eigentlich direct seine Bereitschaft zur Speisung erklärt, so ist bei den Jüngern, welche bereits eine Speisung erlebt haben sollen, vollends unbegreiflich, daß sie noch nach Mrc. v. 4 auf die Schwierigkeit reflectiren, das dazu nöthige Brod herbeizuschaffen, und damit gar nach Mrc. 6, 37 die Erwägung der großen Masse, die erforderlich ist, verbinden, obwohl, wenn in der Wüste (Bem. das erleichternde *ἐν* statt *ἐπὶ*) überhaupt nichts

zu beschaffen ist, es sich gleichbleibt, wieviel nöthig ist. Es sprechen nemlich zu ihm die Jünger: Woher (sollen kommen) uns in der Wüste soviel Brode, daß sie sättigen eine so große Menge? (v. 34.) Und es spricht zu ihnen Jesus: Wie viel Brode habt ihr (Bem. die mit Mrc. 6, 38 identische Frage, in der nur die Wortstellung vereinfacht wird)? Sie aber sprachen: Sieben, und wenige Fischelein. Diese werden hier mit dem Ausdruck aus Mrc. 8, 7 (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des ὀλίγα) hinzugefügt, obwohl ihre Vertheilung nachher nach Analogie von 14, 19 berichtet wird. (v. 35. 36.) Nachdem er nemlich geboten dem Volke, sich zu lagern auf die Erde hin (Bem. das ἐπὶ c. acc. statt gen., wie 14, 25, und das nur in Parallelen vorkommende, ins Part. verwandelte παραγγέλειν, sowie das ἀναπεσεῖν aus Mrc. 6, 40. 8, 6), nahm er die sieben Brode und die Fische (Vgl. 14, 19) und brach sie, nachdem er das Dankgebet gesprochen, und gab (sie) den Jüngern, die Jünger aber den Volksmassen. So geht die Darstellung, nachdem sie noch in dem εὐχαριστήσας und ἐδίδου (Vgl. auch Mrc. 6, 41) offenbar dem Mrc. gefolgt, schliesslich doch in die der ersten Speisung (14, 19) zurück (Bem. das τοῖς ὄχλοις, während v. 35 nach Mrc. τῷ ὄχλῳ). (v. 37. 38.) Ganz von dorthier entlehnt ist aber der Schluß, nur daß die sieben Körbe (Bem. auch die von 14, 20 abweichende Bezeichnung derselben) und die Zahl 4000 (ohne das beschränkende ὥσεί aus 14, 21) natürlich aus Mrc. aufgenommen sind. Und es aßen Alle und wurden gesättigt, und das Uebriggebliebene von den Brodstücken huben sie auf, sieben volle Flechtkörbe. Die aber aßen, waren 4000 Mann ohne Weiber und Kinder. (v. 39.) Und nachdem er entlassen die Volksmassen (Bem. den periodisirten Ausdruck und die Näherbestimmung des αὐτοῖς), stieg er auf das Fahrzeug und kam in das Gebiet von Magadan. Nach unserm Evang. fährt also Jesus allein voraus (Vgl. Mrc., S. 271), und zwar, da er sich auf dem Westufer befindet (Vgl. zu v. 29), wahrscheinlich nach dem Ostufer. Jedenfalls muß das uns unbekannte Magadan in der Gegend von Dalmanutha (Mrc. 8, 10) gesucht werden und dieselbe nach einem seinen Lesern bekannteren Orte bezeichnen.

4. 16, 1—20. Die Zeichenforderung und das Petrusbekenntnifs.

(Vgl. Mrc. 8, 11—30. Luc. 9, 18—21.)

V. 1: Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάιναι αὐτοῖς.

v. 2: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὀψίας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός·

v. 3: καὶ πρῶτ'· σήμερον χειμῶν, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ

(Luc. 12, 54: ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις· ὅταν ἴδῃτε νεφέλην ἀνατέλλονσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε ὅτι ὄμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως· v. 55: καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι καύσων ἔσται, καὶ γίνεται. v. 56: ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ

δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύ- τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ
 νασθε; καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;)

v. 4: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται
 αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάν. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν. v. 5: καὶ
 ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν. v. 6: ὁ δὲ
 Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων
 καὶ Σαδδουκαίων. v. 7: οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες ὅτι ἄρτους
 οὐκ ἐλάβομεν. v. 8: γινὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς,
 ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; v. 9: οὐπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε
 τοὺς πέντε ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων καὶ πόσους κοφίνους ἐλάβετε; v. 10:
 οὐδὲ τοὺς ἑπτὰ ἄρτους τῶν τετρακισχιλίων καὶ πόσας σπυρίδας ἐλάβετε;
 v. 11: πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς
 ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. v. 12: τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν
 προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων
 καὶ Σαδδουκαίων.

v. 13: ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς
 μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώ-
 που; v. 14: οἱ δὲ εἶπαν· οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, ἄλλοι δὲ Ἡλίαν,
 ἑτεροὶ δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. v. 15: λέγει αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα
 με λέγετε εἶναι; v. 16: ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς
 ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. v. 17: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·
 μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ
 πατὴρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. v. 18: καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου
 οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. v. 19: δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν
 οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ
 ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. v. 20: τότε διε-
 στείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἰπωσιν ὅτι αὐτὸς ἐστίν ὁ Χριστὸς.

V. 1: Das Imp. (Ti. nach N: *επηρωτων*) dürfte wegen des vorausgehenden prt. prs. einge-
 bracht sein. — Da v. 2. 3 wegen der großen Verschiedenheit von Luc. 12, 54—56 keine Ein-
 tragung von dorthin sein können, so müssen sie in den ältesten Codd. (NB) ausgefallen sein;
 doch eher in Reminiscenz an Mth. 12, 39, als an Mrc. 8, 12. Aus Luc. ist nur das *υπο-
 κρίται* v. 3 (Rept. nach jüngeren Mjse.) — v. 4: Bemerkenswerth ist das *αἰτεῖ* in B, wenn
 dasselbe nicht bloße Verschreibung von *ΖΗΤΕΙ* ist, da das *ἐπιζητεῖ* so gut aus 12, 39
 sein könnte, wie das *του προφητου* (Rept. nach CL). — v. 5: Zu *αυτου* nach *μαθηται*
 (Rept. nach L) hier und v. 20 (L Rept.) vgl. 8, 21, zu *αυτοις* nach *ειπεν* v. 8 (Rept. nach
 C) vgl. 3, 16. — v. 8: Das *ελαβετε* (Ti. nach CL, L Rept.) ist nach v. 7 conformirt und nicht
 das *εχετε* nach Mrc., da v. 7 keiner das *εχειν* des Mrc. substituirt hat. — v. 10: Die
 Schreibart *σφυριδας*, die D constant hat, ist hier durch B, wie Mrc. 8, 8 durch N bezeugt und
 dürfte daher die ursprüngliche sein. — v. 11. 12: Das *αυτου* (Rept. nach D, L) ist dem
ζυμης conformirt, wie namentlich aus dem *της ζυμης του αυτου* (Rept. nach C, L) erhellt.
 Dagegen ist das *της ζυμης των Φαρ. κ. Σαδδ.* (Ti. nach N) lediglich mechanische Wieder-
 holung aus v. 11, die um so näher lag, als das *των αυτων* überflüssig schien (om. D.) —
 Rept. stellt statt *προσεχετε δε* eine Verbindung mit dem *ειπον υμιν* her (*προσεχειν*: L) und
 apostrophirt nach jüngeren Mjse. das *αλλα*. — Bemerkenswerth ist die ungewöhnliche Stellung
 bei B: *Σαδδ. και Φαρισ.* — v. 13: Das *με* (DL, L Rept.) ist aus den Parallelen. — v. 17:
 Zu *και* (CL, L Rept.) statt *δε* vgl. 8, 8. Das *τοις* vor *ουρανοις*, das in B fehlt, kann aus
 v. 19 herrühren. — v. 19: Das *και* (L, L Rept.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz

(Vgl. 3, 2). — Die Rept. hat *κλεις* (CD. f). — v. 20: Daß das *ἐπειμήσεν* (BD) aus den Parallelen (Ti. Myr.) ist bei der großen Verschiedenheit des Ausdrucks in denselben doch sehr unwahrscheinlich. Ebensogut kann das sonst bei Mthh. nicht vorkommende *διεστειλατο* Reminiscenz an Mrc. 5, 43. 7, 36. 9, 9 sein. — Zu dem *Ἰησοῦς ὁ Χριστός* (Rept. nach C, vgl. D: *ὁ χριστός ἡσ.*) vgl. die Anm. zu v. 21.

(V. 1.) Die entscheidende Bedeutung, welche die Zeichenforderung für unsern Evangelisten hat, hebt er dadurch hervor, daß er sie den Pharisäern und Sadducäern als der Gesamtheit der Gegner Jesu (Bem. den nur einmal gesetzten Art. und vgl. 3, 7) zuschreibt und sie durch Voranstellung des *πειράζοντες* von vornherein als feindselige characterisirt. Es gehört aber grade zu dem Versuchsrischen ihres Auftretens, daß sie, scheinbar zum Glauben geneigt, ihn nur bitten, ein Zeichen, das aus dem Himmel her das Nahen der messianischen Zeit verkünde (Vgl. Mrc., S. 270), ihnen vorzuweisen, damit sie darauf ihren Glauben gründen können, natürlich in der Erwartung, daß er sich durch sein Unvermögen dazu prostituiren werde.¹⁾ Bem. das dem Evangelisten so geläufige *προσελθόντες* statt des nicht mehr verstandenen *ἐξήλθον*. (v. 2.) Vor der aus Mrc. entlehnten Abweisung dieser Forderung schaltet aber unser Evangelist einen Ausspruch ein, der nur eine, freilich auffallend freie, Reminiscenz an die Volksrede Luc. 12, 54—56 sein kann. Wie dort nemlich, verweist Jesus auf die Art, wie sie die Wetterzeichen deuten; aber es sind durchaus andre Zeichen, auf die er hinweist. Wenn es Abend geworden (14, 15. 23), spricht ihr: Heitres Wetter (giebt's)! denn feurigroth ist der Himmel. (v. 3.) Und früh morgens (Vgl. 20, 1) se. spricht ihr: Heute (giebt's) Sturmweather! denn feurigroth ist der Himmel, indem er sich verdüstert (Vgl. zu Mrc. 10, 22). Dagegen tritt nun, wie dort, eine verwunderte Frage ein, welche dies ihr Geschick im Wetterprophezeien in den Gegensatz stellt zu ihrem Ungeschick in Beobachtung der Zeitverhältnisse. Das Angesicht des Himmels zwar versteht ihr zu beurtheilen, die Zeichen der Zeiten aber vermöget ihr nicht (zu beurtheilen)? Wie sich am Himmel die Vorzeichen des kommenden Wetters malen, so haben auch die characteristischen Ereignisse jeder Zeit ihre Vorzeichen, an denen man die Bedeutung der kommenden Zeit erkennen kann. An solchen Vorzeichen der für die messianische Zeit als solche characteristischen Ereignisse fehlt es nicht, und sie, die jene Wetterzeichen zu deuten wissen, sollten billig auch diese Vorzeichen deuten können und darum nicht erst ein Himmelszeichen verlangen, um an das Gekommensein der messianischen Zeit glauben zu können.

Sowohl die stärkere Hervorhebung des Gegensatzes durch *μὲν* - *δέ*, welche das *πῶς* überflüssig gemacht hat, als die Weglassung des *τῆς γῆς*, da nur

1) Das *ἐπερωτᾶν* ist wie das *ῥωτᾶν* 15, 23 nach Analogie des hebr. *בָּשַׂא* im Sinne von „bitten“ gebraucht, und es läßt sich kein Grund absehen, weshalb, wenn das Simpl. so gebraucht wurde, nicht auch das Comp. so gebraucht werden sollte (Vgl. *ἐπερωτήμα* 1 Petr. 3, 21). Leugnet man dies aber (Myr.), so ist die Verbindung mit dem Inf. unbegreiflich und eine „Aufforderung in befragender Weise“ bezeichnet *ἐπερωτᾶν* im Klassischen ebensowenig. Das folgende *ἀποκριθεὶς* (Fr.) kann bei dem freien Gebrauch dieses Wortes in unserm Evang. (Vgl. zu 11, 25) für die ursprüngliche Bedeutung gar nichts beweisen, zumal ja eine Bitte ebenso Antwort erheischt, wie eine Frage.

von Wetterzeichen am Himmel die Rede gewesen war; sowohl das offenbar auf die Forderung in v. 1 bezügliche τὰ σημεῖα, als der verallgemeinernde Plural τῶν καιρῶν; sowohl das stärkere διακρίνειν, als das directere οὐ δύνασθε zeigt die secundäre Gestalt des Textes in unserm Evangelium. Bei den σημεῖα, an denen sie den gegenwärtigen καιρός als den messianischen hätten erkennen sollen, denkt der Evangelist wohl nicht an die Wirksamkeit des Täufers (Bl.) oder die messianische Erregung im Volke (deW.), sondern an die Wunder Jesu im Sinne von 11, 5. In der ursprünglichen Fassung des Spruches aber handelte es sich um Zeichen gar nicht; sie sollen die Gegenwart als die messianische Zeit erkennen, in der ihnen Angesichts des nahenden Gerichts das Heil geboten wird (Vgl. zu 5, 25. 26), nachdem die Erscheinung und Predigt Jesu sie deutlich genug als solche angekündigt hat.

(V. 4.) In der Abweisung der Forderung selbst aber kehrt der Evangelist wörtlich zu der Stelle der apostolischen Quelle zurück, aus der Mrc. dieselbe entlehnt hatte (12, 39. Vgl. Mrc., S. 271. 72): Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, es sei denn das Zeichen des Jonas. Und noch nachdrücklicher als Mrc. hebt er hervor, wie Jesus, die so abgewiesenen Gegner verlassend (Vgl. 4, 13), davonging. (v. 5.) Da er nun 15, 39 Jesum allein hatte voranfahren lassen, um die beiden Reisen Mrc. 8, 10. 13 in eine zusammenzuziehen und so das scheinbar unmotivirte Hin- und Herfahren zu vermeiden, so muß er jetzt das Nachkommen der Jünger auf das östliche Ufer berichten; denn es ist reine Willkühr, wie 15, 39 die Jünger, so hier Jesum hinzuzudenken (Vgl. noch Myr.). Vielmehr erhält nun erst das unbestimmte ἐπελάθοντο sein genaues Subject, und es wird nun erst klar, wie sie in ihrer Heimath (am Westufer) vergessen hatten, sich mit Brod zu versehen, als sie Jesu nachfuhren, um mit ihm eine weitere Reise (nach Caes. Phil. v. 13) anzutreten.¹⁾ Das Eine Brod aus Mrc. v. 14 wird nicht erwähnt, weil es an der Sache nichts ändert. (v. 6.) Jesus aber sprach zu ihnen: Sehet zu (Vgl. 8, 4. 9, 30) und hütet Euch (προσέχετε statt des tautologischen βλέπετε, wie 7, 15. 10, 17) vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer. Da auch unser Evangelist Jesum offenbar an das eben erzählte Rencontre denken läßt, als er die ankommenden Jünger mit dieser Warnung empfängt, so fügt er, wie v. 1, den Pharisäern die Sadducäer hinzu und läßt dafür das ohnehin bei seiner Deutung (v. 12) unverständliche καὶ Ἡρώδου fort. (v. 7.) Wenn er

2) Natürlich sollte dies Brod nicht nur für die Ueberfahrt mitgenommen werden, sondern als Proviant für die weitere Reise dienen, die sie mit Jesu von Magadan aus antraten, aber deshalb ist nicht gemeint, daß sie nach der Ankunft am Ostufer vergaßen sich mit Brod zur Weiterreise zu versehen (Myr.); denn von der Weiterreise ist doch eben gar nicht die Rede, und so gut wie in Magadan, konnten sie auch anderswo am Ostufer sich verproviantiren. Ueberhaupt aber muß die Unterlassung des Einkaufs geschehen sein, ehe sie sich mit Jesu wieder vereinigten, da ja sonst dieser daran hätte erinnern können, wenn er, wie die Jünger meinen (v. 7), solchen Werth darauf legte; vielmehr setzt die Erzählung sichtlich voraus, daß die Jünger gewohnt waren, sich für weitere Reisen in der engeren Heimath zu verproviantiren. Man braucht deswegen das ἐπελάθοντο nicht plusquamperfectisch zu fassen; denn die Erzählung wendet sich von Jesu den Jüngern zu, die bei der Abreise auf das Ostufer (ἐλθόντες) die Vergesslichkeit begingen, kein Brod mit sich zu nehmen.

aber das *πρὸς ἀλλήλους* des Mrc. ausdrücklich in *ἐν ἑαυτοῖς* verwandelt (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche *διαλογίζεσθαι*), so meint er gewiß nicht, daß sie sich ihre Gedanken über die Bedeutung dieser Warnung mittheilten (Myr. Bl.), sondern er bezeichnet sie ausdrücklich als innerliche d. h. unausgesprochene und kleidet nur selbst ihre Ueberlegungen in die Worte: Weil wir nicht Brode mitgenommen haben (Bem. das nach v. 5 confirmirte *ἐλάβομεν*), sc. sagt er das! (v. 8.) Hier also merkt Jesus ihre Gedanken, wie 9, 4. 12, 25, und beginnt sofort mit einem Tadel ihres Kleinglaubens, weil sie, die schon wiederholt seine Wunderhilfe in der Noth erfahren haben, sich um den Brodmangel überhaupt nicht hätten Gedanken machen sollen: Warum macht ihr Euch bei Euch selbst Gedanken, ihr Kleingläubigen (Vgl. den Zusatz aus 6, 30, wie 8, 26. 14, 31), daß ihr nicht Brode habt (Bem. das *δέ* statt *καί*, das hinzugefügte Subject, das *ἐν ἑαυτοῖς* und das *ἔχετε* aus Mrc. statt des nach v. 7 zu erwartenden *ἐλάβετε*)? (v. 9. 10.) Das bei Mrc. auf das mangelnde Verständniß seiner Worte sich beziehende *οὐπω νοεῖτε* besagt nun, daß sie immer noch nicht merken, was solche Erfahrungen sie lehren wollen, und dies wird mit einer geschickten Vereinfachung der Fassung bei Mrc. dadurch erklärt, daß sie diese Erfahrungen nicht lebendig im Gedächtniß haben. Merkt ihr noch nicht und gedenkt auch nicht an die fünf Brode der Fünftausend und wieviel Körbe ihr (sc. beim Sammeln der Brocken) erhieltet (14, 20)? Auch nicht an die sieben Brode der Viertausend und wieviel Flechtkörbe ihr erhieltet (15, 37)? (v. 11.) Und nun erst, nachdem er den Gedanken an den Brodmangel, der ihnen das richtige Verständniß seiner Worte versperrt hatte, durch seinen Tadel entfernt hat, kommt Jesus, wie bei Mrc., auf das Mißverständniß seines Wortes zu sprechen, das er nun, wo ein solches nicht mehr möglich, nachdrücklich wiederholt: Wie ist es möglich, daß ihr nicht verstehtet, wie ich nicht von Broden zu Euch redete (Bem. die Erläuterung des *πῶς οὐ νοεῖτε* bei Mrc.)? Er, der nöthigenfalls so wunderbar helfen kann, wie er wiederholt geholfen hat, wird sich ja nicht darum kümmern, ob sie Brode haben oder nicht (v. 8). (v. 12.) Hütet Euch aber vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer. Da verstanden sie (Bem. das aus Mrc. v. 17 nachklingende *συνιέναι*), daß er nicht sagte, sie sollten sich vor dem Sauerteig der Brode hüten (woran sie nach v. 7 offenbar dachten), sondern vor der Lehre der Pharisäer und Sadducäer. Der Evangelist denkt bei dieser Erklärung des Bildes vom Sauerteig (Vgl. dagegen Mrc., S. 274) an die Sonderlehren der beiden Hauptrichtungen im Volke und characterisirt diese, indem er jene als Irrlehren brandmarkt, als die Volksverführer (15, 14), die, wie sie Jesu feindselig entgegentraten, das Volk gehindert haben, die Bedeutung Jesu recht zu verstehen.

(V. 13.) Wie sehr dies der Fall, das erfuhr Jesus, als er in das Gebiet von Cäsarea Philippi gekommen, seine Jünger fragte, ¹⁾ sprechend: Wer sagen die Leute,

1) Offenbar absichtlich schließt der Evangelist mit Uebergang der Heilungsgeschichte Mrc. 8, 22—26, die ohnehin nur im ersten Theile Platz gefunden hätte, die Frage Jesu

daß der Menschensohn sei? Jesus setzt dabei voraus, daß er sich als den Einzigartigen unter den Menschenkindern zu bezeichnen pflegte und daß diese Bezeichnung an sich noch nicht direct auf seine messianische Bestimmung hindeutete; denn offenbar fragt er, wie die Leute diese seine Selbstbezeichnung verstehen. (v. 14.) Sie aber sprachen: Die Einen (sagen, du seist) Johannes der Täufer (im Sinne von 14, 2), andre aber, Elias (Vgl. Mrc. 6, 15 und dazu Mrc., S. 214). Folgt der Evangelist soweit dem Mrc., so fügt er nun noch den bei ihm wiederholt erwähnten Jeremias (2, 17. 27, 9) hinzu, mit dem ihn wieder Andre identificirten. Das *ἔτεροι* hebt hervor, daß ihr Urtheil ein andersartiges war, sofern es nicht an die zunächst sich darbietende Erscheinung des Täufers, auch nicht an die gangbare Eliaserwartung (Vgl. 11, 14) anknüpft, sondern den Jeremias oder sonst einen der Gottgesandten der Vergangenheit in ihm sah, der auferstanden und wieder erschienen sei. Anders versteht Mrc. das *εἰς τῶν προφητῶν* (Vgl. Mrc., S. 214), dessen Ausdruck theils in dem inconcinnen *ἄλλοι δέ* erhalten, theils durch Entfernung des Structurwechsels abgeglättet ist. (v. 15. 16.) Asyndetisch (Vgl. 4, 7) tritt nun die zweite Frage Jesu ein: Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? Antwortend aber sprach Simon Petrus, der wegen v. 17 mit seinem vollen Namen genannt wird: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes. Dieser Zusatz bezeichnet auch hier nicht ein metaphysisches Wesensverhältniß, sondern das einzigartige Liebesverhältniß, in welchem der Messias zu Jehova steht, der als der lebendige Gott im Unterschiede von den todtten Götzen der Heiden allein zum höchsten Beruf ihn wirksam erwählen und durch ihn seinem Volk die Erfüllung aller Verheißungen spenden kann.¹⁾

bei Caesarea Ph., mit der bei Mrc. sichtlich ein neuer Abschnitt anhebt, aufs Engste an das Vorige an, da das *ἐλθὼν δέ* (statt *καί* bei Mrc.) ausdrücklich auf die Ankunft am Ziele der Reise hinweist, zu der die Jünger nachgekommen waren und sich zu verproviantiren vergesessen hatten (v. 5), die Weiterreise aber nach dem Gespräch, das sich bei ihrer Ankunft entspann, ohne weiteres vorausgesetzt wird. Die Zeichenforderung der herrschenden Parteien, die mit ihrer versucherischen Absicht gradezu als Leugner seiner Messianität dastehen und mit dem Sauerteig ihrer Irrlehre das Volk verführen, sowie die Verblendung des Volks, das mit seinen schwankenden Meinungen jedenfalls die wahre Bedeutung seiner Erscheinung nicht trifft, bilden eben den dunklen Hintergrund für das Jüngerbekenntniß, das dieser Abschnitt erzählen will, weshalb auch nicht nur der herbe Tadel wider die Jünger (Mrc. v. 17. 18) entfernt wird (ganz wie 14, 33 vgl. mit Mrc. 6, 52), sondern ihr endliches Verstehen der Rede Jesu v. 12 ausdrücklich hinzugefügt. Zu *τὰ μέση* vgl. 2, 22. 15, 21.

1) Diese Darstellung des Petrusbekenntnisses giebt sich zunächst als Bearbeitung der Marcusparallele (8, 27—29); allein daß Mrc., der die Volksmeinungen über Jesus bereits 6, 14. 15 selbstständig berichtet hat, sie hier noch einmal wiederholt, deutet darauf, daß dieselben ihm als Einleitung zu dem Petrusbekenntniß in der apostolischen Quelle vorlagen (Vgl. Mrc., S. 284. Anm.). Das *οἱ ἀνθρώποι* ist ein der Quelle geläufiger Ausdruck (Vgl. zu 8, 27), an die auch der Gebrauch des *εἰς* erinnert (Vgl. 8, 19. 9, 18. 10, 42), und das *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* ward leichter in das einfache *με* verwandelt, als umgekehrt. Vor Allem aber spricht dafür, daß die damit verbundene Seligpreisung (Vgl. 5, 3—11. 11, 6. 13, 16. 24, 46 in ders. Quelle), die in der ohnehin die aramäische Grundlage verrathenden Bezeichnung des Simon (v. 17) die Bekanntschaft mit dessen Abstammung voraussetzt, welche der Evangelist nirgends erwähnt hat, aus derselben Quelle herrühren muß. Daß dieselbe nicht nur die Sprachfarbe der Quelle trägt, sondern sich auch deutlich als Bearbeitung einer schriftlichen Grundlage verräth, wird die Erklärung zeigen.

(V. 17.) Antwortend aber sprach Jesus zu ihm: Selig bist du, Simon Barjona (d. h. Sohn des Jonas), weil Fleisch und Blut dir nicht offenbart hat (sc. was du eben bekannt), sondern mein Vater, der im Himmel ist. Die umständliche Bezeichnung des Simon mit dem Patronymicum entspricht der Feierlichkeit der Anrede, indem sie das zu sagende stärker auf diese bestimmte Person im Unterschiede von allen Andern, wenn auch sonst gleichnamigen, fixirt; von einer gegensätzlichen Beziehung zu dem neuen Namen (deW.) kann keine Rede sein, da zwischen der Bedeutung beider Namen gar kein tert. comp. stattfindet. Das Object zu ἀπεκάλυψεν ergänzt sich aus dem Zusammenhange; denn nicht um der Thatsache willen, daß er eine Offenbarung empfangen habe (Myr.), kann Simon beglückwünscht werden, sondern contextgemäß nur um der eben bewiesenen Erkenntniß willen, und daß diese einer Seligpreisung werth sei, wird dadurch begründet, daß sie nur von Gott offenbart sein könne, der als der Vater allein den Sohn vollkommen kennt (11, 27) und als der im Himmel thronende sein wahres Wesen zu offenbaren vermag, wem er will. Hier liegt also, wie 11, 25, die Voraussetzung zu Grunde, daß es ohne eine Gotteswirkung zu der heilbringenden Erkenntniß nicht kommen kann. Nur um das Wesen dieser Gotteswirkung recht nachdrücklich hervorzuheben, wird dasselbe durch eine Antithese erläutert, die freilich bedeutungslos würde, wenn sie nur sagen sollte, daß kein schwacher Mensch (Myr.) ihm die Erkenntniß enthüllt habe, die eben noch in ausdrücklichen Gegensatz gegen die sonst im Volke herrschenden Vorstellungen gestellt war (Vgl. v. 15: ὑμεῖς δέ); ja bei der absoluten Fassung des ἀπεκάλυψεν würde sie gradezu zur Tautologie, da bei ihr dasselbe nur im streng technischen Sinne genommen werden kann, in welchem es natürlich nicht von Menschen ausgehen kann. Es könnte aber auch σάϑξ καὶ αἷμα Bezeichnung für einen schwachen Menschen nur insofern sein, als es zunächst das menschliche Wesen, wie es durch die materielle Grundlage seiner Leiblichkeit bedingt ist, im Gegensatz zu dem reinen Geisteswesen Gottes bezeichnet, und nur da, wo es auf die Bezeichnung eines Menschen nach diesem seinem allgemeinen Wesen und nicht als concrete Person ankommt. Jener Gegensatz liegt auch hier vor, aber nicht mit Bezug auf andre Personen, die, wenn sie die rechte Erkenntniß selbst nicht haben (v. 14), sie natürlich auch nicht offenbaren können, sondern nur mit Bezug auf sein eignes menschliches Wesen (Vgl. deW.), das ihm nicht etwa aus eigener Vernunft und Kraft die wahre Bedeutung Jesu enthüllt hat. Uebrigens sagt die Stelle nichts darüber aus, ob erst jetzt oder früher schon dem Petrus diese Erkenntniß enthüllt ist, und ebensowenig schließt sie die Vermittlung durch die Selbstbezeugung Jesu in Wort und That aus, die vielmehr 11, 27 ausdrücklich hervorgehoben wird, die aber hier, wie dort, erst durch die in ihr sich vermittelnde Gotteswirkung ein Resultat haben kann, wie es bei Petrus im Gegensatz zu der rathlos umherirrenden Volksmeinung zu Tage tritt.

(V. 18.) Gewöhnlich fasst man das καγώ (Vgl. 10, 32. 33) im Gegensatz zu dem Bekenntniß, das Simon eben über Jesus abgelegt (Vgl. noch Myr.), weil das σὺ εἶ auf das σὺ εἶ des Jüngers (v. 16) replicire; aber der Context weist

deutlich auf das, was Jesus v. 17 von seinem Vater ausgesagt hat. Hat dieser den Simon durch die ihm gegebene Offenbarung so hoch bevorzugt, so will nun auch er ihn durch die hohe Bestimmung bevorzugen, die er ihm giebt. Auch ich aber sage dir (Bem. die in der Quelle so häufige Einführung eines besonders betonten Ausspruchs): Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Gemeinde aufbauen.¹⁾ Zum ersten Male begegnet uns hier das noch 18, 17 in derselben Quelle vorkommende Wort *ἐκκλησία*, das ursprünglich die geschlossene Versammlung der israelitischen Volksgemeinde bezeichnete (עֵדֻת: Deut. 23, 2. 3 LXX). Wenn nun Jesus inmitten der Jehova gehörigen Volksgemeinde, für die er bisher stets im Ganzen gewirkt hatte, für die Zukunft die Gründung einer ihm als dem Messias im besondern Sinne gehörigen Gemeinde (Bem. die betonte Stellung des *μου*) in Aussicht nimmt, so involviret das bereits die (wenigstens eventuelle) Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes im Ganzen. Im bildlichen Ausdruck vergleicht er die Gemeinde mit einem Gebäude, und wenn in dem Gleichniß 7, 24. 25 nur dasjenige Gebäude einen dauerhaften Bestand hat, das auf Fels gegründet ist, so will er den Petrus durch das Bild vom Felsen als denjenigen bezeichnen, dessen Wirksamkeit seiner Gemeinde festen Bestand und gesicherten Zusammenhalt geben wird. Der Bestand dieser Gemeinde aber, den Jesus menschlicherseits durch Petrus garantirt sieht, ist ein so fester und dauerhafter, daß selbst Hadespforten ihr nicht (sc. an Festigkeit) überlegen sein werden. Die Thore des Hades, der ebenfalls als ein Gebäude gedacht wird (Jes. 38, 10. Hiob 38, 17), sind nemlich das denkbar Festeste, da Niemand, hinter dem sie sich einmal geschlossen, sie wieder aufthun kann. Weil aber die Thore keine Trutz- sondern eine Schutzmacht sind, so kann das *κατισχύειν* nicht im Sinne von Ueberwältigen (Lth.) genommen und muß überhaupt jeder Gedanke an einen Kampf der Hadespforten wider die Gemeinde ferngehalten werden.²⁾ Hieran

1) Auch hier klingt noch die aramäische Grundlage der Rede hörbar durch; denn das *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* zeigt deutlich, daß *Πέτρος* im appellativen Sinne genommen werden muß, und wenn auch bei den Classicern die Masculinarform im Sinne von „Fels“ vorkommt, so ist doch eben in der Quelle allein die Form *πέτρα* gangbar (7, 24. 25. Luc. 8, 6) und hier an erster Stelle die Masculinarform nur gewählt, um auf den Beinamen des Petrus anzuspicien. Die dadurch immer entstehende Inconcinuität fand nur in der Grundlage der Quelle nicht statt, wo es beide Male *סֵפֶת* lautete. Durch die Hinweisung des *ταύτῃ* auf den einen Fels bezeichnenden Namen ist die Beziehung der Worte auf Jesum ebenso ausgeschlossen, wie die auf den Glauben oder das Bekenntniß des Petrus; es kann nur an seine durch jenen Namen characterisirte Person gedacht werden, auf deren eigenthümliche Begabung Jesus die hier ausgesprochene Verheißung gründet. Eben darum ist von einer Namengebung (Vgl. noch Keim, II, S. 551) nicht die Rede, sondern nur davon, daß er durch sein der schwankenden Volksmeinung gegenüber unerschütterlich festes Bekenntniß aufs Neue die Felsen natur bewährt hat, die Jesus durch diesen Namen einst bezeichnen wollte und auf die er jetzt die Hoffnung für die Zukunft seiner Gemeinde gründen konnte.

2) Schon der fehlende Art. zeigt, daß es sich hier nicht um das Todtenreich als solches, geschweige denn um die Hölle, welche nie durch *ᾠδης* bezeichnet wird, oder gar ihren „Burgherrn“ (Keim, S. 550) handelt, also etwa darum daß die Gemeinde die Parusie erleben oder dem Märtyrertode und allen Schrecken der Hölle Trotz bieten werde, sondern nur um die Hadespforten ihrem Wesen nach d. h. als Bild des Festesten, was es giebt. Selbst der Gedanke, daß die Gläubigen einst (bei der Auferstehung) die Hadespforten durchbrechen

schließt sich asyndetisch eine zweite Verheißung. (v. 19.) Geben will ich dir die Schlüssel des Himmelreichs, und was irgend du gebunden haben wirst auf der Erde, wird gebunden sein (und bleiben, bem. das part. perf.) im Himmel, und was irgend du gelöst haben wirst auf der Erde, wird gelöst sein (und bleiben) im Himmel. Die zweite Vershälfte erläutert nur den Sinn der ersten, indem sie das mit der Schlüsselgewalt Gegebene näher entwickelt, und zwar mit unverkennbarer Anspielung an Jes. 22, 22, welche Stelle daher für die Erklärung der Schlüsselgewalt maßgebend sein muß. Die Schlüssel des Hauses führt der Haushofmeister, aber nicht damit er bestimme, wer aufgenommen und wer ausgeschlossen werden soll (so gew.), sondern als Symbol der Verfügungsgewalt über das Haus, der obersten Leitung und Aufsicht über das Hauswesen. Als ein Haus ist aber hier das Himmelreich gedacht, wie v. 18 die Gemeinde Jesu, weil in ihr das Himmelreich sich auf Erden verwirklicht. Dann aber wird das *δέειν* und *λύειν* hier allerdings im Sinne des jüdischen Sprachgebrauchs (*אָסר*, *הֵרִיד*) vom Verbieten und Erlauben genommen sein, nur nicht so daß was Petrus verboten haben wird, den Eingang ins Himmelreich hindern wird (Myr. im Zusammenhang mit der falschen Erklärung der Schlüsselgewalt), sondern so daß was Petrus in der irdischen Verwirklichung des Himmelreichs d. h. in der Gemeinde verboten oder erlaubt haben wird, im Himmel, wo allein eigentlich bestimmt werden kann, was für die Genossen des Gottesreichs Pflicht ist oder nicht, als gültig ratificirt werden wird. Diese Gesetzgebungsmacht ist mit der obersten Leitung des Hauswesens von selbst gegeben, und sie bezieht sich nicht sowohl auf das, was sittlich erlaubt und verboten ist, als vielmehr auf das, was die Lebensordnung des Hauses und ihre Bedürfnisse mit sich bringen.¹⁾

werden (Myr.), liegt ganz fern, da es sich um den Bestand der Gemeinde als solcher und nicht um die einzelnen Glieder derselben handelt.

1) So gewiß sich die Seligpreisung des Petrus v. 17. 18 der Quelle entlehnt zeigt, so deutlich hebt sich v. 19 als ein Zusatz des Evang. davon ab, der auch sonst den Petrus gern besonders hervorhebt (Vgl. 14, 28—31. 15, 15). Die durch den Zusammenhang gebotene Identifizierung des Himmelreichs mit der *ἐκκλησία* behält immer etwas Auffallendes, und der völlig unmotivirte Wechsel der Ausdrücke kann nur beweisen, daß dem Verf. der Spruch von den Schlüsseln des Gottesreichs in dieser Form gegeben war und er sie trotz der dadurch entstehenden Inconcinuität beibehielt. Dann aber bietet sich für die Erklärung desselben von selbst das analoge Bild Mth. 23, 13 dar. Wenn die Schriftgelehrten durch falsche Lehre das Gottesreich vor den Leuten zuschloßen, was sofort dahin erklärt wird, daß sie dieselben am Eintritt in dasselbe hindern, so wird es den Menschen aufgeschlossen, wenn man sie durch die rechte Verkündigung des Evangeliums zum Glauben erweckt und zu Genossen des Gottesreichs macht. In diesem Sinne kann der Spruch ursprünglich nur die Bevollmächtigung der Jünger mit der wirksamen Verkündigung der Heilsbotschaft, durch welche die Menschen ins Gottesreich berufen werden, ausgesprochen haben, und erst seine Beziehung auf die Person des Petrus hat die Umdeutung veranlaßt, die er in diesem Zusammenhange empfängt. Verhält es sich doch mit der zweiten Vershälfte nachweislich ganz ähnlich, da diese noch in dem Wort der Quelle vom Binden und Lösen (18, 18) nach ihrem ursprünglichen Zusammenhang deutlich vorliegt und hier nur, ähnlich wie der Spruch 12, 7 in 9, 13, anticipirt ist. Auch dies Wort war ursprünglich an die *μαθηταί* überhaupt gerichtet und hat nach dem dortigen Context, der von der Sündenvergebung handelt, unzweifelhaft einen andern Sinn, den ihm deW. Bl. u. A. vergeblich auch hier zu vindiciren streben, wo es durch seine Verbindung mit dem von der Schlüsselgewalt, dessen ursprünglichen Zusammenhang wir nicht mehr kennen, sowie

Stand hienach (Vgl. d. Anm. 1 auf S. 391. 93. 94) die Verheißung an Petrus, und zwar eingeleitet durch die Volksmeinungen und das Petrusbekenntniß, bereits in der apostolischen Quelle, so lässt sich wohl auch noch die Stelle derselben in ihr ermitteln. Die Art, wie Luc. 12, 49 die Rede, ohne daß ein neues Redestück indicirt ist, zu einem völlig neuen Gegenstande übergeht, steht in dem ganzen Abschnitt, wo Luc. wesentlich dieser Quelle folgt, durchaus einzigartig da. Hier muß darum etwas ausgefallen sein und wenn die Quelle von dem Spruche, der von der mit dem Maße der Gabe und Aufgabe steigenden Verantwortlichkeit handelt (12, 48) zu der Verheißung an Petrus übergang, so begreifen wir, wie Luc., der mit dem bereits 9, 18—21 nach Mrc. gebrachten Petrusbekenntniß auch die Petrusverheißung auslassen musste, wenigstens die Parabel v. 42—46 durch die v. 41 voraufgeschickte Einleitung deutlich genug auf die dem Petrus nach Mth. 16, 18 verliehene Stellung in der Gemeinde bezog. Höchst natürlich schlossen sich dann an die Petrusverheißung die Ausprüche über die Jesu und den Seinen bevorstehenden schweren Leiden und Kämpfe (12, 49—53), weil ja die Gründung einer besonders ἐκκλησία inmitten des Volks davon abhing, daß Jesus von dem Volke im Ganzen verworfen ward und weil damit der Zwiespalt inmitten des Volks unabwendbar wurde, der den Jüngern jene Kämpfe bereiten sollte. Wenn bei Mrc. auf das Petrusbekenntniß die erste Leidensverkündigung und die Erklärung über die Leidensnothwendigkeit für seine Jünger (8, 31—38) folgt, so scheint demselben bei dieser auch sonst gewiß geschichtlich gerechtfertigten Anordnung speziell jene Rede der apostolischen Quelle vorgeschwebt zu haben, deren Zusammenhang unsre Combination aufdeckt (Bem. noch, daß hienach das Petrusbekenntniß auch in der Quelle kurz auf die Speisungsgeschichte folgte, wie bei Mrc. und Mth. kurz nach der zweiten Speisung). Vielleicht gehören diesem Zusammenhang auch die Worte an, welche die Grundlage von Luc. 22, 35—38 bilden, da 22, 35 (Vgl. zu Mth. 10, 10) jedenfalls in der Quelle stand und die μάχαιρα 22, 36 an die Urgestalt von Luc. 12, 51 (Vgl. Mth. 10, 34) erinnert.

(V. 20.) Die Szene schließt mit einer erläuternden Umschreibung von Mrc. 8, 30 (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche *διεστείλατο* oder *ἐπετίμησεν*, das τότε des Evangelisten, die Näherbestimmung des αὐτοῖς, den Conj. aor. nach dem Aor. des Hauptsatzes und die Umschreibung des περὶ αὐτοῦ durch den Satz mit ὅτι). Damals befahl er den Jüngern, sie möchten Niemanden sagen, daß er (und kein anderer, vgl. 1, 21) der Messias sei. Dabei ist denn freilich, wie bei Mrc., vorausgesetzt, daß die andern Jünger die Erkenntniß des Petrus ebenfalls hatten und er nur in ihrem Namen gesprochen, was nach der Art, wie er eben für seine Person wegen dieser Erkenntniß selig gepriesen und mit einer hohen Verheißung bevorzugt ist, auffällt und aufs Neue zeigt, daß die Petrusverheißung aus einer andern Quelle herrührt, die sein Bekenntniß nicht so verstand.

durch seine Beziehung auf die Person des Petrus die Umdeutung in den Sinn empfängt, den es in unserm Zusammenhange allein haben kann,

5. 16, 21—17, 23. Die Leidensweissagung und die Verklärung.

(Vgl. Mrc. 8, 31—9, 32. Luc. 9, 22—45.)

Wenn bei Mrc. das Petrusbekenntniß nur die Einleitung zur ersten Leidensverkündigung bildete, so ist diese in unserm Evangelium eben so scharf von jenem geschieden, wie das Petrusbekenntniß durch die veränderte Fassung des v. 13 eng ans Vorige angeschlossen war. Dagegen bildet nun die erste Leidensweissagung die Einleitung und die zweite den Schluß eines neuen Stücks, dessen Mittelpunkt die Verklärungsgeschichte aus der apostolischen Quelle bildet.

a) Die erste Leidensweissagung (16, 21—28.)

V. 21: Ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύναι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἔγερθῆναι. v. 22: καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων· Ὑλιὸς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. v. 23: ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. v. 24: τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνήσασθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. v. 25: ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἐμοῦ, εὕρησει αὐτήν. v. 26: τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; v. 27: μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. v. 28: ἀμὴν λέγω ὑμῖν [ὅτι] εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐσιώτων οἵτινες οὐ μὴ γένησονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

V. 21: Da der auch in D noch fehlende Art. zeigt, daß nicht etwa bloß das Χριστός aus v. 20 in NB cop. hinzugefügt ist, und da die sinnlose Hinzufügung von Ἰησους in v. 20 bei C und D nur eine am falschen Orte angebrachte Correctur nach dem Ἰησ. Χρ. in unserm Verse sein kann, so wird die Rept. (CLA, vgl. D) nur das gewöhnliche ο Ἰησους dem ungewöhnlichen Ἰησ. Χρως (Vgl. 1, 1) substituirt haben. — Zur Nachstellung der Praep. (Rept. nach CLA) vgl. 12, 44 und 15, 14 (DLZ). — v. 22: Bemerkenswerth ist das λέγει αὐτῷ ἐπιτιμῶν (B), wovon noch die Stellung des αὐτῷ vor ἐπιτιμ. bei D erhalten, da die Rept. (NCLA) der Conf. nach Mrc. dringend verdächtig ist. — v. 23: Zur Verbindung des σκάνδαλον μου (LA Rept.) vgl. 3, 4. — v. 25: In den Parallelgliedern wechselt, wie 5, 19, εαν und αν (NBC), während hier LA Rept. das erste dem zweiten conformiren. D hat, wie gewöhnlich, beide Male αν. — v. 26: Das ὠφελεῖται (CD A Rept.) ist aus den Parallelen. — v. 28: Das οτι (Ti. nach NBL) wird aus Mrc. sein, da eine Weglassung desselben nach Luc. ganz unwahrscheinlich und die Emendatoren (CD A Rept.) eher zur Hinzufügung des οτι neigen (Vgl. 5, 31); N (9, 18) und B (10, 7) eher zur Weglassung.

(V. 21.) Ausdrücklich neu anhebend und fast, wie im Rückblick auf 4, 17, eine neue Epoche der Verkündigung Jesu markirend, erzählt der Evangelist, wie von da an, wo Petrus die Messianität Jesu bekannte, Jesus Christus, der nun

feierlich mit seinem vollen Namen, den er in der Gemeinde der Gläubigen führt (Vgl. 1, 1), bezeichnet wird, begann, seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse nach Jerusalem fortziehn und Vieles leiden von Seiten der Aeltesten und Hohenpriester und Schriftgelehrten und getödtet und am dritten Tage auferweckt werden. Es handelt sich also nicht, wie bei Mrc., um eine Belehrung über das dem Messias im göttlichen Rathschluß bestimmte Schicksal, sondern bereits direct um die göttliche Nothwendigkeit des seiner Person bestimmten Ausgangs. Daher wird schon hier darauf hingewiesen, wie er um denselben zu erfüllen, nach Jerusalem gehen muß,¹⁾ wodurch eben der Beginn der Leidensverkündigung motivirt wird. Dadurch trennt sich der Abschnitt noch schärfer vom vorigen ab, sofern Jesus von nun an, nachdem er das äußerste Ziel seiner Reisen im Nordosten des Landes erreicht hat (v. 13), die Reise nach Jerusalem direct ins Auge fasst. Da der Evangelist bei den Leiden Jesu an die der Verurtheilung durch die oberste Geistliche Behörde folgenden denkt, läßt er das ἀποδοκιμασθῆναι fort und läßt jene gleich ihrerseits (daher das ἀπό statt ὑπό) ihm bereitet werden. Für die Auferstehung nach drei Tagen aber setzt er den in der späteren Ueberlieferung gangbar gewordenen, der Erfüllung mehr entsprechenden Ausdruck. (v. 22.) Den Vorwurf des Petrus kleidet er bereits in directe Worte. Und nachdem er ihn zu sich (auf die Seite) genommen, begann Petrus ihn zu bedrohen (oder wohl richtiger: spricht Petrus zu ihm, bedrohend, bem. das ἐπιτιμᾶν des Mrc.), sprechend: Behüte Gott! Nimmermehr soll dir solches begegnen (Vgl. zu dem οὐ μὴ c. ind. fut. 15, 5)! Mit dem ἵλεως σοι (sc. εἴη ὁ θεός) geben die LXX das hebr. הִנֵּנִי wieder zur Bezeichnung des Wunsches, dass Gott gnädig das Befürchtete abwenden möge. (v. 23.) Hierauf läßt der Evangelist Jesum, einfacher als Mrc. (Vgl. Mrc., S. 287), sich unwillig abwenden (στραφεῖς, wie 7, 6) und zu Petrus sprechen: Hebe dich weg hinter mich, Satan, ein Aergerniß bist du für mich, weil du nicht im Sinne hast, was Gottes, sondern was der Menschen ist. Das hinzugefügte σκάνδαλον εἰ ἐμοῦ, das eine Unterlage für den (bei Mrc. auf die Bezeichnung des Petrus als Satan bezogenen) Begründungssatz bilden soll, bezeichnet, ganz wie 13, 41, den Petrus als einen der Jesu zur Verführung gereicht durch seine Abmahnung. Vielleicht ist der Ausdruck mit Beziehung auf den Namen des Felsenmanns gewählt, da der Fels ebenso zum Baugrund dienen, wie dem Anstossenden zum Falle gereichen kann (Vgl. Jes. 8, 14). (v. 24.) Ausdrücklich hebt der Evangelist dann hervor, wie damals, als Jesus von dem ihm bestimmten Leidenschicksal redete, und den Versuch, ihn davon zurückzuhalten, für eine satanische Versuchung erklärte, er auch von seinen Jüngern die gleiche Leidensbereitschaft forderte. Dann bringt er die Sprüche vom Kreuztragen und

1) Dies ist aber nicht blofs eine Anticipation von Mrc 10, 33. sondern beruht auf einem Worte Jesu, das der Evangelist nicht weit von der ersten Leidensverkündigung der apostol. Quelle (Luc. 12, 50) in derselben Quelle fand (13, 33). Bem. übrigens die Ergänzung des Subjects, die Näherbestimmung des αὐτοῦς, das dem Mrc eigenthümliche πολλά, sowie die nur ihm eigne Bezeichnung des Synedriums durch drei Glieder, die aber hier, wie 3, 7. 16, 1, unter einem Artikel verbunden werden.

Lebenverlieren, die er schon 10, 38. 39 nach der apostolischen Quelle gegeben, nur, wie dort, an die Zwölf allein gerichtet, und zwar in der Umbildung, die sie Mrc. 8, 34. 35 erhalten: Wenn einer will (als mein Jünger) hinter mir hergehen (Vgl. 4, 19), der verleugne sich selbst, nehme auf sein eignes Selbst so wenig Rücksicht, als sei es ein ihm fremdes, und hebe sein Kreuz auf (um es zu tragen) und folge mir. (v. 25.) Denn wer irgend will seine Seele retten, verlieren wird er sie, wer aber verloren haben wird seine Seele um meinetwillen, finden wird er sie. Nur das anachronistische καὶ (ἐνεκεν) τοῦ εὐαγγελίου lässt er weg und stellt am Schlusse das ängstlichere εὐρήσει der Quelle her. (v. 26.) Dann lässt er mit ganz unerheblichen sprachlichen Abwandlungen (Bem. die passive Wendung statt der activen, die Futt. statt Praess., das ἕαν c. Conj. statt des Inf. und ἡ statt des monotonen γάρ) Mrc. 8, 36. 37 folgen: Denn was wird für Nutzen haben (ὠφεληθῆναι, wie 15, 5) ein Mensch, wenn er die ganze Welt gewonnen, seine Seele aber eingebüßt haben wird? Oder was wird geben ein Mensch als Entgelt für seine Seele? Beide jetzt coordinirte Fragen weisen darauf hin, daß der v. 25 gedrohte (wirkliche) Verlust der Seele, die man hat (scheinbar) retten wollen, ein ebenso unersetzlicher als gewisser ist, und werden nun (v. 27.), da der Evangelist die Mrc. 8, 38 frei verarbeiteten Sprüche der Quelle (10, 33. 12, 39, vgl. Mrc., S. 292. Anm. 1) schon gebracht hat, einfach durch Hinweis auf die Nähe der Parusie, wie sie Mrc. auf Grund der Quelle (Mtth. 25, 31) schildert, aber zugleich mit Hervorhebung der mit ihr eintretenden Vergeltung begründet: Denn es steht im Begriff (μέλλει, wie 2, 13) der Menschensohn zu kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln (Vgl. zu diesem Ausdruck unsers Evangelisten 13, 41), und alsdann wird er vergelten einem Jeden nach seinem Verhalten. (v. 28.) Den bei dieser Gelegenheit von Mrc. (9, 1) angefügten Spruch aber verschmilzt der Evangelist, wie 15, 3—9. 16—20 (Vgl. auch zu 7, 13), mit dem Vorigen zu einer zusammenhängenden Rede: Wahrlich, ich sage Euch, es sind Einige der Hierstehenden, welche gewisslich nicht schmecken werden den Tod, bis sie gesehen haben werden den Menschensohn, kommend in seinem Reich. Um den eschatologischen Sinn der Stelle noch klarer hervorzuheben, lässt Mtth. nicht das Reich, sondern den Menschensohn in ihm kommen, weil mit seinem Kommen das vollendete Gottesreich, in dem er als Gottes Mitregent herrscht, sich verwirklicht. In dem abstracten Sinne von Königsherrschaft (Myr. deW.) steht βασιλεία in unserm Evangelium nie, vielmehr bezeichnet der Evangelist das vollendete Reich auch 13, 41 als das Reich Christi.

b) Die Verklärung und das Eliasgespräch (17, 1—13).

V. 1: Καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν. v. 2: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ

πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. v. 3: καὶ ἰδοὺ ὥφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας συναλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ. v. 4: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὥδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὥδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἡλίᾳ. v. 5: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκέασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. ἀκούετε αὐτοῦ. v. 6: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. v. 7: καὶ προσήλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀψάμενος αὐτῶν εἶπεν· ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε. v. 8: ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν οὐδένα εἶδον εἰ μὴ τὸν Ἰησοῦν μόνον. v. 9: καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· μηδενὶ εἴπητε τὸ ὄραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ. v. 10: καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ] λέγοντες· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἔλθειν πρῶτον; v. 11: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἡλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. v. 12: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ἐπ' αὐτῶν. v. 13: τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

V. 3: Rept. hat *ὥφθησαν* (CL) wegen des doppelten Subj. und schreibt *Μωσῆς* (CA), *συλλαλ.* (C). Zur Voranstellung des *μετ' αὐτοῦ* (CDL Rept.) vgl. 14, 28. — **v. 4:** Das *ποιησάμεν μίαν ἡλίαν* (Rept. nach B) ist aus Mrc., ebenso aber auch das *ἡλίαν μίαν* (Ti. c. 8 CDL A), da das inconcinne *μῖαν ἡλίαν* (Rept. nach B) gar nicht aus Luc. sein kann, wo alle dreimal der Dativ voransteht, und dann vielleicht auch das *τρεις σκηνας*, da B *σκηνας τρεις* hat, wie allerdings auch Luc. — Rept. bildet den Dat. *Μωσῆ* (CL). — **v. 5:** Das *αὐτοῦ* ist des Nachdrucks wegen vorangestellt (Rept. nach CL). — **v. 6:** Zu *ἐπεσον* (LA Rept.) vgl. 7, 25. — **v. 7:** D hat, wie so häufig, die Partizipialconstr. aufgelöst (*ἤψατο - και*) und die Rept. (CL), die ihm folgt, nun das *προσῆλθεν* in das bei Mth. so häufige *προσελθὼν* verwandelt. — **v. 8:** Sehr beachtenswerth ist das *αὐτον Ἰησοῦν* (B), das sich noch in der offenbar corrigirten Lesart von N (*Ἰησοῦν αὐτον*) zeigt und, obwohl es sich nach 3, 4 erklärt, leicht durch das einfachere *τον Ἰησοῦν* (Ti.) des Mrc. ersetzt ward. — **v. 9:** Das *απο* (Rept.) ist aus Luc., das *ἀναστῆ* (NCLD Rept.) aus Mrc. — **v. 10:** Da N (Vgl. zu 12, 49) und L (3, 12. 22, 6. 25) zur Weglassung des *αὐτου* neigen, und B es 14, 22 nur nach Mrc. zusetzt (doch vgl. 25, 56), so bleibt es zweifelhaft, ob dasselbe mit Ti. nach NLZ zu streichen. — **v. 11:** Zu der Hinzufügung des *Ἰησοῦς* nach *ο δε* (CA Rept.) vgl. 3, 14; das *αὐτοῖς* nach *εἰπεν* (Rept. nach CDL A, vgl. 3, 16) war hier durch Mrc. besonders nahegelegt. Sicher ist das *πρῶτον* nach *ἔρχεται* (CZ A Rept.) aus Mrc.

(V. 1.) Die Verklärungsgeschichte leitet der Evangelist ganz nach Mrc. ein (Bem. das der Vorliebe des Mrc. für das *φέρειν* entsprechende Comp., das ihm eigenthümliche *κατ' ἰδίαν*, das erläuternde *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* und die Weglassung des abundanten *μόνους*), der erst die Details über Zeit und Ort und die Augenzeugen des Ereignisses herzugebracht hat (Vgl. Mrc., S. 296. Anm.). Und nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus und Johannes und Jacobus, seinen Bruder, mit sich und führt sie hinauf auf einen hohen Berg ganz allein. (v. 2.) Auch darin folgt er ihm, daß er die Erscheinung auf eine Verwandlung zurückführt, die mit Jesu vorging Angesichts der Jünger, obwohl doch dieser schon von Mrc. aus der älteren Quelle beibehaltene Ausdruck (Vgl. Mrc., S. 296. Anm.)

noch deutlich zeigt, daß es sich nicht um einen auf gewöhnlichem Wege sichtbaren Vorgang handelt, da der ja selbstverständlich von seinen Begleitern gesehen werden musste. Dagegen beschreibt er die Erscheinung Jesu wohl im Wesentlichen nach der apostolischen Quelle: Und es leuchtete (*λάμπειν*, wie 5, 15) sein Angesicht, wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß, wie das Licht. Nur der Vergleich mit der Sonne (Vgl. 13, 43) erregt den Verdacht, von der Hand des Evangelisten hinzugefügt zu sein, während die Vergleichung der strahlenden Gewänder mit dem reinsten Licht, das keine Farbe mehr zeigt als das leuchtende Weiß, gewiß ursprünglich ist, da Luc. v. 28 (*λευκός ἑξαστράπτων*) doch nur denselben Sinn wiedergiebt, während die ausführliche Beschreibung bei Mrc. v. 3 ihn eher verdunkelt. (v. 3. 4.) Ebenso trägt das folgende Moment der Erzählung, in dem der visionäre Character des Ereignisses noch ganz klar ausgeprägt, durchaus den Typus der ältesten Quelle: Und siehe, es erschien ihnen Moses und Elias, redend mit ihm. Petrus aber, das Wort nehmend mit Bezug darauf (Vgl. 11, 25), sprach zu Jesu: Herr, es ist gut, daß wir hier sind. Wenn du willst, so will ich machen hier drei Hütten, dir eine, und dem Moses eine und eine dem Elias. Das aus Mrc. herrührende *καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι* (Vgl. das dem Mrc. so eigenthümliche *καλόν ἐστιν* und dazu Mrc., S. 297. Anm.) hat der Evangelist durch das auch 19, 17. 21 von seiner Hand herrührende *εἰ θελεῖς* mit dem Conj. delib. der Quelle einigermaßen zu verbinden gesucht, und doch zeigt noch die lästige Wiederholung des *ὧδε* und der harte Uebergang aus dem Plur, in den Sing., daß hier Fremdartiges in die Darstellung aufgenommen. (v. 5.) In dem dritten Moment der Vision erinnerte schon die Quelle im Ausdruck an die Gottesstimme in der Taufervision (3, 17), aus der unser Evangelist noch das *ἐν ᾧ ἐδόχισα* hinzufügt: Als er noch redete, siehe da überschattete sie eine lichte Wolke (*φωτεινή*, wie 6, 22 in derselben Quelle) d. h. eine von der Herrlichkeit Jehova's durchstrahlte; denn daß Gott selbst nach der Weise alttestamentlicher Theophanien in ihr erscheint, zeigt das Folgende. Und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dieser ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen gefasst habe. Höret auf ihn (Vgl. Deut. 18, 15)! (v. 6.) Die Furcht der Jünger hatte die Quelle wahrscheinlich gleich nach dem Erscheinen der Lichtwolke eintreten lassen (Vgl. Luc. 8, 34 und dazu Mrc., S. 298. Anm.), und zwar natürlich wegen der Nähe Jehova's, der in ihr erscheint. Unser Evangelist lässt sie erst durch die Gottesstimme hervorgerufen werden, indem er die ganze Szene nach Dan. 10, 9. 10 weiter ausmalt. Und als (es) hörten die Jünger, fielen sie auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr (*σφόδρα*, wie 2, 10 von der Hand des Evangelisten.). (v. 7.) Und herzutrat Jesus, und indem er sie anrührte (wie die Hand den Daniel), sprach er: Stehet auf und fürchtet Euch nicht. (v. 8.) So gewinnt Matth. zugleich einen treffenden Uebergang zu dem Abschlufs der Erzählung, den er in der ausführlicheren Darstellung des Mrc. giebt: Da sie aber die Augen aufhoben, sahen sie Niemand, aufser Jesum allein (oder nach B: aufser ihn, nemlich Jesum).

Daß die apostolische Quelle eine Darstellung der Verklärungsgeschichte enthielt, habe ich bereits Jahrb. 1865, S. 350—52 gezeigt und die Gestalt derselben durch kritische Vergleichung der Paralleltexte in m. Marcusevang. (S. 296—298) herzustellen gesucht. Nach Luc. 9, 28 muß die Quelle von einem längeren Rodestück mit ihrer stereotypen Formel *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* (Vgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53) zu der Erzählung übergegangen sein, die einfach begann: *καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* (Vgl. zu 17, 20). Daß Jesus von Jüngern begleitet war, scheint dort nur vorausgesetzt gewesen zu sein; denn da das *ἐμπροσθεν αὐτῶν* dem Mrc. ebenso fremd, wie der Quelle geläufig ist (Vgl. 5, 24. 6, 1. 2. 10, 32. 33. 11, 26), begann wohl sofort das erste Moment der Erscheinung einfach mit *καὶ ἐγένετο* (oder *καὶ ἰδοὺ*) *ἐμπροσθεν αὐτῶν καὶ ἔλαμψεν πλ.* Die übrige Darstellung ergibt sich aus der Analyse des Matthäustextes von selbst, nur schloß die Erzählung nach Luc. 9, 36: *καὶ ἐν τῇ γενέσθαι τὴν φωνὴν εἰρέθι Ἰησοῦς μόνος.*

(V. 9.) Ebenso nimmt der Evangelist aus Mrc. das folgende Jüngergespräch auf. Und während sie herabstiegen vom Berge her, gebot ihnen Jesus sprechend (Bem. das *ἐνετείλατο* statt des wahrscheinlich nie bei Mth. vorkommenden *διεσπείλατο*, die Ergänzung des Subjects und die Umsetzung des Befehls in die directe Rede mit *λέγων*): Niemanden saget das Gesicht, bis daß der Menschensohn von Todten (d. h. aus dem Todtenreich, vgl. Mrc. 6, 14, während Mth. selbstständig stets *ἀπὸ τῶν νεκρῶν* schreibt: 14, 2. 27, 64. 28, 7) erweckt sein wird. Da das *ὄραμα* lediglich das *ἃ εἶδον* des Mrc. kurz zusammenfasst, so kann der Ausdruck an sich nicht beweisen, daß der Evangelist den Vorgang als Vision im eigentlichen Sinne auffasst, was das aus Mrc. aufgenommene *μετεμορφώθη* v. 2 kaum zulässt. Im Uebrigen bem., wie er das bei ihm nicht gebräuchliche *διηγεῖσθαι* durch das einfache *εἰπεῖν*, das *εἰ μὴ ὅταν* durch das ihm so geläufige *ἕως οὗ* (1; 25. 14, 22), das *ἀναστῆναι* wie 16, 21 durch *ἐγερθῆναι* ersetzt. (v. 10.) Indem der Evangelist die Befolgung dieses Befehls (Mrc. 9, 10) als selbstverständlich übergeht, läßt er sofort die Jünger, und zwar wieder mit einer directen Frage, sich an Jesum wenden (Bem. den conf. Aor. und die Ergänzung des Subjects durch das mißverständliche *οἱ μαθηταί*, vgl. Mrc., S. 303). Wie sagen nun die Schriftgelehrten, daß Elias müsse kommen zuerst? Das *οὖν* kann unmöglich auf das Verbot Jesu (Myr.) zurückweisen, da aus demselben höchstens folgen könnte, daß die Erscheinung des Elias auf dem Berge nicht die erwartete Eliaserscheinung war, und auch das nicht einmal, da ja aus dem Verbot 16, 20 nicht folgte, daß Jesus nicht der Messias sei. Es kann darum nur auf die Erscheinung auf dem Berge zurückweisen, mit der natürlich die Jünger innerlich noch beschäftigt sind und von der Jesus eben noch (v. 9) gesprochen. Da sie nemlich in dem längst aufgetretenen Jesus den Messias erkannt haben und die eben gesehene Eliaserscheinung für die von der Schrift (Mal. 3, 23) verheißene halten, so scheinen allerdings die Schriftgelehrten grundlos zu behaupten, daß Elias der Erscheinung des Messias vorangehen müsse.¹⁾ (v. 11.) Die der directen Frage entsprechende

1) Allerdings also liegt, wie bei Mrc., aller Nachdruck auf dem *πρῶτον* und nicht die Eliaserscheinung selbst, die ja klare Schriftlehre war, kann ihnen zweifelhaft geworden sein

directe Antwort Jesu (*ἀποκριθεὶς εἶπεν*) ist eine überaus geschickte Vereinfachung des im Ausdruck etwas schwerfälligen Bescheides bei Mrc. v. 12, 13. Auch hier wird zuerst der Lehrsatz der Schriftgelehrten concedirt und der Zweck der Eliaserscheinung hinzugefügt, nur tritt durch die selbstständige Anreihung desselben im Fut. klarer hervor, wie dies auf Grund der Weissagung (Mal. 3, 24) erwartet wird: Elias kommt freilich und soll Alles wiederherstellen. (v. 12.) Statt nun aber mit Mrc. auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der scheinbar innerhalb der Weissagung selbst liegt, sofern die verheißene Wiederherstellung, die ja das Volk für die Erscheinung des Messias empfänglich machen soll, das doch auch geweissagte Leidensgeschick des Messias auszuschließen scheint, stellt der Evangelist gleich der Weissagung nach Mrc. v. 13 die Aussage über ihre Erfüllung entgegen, welche freilich zeigt, daß dieselbe nicht in der Erscheinung auf dem Berge zu suchen ist, sondern in dem Auftreten des Täufers, und daß sie durch das Verhalten der Menschen gegen ihn wesentlich modificirt ist. Ich sage Euch aber, daß Elias schon gekommen ist, und sie haben ihn nicht (als solchen) anerkannt, sondern haben gethan an ihm (*ἐν αὐτῷ* statt des Dat. Vgl. Gen. 40, 14 LXX), was ihnen beliebte. Bem. das verdeutlichende *ἦδη* und das motivirende *οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν*. Dagegen ist das Subj., wie bei Mrc., absichtlich unbestimmt gelassen und gewiß nicht an die Schriftgelehrten dabei zu denken (Myr.), sondern an die Glieder des Volks, zu denen ja der Mörder des Täufers gehört. Dadurch ist dieser denn freilich verhindert worden, das Volk in den normalen Zustand zu versetzen, und so kann nun als Folgerung aus diesem thatsächlichen Schicksal seines Vorläufers das Leidenschicksal des Messias angeknüpft werden, von dessen Weissagung Jesus bei Mrc. v. 12 ausging. Ebenso auch steht der Menschensohn im Begriff (*μέλλει*, wie 16, 27) zu leiden von ihnen (Vgl. Mrc., S. 303). Von irgend einer etwa noch bevorstehenden Erfüllung der Maleachiprophetie (Bl.), etwa durch die Erscheinung des wirklichen Elias (Ptt.), ist natürlich nicht die Rede. Durch diese Lösung ist ja das Bedenken der Jünger gegen die Lehre der Schriftgelehrten, aber auch das scheinbar begründetere Bedenken, das man aus ihr gegen die Messianität Jesu geltend machen konnte, sofern der Täufer, der die Bekehrung des Volkes nicht vollendet hatte, der verheißene Vorläufer nicht gewesen zu sein schien, beseitigt. Endlich fügt der Evangelist, ganz wie 16, 12, hinzu: (v. 13.) Da verstanden die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete.

(Myr.), noch weniger, ob diese oder erst eine zukünftige Erscheinung des Elias die von den Schriftgelehrten erwartete sei (Ebr.), oder wie diese so rasch verschwundene Erscheinung zu dem passe, was man von seiner Ankunft erwartete (Bl.). Denn die Frage geht weder auf die Beziehung jener Lehre auf die Erscheinung auf dem Berge, die vielmehr in dem *οὖν* vorausgesetzt wird, noch deutet sie irgend etwas über die Aufgabe des Elias an, worauf erst Jesus eingeht, sondern sie hebt an der Lehre von der Eliaserscheinung überhaupt nur das *πρῶτον* hervor, das selbstverständlich nur auf ihre zeitliche Beziehung zur Messiaserscheinung gehen kann und das ihnen in Folge der eben gesehenen Erscheinung zweifelhaft geworden ist.

c) Der Mondsüchtige und die zweite Leidensweissagung (17, 14—23).

V. 14: *Καὶ ἐλθόντων πρὸς τὸν ὄχλον, προσήλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος γονυπετῶν αὐτὸν* v. 15: *καὶ λέγων· κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιαζέται καὶ κακῶς πάσχει·* πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ. v. 16: *καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι.* v. 17: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτὸν ὧδε.* v. 18: *καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξήλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον, καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.* v. 19: *τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ κατ' ἰδίαν εἶπον· διὰ τί ἡμεῖς οὐκ ἐδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;* v. 20: *ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· αἰὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει* (Luc. 17, 6: *εἶπεν δὲ ὁ κύριος· εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκα- τούτῳ· μετὰ βλαστὴν ἐνθεν ἐκεί, σιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκα- και μεταβήσεται, και οὐδὲν μὲν ταύτη· ἐκριζώσθῃ καὶ φυτεύθῃ ἐν τῇ ἀδυνατήσῃ ὑμῖν.* θάλασσῃ, καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.)

v. 22: *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, v. 23: καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.*

V. 14: Rept. ergänzt das Subj. im Gen. abs. (CL¹: *αὐτῶν*), während noch das *ἐλθων* (D) für die schwierigere Lesart (NBZ) zeugt. Das *αὐτῶ* nach *γονυπ.* (Rept.) ist wohl mechanische Wiederholung des *αὐτῶ* nach *προσήλθεν*. — v. 15: Das *κακῶς ἐχει* (SBLZ) ist entweder Substituierung des gewöhnlicheren Ausdrucks (4; 24. 8. 16. 9. 12. 14. 35) oder wohl eher bloße Verschreibung, indem das *ΠAC* nach C ausfiel und nun aus dem sinnlosen *χει* das *ἐχει* gemacht wurde. — v. 17: Zur Nachsetzung der Praep. (L¹ Rept.: *ἐσομ. μεθ' υμ.*) vgl. 12, 44. — v. 19: Das *ἐδυνήθημεν* (B) wird nach 22, 46. 26, 9 ursprünglich und nur das erste Mal (v. 16) bereits geändert sein. Vgl. *ἐβουλήθη* 1, 19. — v. 20: Zur Hinzufügung von *Ἰησοῦς* zu *ὁ δε* (CL¹ Rept.) vgl. 3, 14. — Das *εἶπεν* (CL¹ Rept.) ist nach v. 19 conformirt. — Das *ἀπιστίαν* (CDL¹ Rept.) entstand aus dem *ἀπίστῳ* v. 17 und weil im Folgenden aller Glaube negirt schien. Rept. hat die Imperativform *μεταβήθῃ* (CDL¹) und die vollere Form *ἐπευθεν* (CL¹). — Der ganze Vers 21 (CDL¹ Rept: *τοῦτο δε το γενοσ οὐκ εκπορευεται ει μη εν προστυχῃ και νηστειᾳ*) ist aus Mrc. — v. 22: Dem unverständenen *συστρεφ.* substituiren die Emendatoren (CDL¹ Rept.) das im N. T. gewöhnliche *ἀναστρ.*

(V. 14.) An die Verklärungsgeschichte schloß sich schon in der apostolischen Quelle die Heilung des Mondsüchtigen an (Vgl. Jahrb. 1865, S. 350 ff. Mrc., S. 294); wie aber, das erhellt nicht mehr, da unser Evangelist, offenbar durch die Volksszene Mrc. 9, 14. 15 veranlasst (Bem. das *τὸν ὄχλον*), fortfährt: Und da sie kamen (Bem. den gen. abs. ohne Subject, welches fehlen kann, wenn es sich, wie hier das *αὐτῶν*, von selbst ergänzt) zu dem Volkshaufen, trat herzu zu ihm ein Mensch, Kniefall tuend vor ihm. Mit diesem sofortigen Auftreten des Vaters lenkt der Evangelist offenbar zu der Darstellung der älteren Quelle über,¹⁾

1) Da das *προσήλθεν αὐτῷ* dem Evang. angehört und das *γονυπετεῖν* c. Acc. ein Ausdruck des Marc. ist (Vgl. 1, 40. 10, 17. 15, 19), wird der Eingang wohl nach Luc. 9, 38 ganz ähnlich, wie Mtth. 15, 22, gelaute haben: *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος* (Vgl. 9, 32) *προσκυνῶν* (Vgl. 8, 2. 9, 18. 15, 25) *ἐκράξεν λέγων*. Das *ἐβόησεν* ist lucianisch (Vgl. 18, 7, 38. Act. 8, 7. 17, 6. 21, 34. 25, 24).

zumal auch die Bitte selbst aufs Frappanteste an 15, 22 erinnert: (v. 15.) Herr, erbarme dich meines Sohnes; denn er ist mondsüchtig (Vgl. zu 4, 24) und leidet schwer; denn oft fällt er ins Feuer und oft ins Wasser. In seinen epileptischen Zufällen, die sich an den Mondwechsel knüpfen und daher periodisch wiederkehren, stürzt er sich oft in die äußerste Lebensgefahr. Die Bewußtlosigkeit, in der er das thut, ist durch das *πλννεν* treffend markirt. (v. 16.) Und ich brachte ihn zu deinen Jüngern, und sie vermochten nicht, ihn zu heilen. Auch hier zeigen die Parallelen (Mrc. 7, 17. Luc. 7, 40), die sich in den Text förmlich theilen, daß allein unser Evangelist die Urrelation erhalten hat, die von einem dämonischen Character der Krankheit noch nichts weiß, und lediglich von der Heilung natürlicher Fallsucht redet. (v. 17.) Ebenso in der Antwort, deren Form selbst in Kleinigkeiten Luc. gegen Mrc. als ursprünglich bestätigt (Vgl. Mrc., S. 307 Anm.). Weder der Wortlaut, noch der Context aber erlaubt, dieselbe an die Jünger (Myr.) oder auch nur zugleich an sie (Bl.) gerichtet zu denken; denn eine Antwort auf die Bitte des Vaters kann doch, wenn kein andrer Dativ dabeisteht, welcher zeigt, daß das *ἀποκριθεῖς* in freierer Weise gebraucht ist, nur zu diesem gesprochen sein, und, wenn sie trotzdem im Plural redet, nur ihn mit Seinesgleichen zusammenfassen d. h. mit dem Volke, zu dem er gehört. Nur die gegenwärtige Generation in ihrer Gesamtheit aber wird in der Quelle als *γενεά* bezeichnet (11, 16. 12, 39. 41. 42. 45) und auch hier mit deutlicher Anspielung an das דִּוְרָא דְּקַשְׁתָּא דְּפַתְלָחָא (Deut. 32, 5 LXX) characterisirt, doch so daß die dort von ihr ausgesagte abnorme Verschrobenheit und Verdrehtheit hier in concreto zunächst in ihrem Unglauben gesucht wird. Der herzenskundende Scharfblick Jesu muß also besser als die Ausleger, denen die Thatsache, daß er sich an die Jünger wandte, genügt, erkannt haben, daß der Glaube des Vaters, in welchem er es mit den Jüngern probiren wollte, weil er Jesum nicht fand, der rechte noch nicht war. Es war nicht der zuversichtliche Glaube an die mit dem Anbruch der Heilszeit erschienene göttliche Wunderhilfe, für die es völlig gleich war, ob Jesus oder einer seiner Jünger zum Vermittler derselben diene. Daher die unmuthige Frage: O du ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, wie lange soll ich unter Euch sein, wie lange soll ich Euch ertragen? Hier erhellt nun vollends, daß Jesus nicht zu solchen redet, die schon längere Zeit in engerem Verhältniß zu ihm standen (Bl.); denn nicht ihr spezieller Verkehr mit ihm wird hervorgehoben, sondern sein Weilen unter ihnen, das nur vom Volke gesagt sein kann, weil ja ohne ihn die Jünger gar keine besondere Gemeinschaft bildeten. Bringet mir ihn her (*ῶδε*, wie 8, 29 in derselben Quelle). (v. 18.) Eigenthümlich ist aber, wie nun der Evangelist die Darstellung seiner beiden Quellen combinirt, indem er mit Mrc. 9, 25. 26 den Dämon auf die Bedrängung Jesu ausfahren läßt (Bem. das *ἐπιτιμῶν* des Mrc., das *ἀπό* statt *ἐκ* und *τὸ δαιμόνιον* statt *πν. ἀκάθαρτον*), obwohl er die Epilepsie des Knaben garnicht auf dämonische Besessenheit zurückgeführt hatte und nun das *αὐτῷ* in seinem Zusammenhang eigentlich nur, wie das *αὐτοῦ* im Parallelsatz, auf den Knaben gehen kann, dann aber noch die Worte der

älteren Quelle bringt, die nach Luc. 9, 42 wahrscheinlich, ganz wie 15, 28, schloß: καὶ ἰάθη (Bem. das nach v. 16 conformirte ἐθεραπεύθη bei Mth.) ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης (Vgl. 8, 13. 9, 22 in ders. Quelle). (v. 19.) Ebenso nimmt er im Folgenden die von Mrc. 9, 28 angeschlossene Frage der Jünger auf, nur die Einführung, ganz wie 15, 12, vereinfachend (Bem. noch das κατ' ἰδίαν des Mrc.) und die Frage direct auf den Grund der eben gemachten Erfahrung richtend (Vgl. 9, 11. 13, 10. 17, 10). Da traten die Jünger zu Jesu, als sie allein waren, und sprachen: Warum konnten wir ihn nicht austreiben (d. h. den Dämon)? Dagegen setzt er an die Stelle der wohl nicht verstandenen Antwort bei Mrc. v. 29 die directe Erklärung Jesu: (v. 20.) Um Eures Kleinglaubens willen (Vgl. zu 16, 8). Der Evang. hat also nicht, wie Myr. Bl., gemeint, daß diese Erklärung die Beziehung von v. 17 auf das Volk ausschliesse, sondern hat richtig verstanden, daß sehr wohl der Grund des mißlungenen Heilversuchs auf beiden Seiten liegen konnte. Er begründet aber diese Erklärung durch den Spruch, welcher dem rechten Glauben auch in seinem geringsten Anfange die unbeschränkteste Wunderkraft zusprach. Denn wahrlich ich sage Euch, wenn ihr habt Glauben, wie ein Senfkorn, so werdet ihr sprechen zu diesem Berge: Versetze dich von hier dorthin (ἐκεῖ statt ἐκεῖσε, wie 2, 22), und er wird sich versetzen. Dann aber schließt er mit offener Reminiscenz an Mrc. v. 23: und nichts wird unmöglich sein für Euch.

Daß der Spruch vom Berge versetzenden Glauben in der apostolischen Quelle stand (Vgl. zum Bild vom Senfkorn 13, 31 und zu dem μεταβαίνειν der Quelle 8, 34. 11, 1. Luc. 10, 7), zeigt seine Verarbeitung in Mrc. 11, 23 und die Art, wie unser Evangelist ihn dort theils nach Mrc. umgestaltet, theils in Reminiscenz an seine Urform wiederholt hat (21, 21). Ohne Zweifel liegt aber auch Luc. 17, 6 derselbe Spruch zu Grunde, nur nach Mrc. 11, 23 (Bem. das ἐν τῇ θαλάσῃ), sowie in Erinnerung an die Geschichte vom Feigenbaum, bei der ihn Mrc. gesprochen sein läßt, geändert (Vgl. Mrc., S. 376. Anm.) und mit einer selbstcomponirten Einleitung versehen (Bem. das echtlucanische προστιθέναι 7 mal im Evng., 6 mal in d. Act.), aus der nur so viel erhellt, daß Luc. den Spruch in der Quelle an die Jünger im engeren Sinne (Vgl. v. 5: οἱ ἀπόστολοι) gerichtet vorfand. Das war aber der Fall, wenn er wirklich nach Mth. zu den Jüngern gesprochen ist, welche den mondsüchtigen Knaben zu heilen nicht vermocht hatten, d. h. wenn er in der apostolischen Quelle den Abschluß unsrer Erzählung bildete, die Luc. nach Mrc. schon 9, 37—43 gebracht hatte und daher an der Stelle, wo er den Spruch traf, durch jene neue Einleitung ersetzen musste. Dann aber folgt, daß unsre Geschichte sammt der ihr vorausgehenden Verklärungsgeschichte (Vgl. zu v. 14), die Luc. ebenfalls schon 9, 28—36 gebracht hatte, auf die Aergernißrede (Mth. 18, 7—35) folgte, deren trümmerhafte Ueberreste wir in Luc. 17, 1—4 nachweisen werden, und daß Luc. 9, 28 (Vgl. zu Mth. 17, 8), dessen Eingang der Weise des Luc. völlig fremd und aus Mrc. nicht zu erklären ist, nur der Rest der Formel ist, mit der die apostol. Quelle von ihr zur Verklärungsgeschichte und der erste Evangelist, der die Verklärungsgeschichte schon gebracht hat, von Mth. 18, 35 zu Mrc. 10, 1 überleitet.

(V. 22.) Wie der Abschnitt mit der ersten Leidensweissagung begonnen, so schließt er mit der zweiten. Da hier aus der fortgehenden Belehrung der Jünger über sein Todesschicksal (Mrc. 9, 31) eine einzelne Weissagung geworden, so konnte der Evangelist die Einleitung in Mrc. v. 30 nicht beibehalten, sondern hebt nur hervor, daß sie gesprochen ward, als sie zusammen (d. h. Jesus mit all seinen Jüngern nach seiner Rückkehr von dem Ausfluge, den er mit den drei Vertrauten allein gemacht hatte: 17, 1—14) in Galiläa einherzogen. Die Weissagung selbst aber, die nur, wie 16, 27, mit μέλλει eingeleitet und am Schlusse nach 16, 21 geändert ist (Bem. die Weglassung des abundanten ἀποκτανθείς), ist keine weniger bestimmte (Myr.), sondern hebt, abgesehen von der natürlich mit 16, 21 identischen Schlusskatastrophe, von einer ganz andern Seite her hervor, wie der Menschensohn im Begriff steht dahingegeben zu werden in Menschenhände, nachdem er so lange durch den göttlichen Schutz vor ihnen bewahrt ist (Vgl. Mrc., S. 313). (v. 23.) Und sie werden ihn tödten und am dritten Tage wird er auferweckt werden. Da der Evangelist auch hier, wie 14, 33. 16, 9, an dem Tadel der Jünger und ihres mangelnden Verständnisses (Mrc. v. 32) Anstoß nimmt, läßt er sie nur sehr (σφόδρα, wie 17, 6) traurig werden (Vgl. 14, 9).

Die Übereinstimmung von Mth. v. 22. mit Luc. v. 44 in der Einführung mit μέλλει legt den Gedanken nahe, daß den wiederholten Leidensweissagungen bei Mrc. (8, 31. 9, 31) ein Wort der apostolischen Quelle zu Grunde liegt, das dann, soweit uns der Bestand derselben bekannt, nur Luc. 17, 25 sein könnte. Da das reflectirende πρῶτον δέ offenbar von der Hand des Lucas herrührt und das δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν Reminiscenz an Mrc. 8, 31 ist, so wird der Spruch, dessen zweite Hälfte Luc. schon 9, 44 gebracht hatte und darum wegliess, gelautet haben: ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει ἀποδοκιμασθῆναι (Bem. den nur noch Mrc. 12, 10 in einer nach 8, 31 gedeuteten Psalmstelle vorkommenden Ausdruck) ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης (Bem. den der Quelle nach Mth. 11, 16. 12, 41. 42. 45. 23, 36. 24, 34 eigenthümlichen Ausdruck und die Näherbestimmung ex eventu in Mrc. 8, 31) καὶ παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων (Bem. das der Quelle geläufige ἀνθρώποι). Trefflich erklärte er in jenem Zusammenhange, wie Jesus von einem erst zukünftigen Tage des Menschensohnes reden könne; denn wenn derselbe von der gegenwärtigen Generation verworfen und (von Gott) in die Hände (feindseliger) Menschen dahingegeben wird, so müssen freilich die irdischen Tage des Menschensohnes ein Ende nehmen und die Vollendung des Reichs auf den Tag seiner Wiederkunft vertagt bleiben. Die bedeutsame Einleitung bei Luc. 9, 44 und die Weglassung der Schlusskatastrophe, bei der immerhin die Mrc., S. 314 vermutheten Motive mitgewirkt haben können, spricht sehr dafür, daß dem Evangelisten jene Weissagung der apostolischen Quelle vorschwebte, deren ersten Theil er bereits 9, 22 nach Mrc. gebracht hatte.

6. 17, 24 — 18, 35. **Der Rangstreit und die Aergernisrede.**

(Vgl. Mrc. 9, 33—50. Luc. 9, 46—50. 17, 1—4.)

a) **Die Tempelsteuer und der Rangstreit.** 17, 24 — 18, 5.

V. 24: Ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ καὶ εἶπαν· ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ δίδραχμα;

v. 25: λέγει· καί. καί εἰσελθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς λέγων· τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆρσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἄλλοτρίων; v. 26: εἰπόντος δέ· ἀπὸ τῶν ἄλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί. v. 27: ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτοὺς, πορευθεῖς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἄρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὐρήσεις στατήρα· ἐκείνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ.

18, 1: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· τίς ἄρα μεῖζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; v. 2: καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν v. 3: καὶ εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. v. 4: ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μεῖζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. v. 5: καὶ ὃς ἐὰν δέξεται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.

V. 24: Zi der Form *Καπερναοῦμ* (CL $\mathcal{A}$ Rept.) vgl. 4, 13, zu *εἶπαν* (BD Ti.) vgl. 2, 5. — Der Artikel vor dem zweiten *δίδραγμα* (BCL $\mathcal{A}$ Rept.) ist dem ersten conformirt. — **v. 25:** Zur Auflösung der Partizipialconstr. (CL $\mathcal{A}$ Rept.: *εἰσέλθον*) vgl. 5, 13. — Das *εἰσ-* wird in B ausgefallen sein (obwohl noch die Grundlage von C das Simpl. hat), dagegen scheint mir sehr beachtenswerth das *απο τινος* (B), das so leicht nach dem Folgenden in den Plur. verwandelt wurde. — **v. 26:** Das seltn *εἰποντος* δε (B) ward zuerst nur wie v. 14 durch *αυτου* vervollständigt (C), dann durch das gewöhnliche *λεγει αυτω* (D) oder *λεγ. αυτ. ο Πετρος* ersetzt ($\mathcal{A}$ Rept.); in $\mathcal{NCL}$ ist die letztere Lesart mit der ursprünglichen combinirt, in $\mathcal{N}$ nur das *λεγει* nach dem Folgenden in *ο δε εφη* conformirt. — **v. 27:** Ob das *σκανδαλιζομεν* ($\mathcal{NLZ}$ Ti.) der Rept. vorzuziehen, wird sich kaum entscheiden lassen. D (Rept.) hat, wie sehr häufig, den Art. von *θαλασς*. hinzugefügt. — **18, 1:** Bemerkenswerth ist das *δε* in B sah. cop. (Vgl. 7, 14). — **v. 2:** Zu dem hinzugefügten Subj. (D $\mathcal{A}$ Rept.: *ο Ιησους*) vgl. 4, 23. — **v. 4:** Rept. nach min.: *ταπεινωση*. — **v. 5:** Das *εν* ist schon in $\mathcal{N}$ umgestellt nach 5, 18. 41. 6, 27. 12, 11, dann verloren gegangen ($\mathcal{A}$) und endlich ganz am Schlusse restituirt (Rept. nach jüngeren Mjse.). Das ohnehin häufigere *τοιουτου* (D Rept.) ist wohl mechanische Conform. nach *παιδιου*.

(V. 24.) Zur Motivirung des bei Mrc. folgenden Rangstreits der Jünger schickt der Evangelist eine Erzählung voraus, welche genau die Mrc. 9, 33 gezeichnete Situation voraussetzt (Vgl. Mrc., S. 315) und, ähnlich wie die Einschaltungen 14, 28 — 31. 16, 17 — 19 (Vgl. 15, 15), den Petrus eine hervorragende Rolle unter den Jüngern spielen lässt. Als sie nemlich nach Capharnaum kamen, wo unser Evangelist Jesum wohnhaft denkt (4, 13), traten herzu (Bem. das *προσῆλθον* des Evang.) die Einsammler der Didrachmen (zu dem substantivirten Part. vgl. 2, 20) zu Petrus und sprachen: Euer Meister bezahlt keine Didrachmen (Bemerke das Fehlen des Art.)? Im Monat Adar wurde auf Grund von Exod. 30, 13. 14 in der nachexilischen Zeit von jedem über 20 Jahre alten Israeliten eine Tempelsteuer im Betrage von einem halben Seckel oder zwei (attischen) Drachmen erhoben; nur auf diese aus dem Gesetz bekannte Summe kann das artikulierte *τὰ δίδραγμα* gehen, und nimmermehr auf die römische Kopfsteuer, wie Wieseler wollte. Die Zeit der Einsammlung scheint vorübergegangen zu sein, ohne daß Jesus, der inzwischen auf Reisen gewesen war, die Steuer entrichtet hatte. Daß die Einsammler sich an Petrus wenden, faßt der Erzähler wenigstens

gewiß so auf, daß sie ihn als Haupt des Jüngerkreises betrachten. Ob ihre Frage vorwurfsvoll gemeint war oder eine mögliche Berechtigung Jesu zur Exemption voraussetzte, die freilich unmöglich aus einer Gleichstellung mit den eximierten Priestern und Leviten (Myr.), sondern nur aus seinem Anspruch auf den Messiasberuf hergeleitet werden konnte, hängt vom Tone derselben ab und läßt sich daher nicht entscheiden. (v. 25.) Die rasche Bejahung des Petrus (*ναι*, wie 13, 51 von der Hand des Evangelisten) scheint zu zeigen, daß Jesus sonst die Steuer bezahlt hatte und Petrus also schon mehr als ein Jahr in engster Gemeinschaft mit Jesu gelebt hatte, so daß er darum wissen konnte. Wie Jesus zur Kunde dieses Vorfalles gekommen, sagt der Erzähler nicht; wäre aber seine Meinung gewesen, daß Jesus auf übernatürliche Weise darum gewußt (Myr. deW.), so wäre das sicher ganz anders hervorgehoben. Da ihm lediglich die Situation aus Mrc. 9, 33 vorschwebt, wo Jesus eine vor dem Eintritt ins Haus verhandelte Frage im Hause aufnimmt, so liegt ihm nichts ferner als solche Detailmotivierung. Natürlich wollte Petrus Jesu davon sagen, daß man von ihm die Steuer gefordert habe. Als er aber hineingekommen war in das Haus (wobei der Evangelist ohne Zweifel an das Haus Jesu denkt, vgl. 9, 10. 28), kam ihm Jesus zuvor mit der Frage: Was dünkt dich (Bem. die dem Evangelisten eigenthümliche Phrase: 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42. 26, 66), Simon (Vgl. 16, 17)? Die Könige der Erde, von wem nehmen sie Zölle oder Steuer? Von ihren Söhnen oder von den Fremden? Den Gliedern der königlichen Familie gegenüber sind alle Unterthanen Fremde, weil nicht zur Familie gehörig, auch wenn jene nicht, wie das Herodianergeschlecht, an das deW. gewiß mit Unrecht speziell denken will, einem andren Volksstamm angehören. Ganz widersinnig ist es aber, mit Wieseler an die Volksgenossen der Römer im Gegensatz zu den Peregrinen zu denken. (v. 26.) Als aber Petrus mit Recht für die zweite Seite der Alternative entschied (Bem. das Fehlen des *ἀνθρώπων*, wie v. 14, und den gen. abs. statt des Dat., wie 8, 5. 9, 10. 18), sprach zu ihm Jesus: Also doch (*ἄραγε*, wie 7, 20, von der Hand des Evangelisten) sind frei (von Zoll und Steuer) die Söhne. Jesus will also den Petrus bedeuten, daß die Frage, ob er zur Steuer verpflichtet, so einfach nicht zu lösen sei. Prinzipiell ist er als der Sohn Gottes, wie jeder Fürstensohn, von einer Abgabe frei, die Jehova selbst als dem eigentlichen Könige des Landes (5, 35) für seine Zwecke (weil für den Tempel) entrichtet wird.¹⁾ (v. 27.) Für

1) Völlig sinnlos ist die Erklärung Wies.'s, wonach er als ein Herrscher der Erde (was er doch jedenfalls in ganz andrem Sinne ist) von einer Abgabe an das weltbeherrschende Volk eximirt sein soll. An sich könnte Jesus von dem allgemeinen Satze, den er aus der Antwort des Petrus folgert, die Anwendung auf seine Person allein machen, um die es sich ja bei der Frage zunächst handelte (Myr. Bl.); allein v. 27, wo er wiederholt den Petr. als in gleichem Falle mit sich betrachtet, macht das äußerst unwahrscheinlich. Söhne Gottes in vollem Sinne sind nach seiner Heilsbotschaft alle Glieder des Gottesreichs, und die Beziehung, in welcher er es in einzigartigem Sinne ist, kommt für diese Frage gar nicht in Betracht. Dann aber liegt in der argumentatio ad hominem der tiefere Gedanke, daß es im vollendeten Gottesreich eines besondern Tempels nicht mehr bedarf und darum die wahren Reichsgenossen der Idee nach frei von jeder Tempelabgabe sind.

jetzt freilich würde die Geltendmachung dieser Freiheit eine Aufhebung der noch bestehenden gesetzlichen Ordnung sein, die den Steuereinnehmern (Myr.), aber eben damit auch allen Gesetzestreuen im Volk (Bl.) gerechten Anstoß geben müßte, weil sie zu der irrigen Meinung veranlasste, als bezwecke seine Gründung des Gottesreichs in Israel in revolutionärer Weise den Umsturz der bestehenden Ordnung (Vgl. 5, 17). Darum aber ist es nicht bloße Condescendenz, wenn er diesen Anstoß nicht geben will, da er ja unbegründeten Anstoß durchaus nicht scheut (15, 12 ff.), sondern eben weil er begründeten Anstoß durch sein Verhalten zu vermeiden verpflichtet ist, fährt er fort: Damit wir ihnen aber nicht Anstoß geben, wirf, hingegangen zu See, eine Angel aus und den ersten Fisch, der heraufgestiegen (und angebissen), nimm und wenn du geöffnet sein Maul, wirst du finden einen Stater (d. h. ein Vierdrachmenstück). Das genommen habend gieb ihnen für mich und dich. Das ἀντί ist weder ungenau gebraucht, noch involvrt es die hier ganz unpassende Anspielung an Exod. 30, 12, wonach der halbe Seckel dem Einzelnen als שֶׁטֶלֶךְ דִּנָּר dienen soll (Myr.), sondern der Stater sollte gegeben werden, anstatt daß Jesus seine besondere Didrachme bezahlte und Petrus die seine. So sinnlos die Quälereien sind, mit denen man den Worten einen wunderlosen Sinn aufdrängen wollte, so nahe liegt es, daß ein sinnvolles Wort Jesu, dessen Pointe sichtlich grade darin liegt, daß Gott dem Jünger in der Ansübung seines Berufes leicht genug bescheeren kann, was er braucht, damit sie ihrer freiwillig übernommenen Pflicht nachkommen können, in der Ueberlieferung dahin verstanden und gefasst ist, daß Gott dies durch ein ganz besonderes Wunder thun werde.

(18, 1.) Da nun der Evangelist zu dem Ereigniß zurückkehrt, welches nach Mrc. 9, 33 genau in derselben Situation, nämlich beim Eintritt in das Haus zu Capharnaum vorfiel (Vgl. 17, 25), kann er dasselbe aufs Bestimmteste in eben jene Stunde versetzen (Vgl. zu dem voranstehenden ἐκείνῃ 7, 22). Nur läßt er die Jünger die Frage, worüber sie nach Mrc. v. 34 auf dem Wege gestritten hatten, gleich selbst vor Jesum bringen (προσῆλθον, wie 17, 24, οἱ μαθηταί, wie 5, 1) und zwar mit ausdrücklicher Beziehung (ἄρα) auf die vorige Geschichte, in der Petrus als Haupt des Apostelkreises erscheint (17, 24) und durch die Art, wie Jesus ihn neben sich stellt (v. 27), eine hervorragende Bedeutung erhält, sprechen (λέγοντες, wie 13, 36): Wer ist denn also größer im Himmelreich? Durch den Zusatz ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν wird im Blick auf die folgende Rede, welche wichtige Gesetze für das Gemeinschaftsleben im Gottesreiche giebt, das daher gewiß nicht als zukünftig (Myr. Bl.), sondern in der Jüngergemeinschaft bereits gegenwärtig (Vgl. zu 5, 3) gedacht ist, die Frage zu einer prinzipiellen in Betreff der Ordnungen des Gottesreiches gestaltet (Vgl. zu 15, 15). (v. 2.) Jesus antwortet damit, daß er ein Kind zu sich ruft und es in ihrer Mitte hinstellt. Offenbar sollen, da das Umarmen des Kindes bei Mrc. v. 36 ausdrücklich weggelassen, die Jünger sich an diesem in ihrer Mitte stehenden Kinde das Bild kindlichen Wesens recht fest einprägen, um zu verstehen, was Jesus meint, wenn er

feierlich anhebt: (v. 3.) Wahrlich ich sage Euch, wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kindlein, so werdet ihr gewislich nicht eingehen in das Himmelreich. Gemeint ist natürlich nicht die kindliche Unschuld, die, soweit es wirklich eine solche giebt, nachdem sie einmal verloren, in keiner Weise wiederhergestellt werden kann, sondern nach dem Zusammenhang nothwendig die Anspruchslosigkeit des Kindes, das im Gefühl seiner Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit nichts sein und bedeuten, sondern nur von Andern empfangen will. Wenn die Jünger stritten, wer von ihnen an Bedeutung und Begabung der Größere sei, so waren sie freilich auf dem grade entgegengesetzten Wege des Eigendünkels und des Ehrgeizes, sie mussten also umkehren, wenn sie den Kindern gleich werden und am Gottesreich Antheil haben wollten. Es handelt sich hier (anders als 5, 20) um die Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich; denn jene anspruchslöse Empfänglichkeit des Kindersinns ist im Grunde nichts anders, als die geistliche Armuth mit ihrem Heilsverlangen, das allein mit den Gütern des Gottesreichs gesättigt (5. 3. 6), als die Einfalt, der allein das Geheimniß des Gottesreichs offenbar wird (11, 25). Natürlich will Jesus nicht leugnen, daß seine Jünger dem Gottesreiche angehören (Vgl. zu 11, 11); er will nur constatiren, daß sie mit solchen Aeußerungen des Ehrgeizes und des Eigendünkels die Gesinnung verleugnen, welche die Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche ist. Für den Evangelisten aber ergiebt sich bei seiner Fassung der Frage in v. 1 die so überaus schlagende Antwort: Wer noch fragt, ob er größer als Andre im Himmelreich ist, der ist überhaupt noch gar nicht darin, weil es ihm an der wesentlichsten Voraussetzung der Reichsgenossenschaft fehlt. (v. 4.) Daraus folgt denn, daß von einem Gröfsein im Himmelreich höchstens insofern die Rede sein kann, als in dem Maße, in welchem einer die Grundgesinnung eines Reichsgenossen verwirklicht, er die Andern übertrifft, bei denen dies nicht in gleichem Maße der Fall ist. Da nun Jesus das Kind als Muster der Anspruchslosigkeit hingestellt hat, die nichts sein und bedeuten will, also jenem Ideal vollkommen entspricht, so kann er nun folgern: Wer nun erniedrigen wird sich selbst, wie dieses Kind, der ist der Größere im Himmelreich. Das Kind braucht sich nicht zu erniedrigen, es ist niedrig und bleibt sich seiner Niedrigkeit von Natur bewußt, der Reichsgenosse aber muß erst alle hohe Vorstellungen von sich selbst und alle darauf gegründeten Ansprüche aufgeben, um zu werden, wie das Kind, und so sich selbst erniedrigen. (v. 5.) Auch in diesem Zusammenhange (Vgl. Mrc., S. 317) ist es natürlich ganz unthunlich, im Folgenden an einen demuthsvollen und anspruchlosen Jünger zu denken (Vgl. Myr.), da ja die Jünger selbst erst solche werden sollen. Die Rede geht nur von dem Kinde, das in ihrer Mitte steht, zu den Kindern überhaupt über, deren Wesen dasselbe darstellt; daher jetzt das *τοιοῦτο*. Wer irgend ein einziges solches Kind aufgenommen haben wird auf Grund meines Namens, mich nimmt er auf. Auch hier kann das *ἐπὶ τῇ ὀνόματί μου* nicht besagen, daß das Kind den Namen Jesu bekennt (Myr.) oder ihm anzugehören bestimmt ist (Bl.), sondern nur, daß es sich um ein Aufnehmen handelt, das auf

Grund des Namens, der die Würde Jesu bezeichnet, d. h. auf Grund seiner Autorität (Vgl. deW.) geschieht. Nicht darum handelt es sich, daß man ein Kind liebevoll aufnimmt, weil es an sich oder für diesen und jenen liebenswürdig ist, sondern weil Jesus in ihm das Muster der Demuth sehen und es als solches lieben geheissen hat. Von einem Aufnehmen in die christliche Gemeinschaft (deW.) ist so wenig die Rede, wie von einer Fürsorge für sein geistliches Wohl (Bl.). Nur weil man auf Grund seines Namens sich des Kindes liebevoll annimmt, kann dessen Aufnahme der Aufnahme Jesu gleichgesetzt werden, der selbst das höchste Muster der Demuth ist (11, 29). Nimmt man in diesem Sinne das Kind auf, so ist das ein Zeichen, daß man das kindliche Wesen so hoch schätzt, wie Jesus selbst, und das wird von selbst dazu führen, daß man durch Selbsterniedrigung ihm gleich zu werden trachtet (v. 4).

Den Rangstreit der Jünger, den der Evangelist hier nach Mrc. einschaltet, erzählte schon die apostolische Quelle (Luc. 22, 24), und aus der dadurch veranlaßten Rede Jesu (Luc. 22, 24 — 30 = Mtth. 20, 25 — 28. 19, 28 — 20, 16) entnahm Mrc. die erste Erwiderung Jesu (9, 35. Vgl. Mrc., S. 316, Anm.). Wenn nun unser Evangelist an die Stelle derselben den Spruch v. 3 setzt, der wegen seiner Verarbeitung in Mrc. 10, 15 (Vgl. Mrc., S. 335. 36) offenbar der apostolischen Quelle angehört, so kann dies seinen Grund wohl nur darin haben, daß die Rangstreitrede wirklich mit diesem Spruche begann, welcher die anspruchslose Demuth als die Grundgesinnung der Reichsengenossen bezeichnete und damit als unerläßliche Vorbedingung der neuen Ordnung im Gottesreich, wonach jeder seine wahre GröÙe im selbstlosen Dienen sucht (Vgl. übrigens zu Mtth. 23, 12). Dieser Eingang mußte bei Luc. 22, 24 fortfallen, da der Spruch bereits 18, 17 nach Mrc. 10, 15 gebracht war, wie er auch Mtth. 19, 14 ausgelassen. Der Spruch war aber in der Quelle nicht an die Darstellung eines Kindes angeschlossen, da es sonst nothwendig heißen müßte: *ὡς τὸ παιδίον τοῦτο* (nicht: *ὡς τὰ παιδία*). Vielmehr ist es erst Mrc., der in Reminiscenz an solche Szenen, wie er selbst eine 10, 16 beschrieben, diesen Eingang der Rangstreitrede zu der symbolischen Handlung in 9, 36 umgebildet hat, und aus dem dann unser Evangelist dieselbe (freilich in etwas modificirtem Sinne) als Anknüpfungspunkt für den Spruch in v. 3 entlehnt hat (v. 2), welcher einen solchen nicht bedarf, ja in seiner ursprünglichen Fassung dazu nicht einmal recht stimmt. Ebenso wenig aber kann v. 4. 5 aus der Quelle herrühren, nicht nur weil beide Sprüche auf das in der Mitte stehende Kind hinweisen, sondern auch, weil v. 4 aus v. 3 nur gefolgert werden kann auf Grund des Mittelgedankens, daß das Maß der Selbsterniedrigung das Maß der wahren GröÙe im Gottesreich sei. Dieser Gedanke liegt aber an sich nicht in v. 3, wonach vielmehr jeder, der nicht die volle Kindesdemuth hat, noch ganz ausserhalb des Gottesreichs steht, dagegen ganz deutlich in Mrc. 9, 35, welchen Spruch unser Evangelist durch den wahren Eingang der Rangstreitrede ersetzt hatte. Setzt man diesen aber, auf den Mtth., seine beiden Quellen combinierend, nun zurückkommt, mit der anticipirten Darstellung des Kindes (v. 2) und seiner Auffassung als Muster der Demuth (v. 3) in Verbindung, so ergibt sich von selbst der Spruch in v. 4 als directe Antwort auf v. 1 (Vgl. Mrc., S. 318). In v. 5 aber geht Mtth. vollends zu Mrc. 9, 37 über, wo der Spruch, der übrigens wohl nur durch eine Umdeutung des Spruchs von der Aufnahme der

Kleinen (Mtth. 10, 40. 42) auf Kinder entstanden, erst durch den Zusammenhang mit der Umarmung des Kindes seinen rechten Sinn empfängt (Vgl. Mrc., S. 317). Auch hier wird der Gedanke durch die contextmäßige Beziehung auf v. 3 zwar scheinbar vertieft, aber doch über den einfachen Sinn des ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου hinausgeführt, wie auch die Gedankenverbindung mit v. 4 sich zwar vollziehen lässt (s. o.), aber doch in der Form des Spruches nicht indicirt ist. Vgl. Mrc., S. 318.

b) Die Aergernisrede (18, 6—20).

v. 6: Ὅς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνίκος ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. v. 7: οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γάρ [ἐστιν] ἔλθειν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ [ἐκείνῳ] δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.

Luc. 17, 1. 2.

v. 1: εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἔλθειν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται· v. 2: λυσitelεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περικείται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἓνα.

V. 8: εἰ δὲ ἡ χεὶρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ κυλλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. v. 9: καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. v. 10: ὁρᾶτε μὴ καταφρονησῇτε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ἡμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν τῷ οὐρανῷ διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. v. 12: τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηται τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον; v. 13: καὶ ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις. v. 14: οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων.

(Luc. 15, 4: τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός, ἕως εὕρῃ αὐτό; v. 5: καὶ εὐρὼν ἐπιτίθῃσιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων, v. 6: καὶ ἔλθῶν εἰς τὸν οἶκον συνακαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας, λέγων αὐτοῖς· συγχάρητέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός. v. 7: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οὕτινες οὐ χρεῖαν ἔχουσιν μετανοίας.

v. 15: ἔὰν δὲ ἀμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὑπάγε ἔλεγ-
ξον αὐτὸν μεταξύ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου· ἔὰν σου ἀκούσῃ,
ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου. v. 16: ἔὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ,
παράλαβε μετὰ σεαυτοῦ ἕτι ἓνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόμα-
τος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. v. 17:
ἔὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἔὰν δὲ καὶ
τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡς περ ὁ θυνικός
καὶ ὁ τελώνης. v. 18: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἔὰν δήσῃτε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται
δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἔὰν λύσῃτε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐ-
ρανῷ. v. 19: πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ
τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἔὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ
τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. v. 20: οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμέ-
νοι εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα, ἐκτὶ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

Luc. 17, 3.

προσέχετε ἑαν-
τοῖς. ἔὰν ἀμάρτη
ὁ ἀδελφός σου, ἐπι-
τίμησον αὐτῷ, καὶ
ἔὰν μετανοήσῃ, ἅ-
ρες αὐτῷ.

V. 6: Das περι (SBLZ) ist der Conform. nach den Parallelen verdächtig; dann aber wird nicht εἰς (A Myr.), sondern mit D (Rept.) ἐπὶ zu lesen sein. — v. 7: Das ἐστιν fehlt in BL und ist zweifelhaft. Vgl. zu 7, 9. Das ἐκείνο (B A Rept.) ist verdächtig, aus 26, 24 eingekommen zu sein, wo gar keine Varianten. — v. 8: Rept. (A) hat αὐτα mit Bezug auf die beiden Objecte. — Das κούλον ἢ χῶλον (Ti. nach NB) ist verdächtig, nach χεῖρ - ἢ - πους umgestellt zu sein (Myr.), da auch D im Folgenden ποδὶς - ἢ - χεῖρας aus gleichem Grunde umstellt. — v. 10: Das ἐν τῷ οὐρανῷ (B) wird nach 22, 30 ursprünglich und nach dem folgenden ἐν οὐρανοῖς (SBL A Rept. Ti.) conformirt sein, da sich die umgekehrte Aende-
rung nicht erklären ließe. Der ganze v. 11 (ἡλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπο-
λωλός) ist aus Luc. 19, 10 eingebracht (D A Rept.), wogegen das Fehlen des ζητήσαι καὶ gar nichts entscheidet, da bei solchen Uebertragungen meist kleine Abweichungen vorkommen.
Vgl. Mtth. 8, 13. 12, 47. 17, 21. 20, 7. — v. 12: Daß B (Vgl. LD) die Partizipialeconstr. aufgelöst haben sollte, ist wenig wahrscheinlich (Vgl. 13, 4). Dagegen zeigt D (αμνησιν), daß man sich an dem αμνησεί - καὶ - ζητεi stiefs und darum αμεις (S A Rept. Ti.) dem πο-
ρευθεῖς conformirte. — Rept. schreibt hier und v. 13 nach min. ἐνενηκοντία. — v. 14: Das εἰς (A Rept.) statt ἐν entstand, weil an Personen gedacht ist. — v. 15: Das εἰς σε (DL A Rept.) nach ἀμαρτήσῃ ist aus Luc., wo keine Varr. — Zu dem καὶ nach ὑπάγε (L A Rept.) vgl. 3, 2. — v. 16: Das σου (BD A Rept.) ist aus v. 15 und vielleicht auch die Stellung des μετὰ σ. nach dem Object (B. cop.). — v. 17: B hat bei Mtth. stehend εἰπε, das 22, 17 LZ (Ti.), 24, 3 L und hier NL (Ti.) in εἶπον verwandeln. — v. 18: B A haben das erste, S das zweite Mal αν, L (D) beide Male, während A (Rept.) beide Male εαν schreibt. Obwohl die Correctur bei B im zweiten Gliede immer schwerer klärlieh, wird doch wohl beide Male αν (Vgl. zu 7, 12) oder mit S εαν - αν (Vgl. 5, 19) zu schreiben sein. Dagegen ist sicher beide Male ἐν οὐρανῷ mit B (Ti.) zu schreiben, wofür noch das ἐν τῷ οὐρανῷ (A Rept.) zeugt, das wegen des artikulirten ἐπὶ τῆς γῆς entstand. Das ἐν τοῖς οὐρανοῖς (DL), wonach S das erste Mal corrigirt, ist aus 16, 19. — v. 19: Das αμην nach πάλιν ist wegen des Zusammenstoßes der beiden Adv. weggelassen (S D L A Rept. Ti.), wie in den min. das πάλιν. — Das συμφωνήσουσιν (S D L A Ti.) ist, da B. den Conj. aor. hat, wohl bloße Verschreibung (Vgl. zu 7, 6). Zur Verbindung des ὑμῶν (statt ἐξ ὑμῶν) mit δύο (A Rept.) vgl. 3, 4.

(V. 6.) Da der Evangelist durch Voranstellung von v. 2 das Verhalten gegen die Kinder zum Hauptthema gemacht, so übergeht er Mrc. 9, 38 — 41, das gar keine Beziehung darauf zuließ (Vgl. Mrc., S. 323) und fährt mit v. 42 fort, weil der Spruch vom Aergern der Kleinen auf die Kinder bezogen werden konnte. Den Gegensatz zu der v. 5 geforderten liebevollen Aufnahme der Kinder bildet es, wenn man sie irgendwie schädigt, und den äußersten Gegensatz, wenn man sie irgend wie schädigt an dem, was zu ihrem Heil nothwendig ist. Das ist aber der Glaube an Jesum und es muß also hervorgehoben werden, daß es sich um solche Kinder handelt, die diesen Glauben schon haben. Wer aber irgend geär-

gert haben wird, d. h. zum Abfall vom Glauben verleitet. Einen dieser Kleinen, die an mich glauben (Bem. die Umschreibung des Nom. abs., der mit $\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega$ in die Constr. eingegliedert wird), es nützt ihm, daß (Vgl. 5, 29) gehängt würde ein Eselsmühlstein, d. h. ein so großer, wie er nur von Eseln getrieben, nicht mit der Hand gedreht werden kann, auf seinen Hals und er ertränkt würde auf hoher See, wo er in eine unergründliche Tiefe rettungslos versinkt. (v. 7.) Daran schließt der Evangelist die allgemeine Drohung wegen des Aergernißgebens. Wehe der Welt um der Aergernisse willen ($\alpha\pi\acute{o}$ vom äußern Anlaß, wie sonst vom inneren Motiv, vgl. 13, 44. 14, 26)! Daß dabei nicht an die Aergernisse, die sie nimmt (Myr.), gedacht ist, sondern an die, welche von ihr ausgehen (Bl.), zeigt die Begründung. Denn es ist eine in der (sündhaften) Beschaffenheit der (ungläubigen) Welt gegebene Nothwendigkeit, daß kommen die Aergernisse, d. h. daß sie den Gläubigen durch ihre Verführung mannigfach Anstoß zum Unglauben und zum Abfall giebt, und insofern kann über sie schlechthin das Wehe gerufen werden, weil sie durch die von ihr immer aufs Neue gegebenen Aergernisse die Drohung in v. 6 auf sich herabzieht. Auch hier ist das $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$ (Vgl. 11, 22. 24) keineswegs einfach adversativ; denn von einer göttlich geordneten Nothwendigkeit, welche scheinbar die Strafbarkeit aufhebt (Myr.), ist doch gar nicht die Rede, und wenn man mit willkürlicher Ergänzung eines $\mu\acute{\epsilon}\nu$ das begründende Moment ausschließlich im zweiten Satztheil suchen will, so kommt dasselbe über ein idem per idem nicht hinaus. Vielmehr geht die Rede von der Verdammnißwürdigkeit der Welt als der Quelle aller Verführung über zu der Verdammnißwürdigkeit des Menschen, durch den im einzelnen Falle dieselbe bewirkt wird, um ganz allgemein dem Werkzeuge der Verführung, auch wenn einer der Jünger sich dazu hergiebt (v. 6), dieselbe Strafe zu drohen, welche die Welt um der von ihr ausgehenden Aergernisse willen trifft. Uebrigens, wehe dem Menschen, durch welchen das Aergerniß kommt! (v. 8.) Werkzeug der Verführung kann aber dem Menschen auch eins seiner Glieder werden, und dann muß der Mensch selbst an ihm die Strafe des Verführers vollziehen, damit er vor der Strafe des Verführten bewahrt bleibe. Daher wird nicht nur die gewaltsame Exstirpation und das Wegwerfen des verführerischen Gliedes so stark betont, sondern auch die Ewigkeit ($\alpha\iota\omega\acute{\nu}\iota\omicron\nu$) und die Furchtbarkeit ($\tau\omicron\upsilon$ $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$) der Strafe des Verführten. Wenn aber deine Hand oder dein Fuß dir Aergerniß giebt, so haue ihn ab (Bem., wie das Pron. sich im Genus nach dem zuletzt genannten Subj. richtet) und wirf ihn von dir. Gut ist dirs, einzugehen ins Leben lahm (d. h. mit Einem Fuß) oder verkrüppelt (d. h. mit abgehauener Hand), und zwar besser als (Bem. die Verbindung des Positiv mit η zum Ausdruck der Comparison), zwei Hände oder zwei Füße habend, geworfen zu werden in das ewige Feuer. (v. 9.) Und wenn dein Auge dich ärgert, so reiße es aus und wirf es von dir. Besser ist dir's, einäugig in das Leben einzugehen, als, zwei Augen habend, geworfen zu werden in die Feuerhölle. Natürlich ist auch hier nicht an Selbstverstümmelung gedacht, sondern an die Bereitschaft zu jedem Opfer, wenn es gilt, sich vor Verführung zu bewahren. Doch

ist nicht zu leugnen, daß hier die Fassung des Spruchs den symbolischen Sinn desselben ebenso verdunkelt, wie 5, 29. 30 sein Zusammenhang.

Unser Evangelist war hiernach durch Mrc. v. 42 auf die Luc. 17 erhaltene Jüngerrede der apostolischen Quelle geführt, welche damit begann, daß Aergernisse unumgänglich seien (Zu *ἀνένδεκτον* vgl. 13, 33 in derselben Quelle), um dem entgegenzusetzen (*οὐαὶ δέ*) das Wehe über den, durch welchen sie kommen (v. 1), und ihm eine Strafe anzudrohen, die schrecklicher ist als der schrecklichste Tod (v. 2). Nur musste er, da er den zweiten Spruch, den Mrc. allein in die Rangstreitrede verflucht, nach ihm zuerst gebracht, den allgemeinen Spruch von den Aergernissen, von dem die Rede naturgemäß ausging, nachfolgen lassen. Daher die Ueberleitung durch das *οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδ.*, das schon durch den der apostol. Lehrsprache entlehnten term. techn. (*ὁ κόσμος*, vgl. zu 5, 14, 13, 38) sich als Zusatz des Evangelisten verräth; daher die Umsetzung des negativen Satzes in den positiven, wodurch der einfache Gegensatz unhaltbar geworden (Bem. das *πλήν* st. *δὲ* und die Erweiterung des *δι' οὗ ἔρχεται* in Erinnerung an Mrc. 14, 21). In Luc. 17, 2 bezeichnete das *οἱ μικροὶ οὗτοι*, wie Mth. 10, 42, unzweifelhaft die Jünger, die ja auch allein im gangbarsten Sinne geärgert (11, 6. 13, 21. 41) d. h. zum Abfall verleitet werden können; unser Evangelist musste es in seinem Zusammenhange auf die Kinder beziehen, welcher Beziehung schon die Verbindung mit dem Allgemeinspruch von den Aergernissen widerstrebt, und daher das *τῶν πιστευόντων* aus Mrc. hinzufügen, das er noch im Sinne der apostolischen Lehrsprache durch das nie im Munde Jesu vorkommende *εἰς ἐμέ* erläuterte. (Bem. noch die Voranstellung des Relativsatzes *ὃς ἂν* und das *ἐνα* nach Mrc., während das *συμφέρει* nach Mth. 5, 29. 30 ursprünglich ist). Da eine Rem. an Mrc. 9, 42 bei Luc. 17, 2 überaus unwahrscheinlich, werden beide im Uebrigen das Ursprüngliche erhalten haben (Vgl. zu dem *καταποντίζεσθαι* von der Hand des Evangelisten 14, 30) bis auf das *λίθος μυλικός*, wofür dann freilich auch bei Mrc. *μύλος ονικός* gelesen werden muß. Wenn nun unser Evang., obwohl er v. 7 bereits die Marcusparallele verlassen, scheinbar v. 8. 9 noch einmal zu ihr zurückkehrt und zwar, um zwei Sprüche zu wiederholen, die er 5, 29. 30 schon gebracht hatte und die nun eine directe Beziehung auf seinen Hauptgedanken auch nicht mehr zuließen, so erhellt daraus ebenso, wie aus der Analyse des Marcustextes (Vgl. Mrc., S. 324), daß dieselben in der apostol. Quelle auf den schon formell so gleichgestalteten Spruch vom Aergernißgeben (Luc. 17, 2) folgten und von Lucas, der diese Rede überhaupt stark kürzt, nur weggelassen sind, weil er an der Vorstellung von der Verdammniß des Leibes zur Hölle Anstoß nahm (Vgl. zu Mth. 10, 28 und Jahrb. 1864, S. 102). Dort also ging die Rede höchst natürlich von der Unvermeidlichkeit des Aergernisses und von dem Wehe über den Anstoßgebenden, der in der Quelle überhaupt gar nicht als ein Gläubiger gedacht war, dazu über, daß die Jünger sich davor hüten sollen, sich selbst Aergerniß zu geben und darum bereit sein, das Liebste und Theuerste zu opfern, wenn es ihnen Anlaß zur Verführung bringt. Indem Mth. die 5, 29. 30 in ihrer Urform eingeschalteten Sprüche noch einmal aufnimmt, behält er zwar ihre erste Hälfte wesentlich in der Fassung der Quelle bei, weil dieselbe seiner Intention in diesem Zusammenhange entsprach (s. o.), modificirt aber die zweite wesentlich nach Mrc. (Vgl. Mrc., S. 326), indem er das *ἄσβεστον* durch *αἰώνιον* erläutert und Mrc. 9, 48 in das *γέννα τοῦ πυρός* der Quelle (Vgl. 5, 22) zusammenfaßt. Vor Allem aber dadurch, daß er

mit ihm das *δεξιός* weglässt und nach Mrc. v. 45 der Hand noch den Fuß hinzufügt, entsteht der Schein, als handle es sich um eine möglichst vollständige Aufzählung der Glieder, die Werkzeuge der Verführung werden, und als sei demnach an sie im eigentlichen Sinne gedacht.

(v. 10.) Nach dieser scheinbaren Abschweifung, die doch nur dazu dient, das *σκανδαλίζειν* als etwas besonders Strafbares (v. 7) und Gefährliches (v. 8. 9) darzustellen, kehrt unser Evangelist zu seinem Hauptthema zurück, dem entsprechend v. 6 nicht vom Aergern überhaupt, sondern vom Aergern der Kinder die Rede war. Es könnte nemlich scheinen, als ob wenigstens dieses von so großer Bedeutung nicht sei, da man es ja mit den Fehlern und Vergehungen der Kinder noch nicht so genau zu nehmen pflegt. Darin läge aber eine Geringschätzung des Kindes, eine Mißachtung des Werthes, den auch seine sittliche Entwicklung schon in den Augen Jesu hat. Daher fährt er fort: Sehet zu (8, 4. 9, 30. 16, 6), verachtet nicht Eins dieser Kleinen. Auch hier kann nemlich nach dem Zusammenhange nur von Kindern die Rede sein (deW.) und weder von anspruchlosen (Myr.), noch von schwachen Gläubigen (Bl.). Darauf allein führt auch die Begründung; denn was von ihren Engeln gesagt ist, muß sich auf die Schutzengel (Vgl. Act. 12, 15) einer bestimmten Klasse von Menschen beziehen, denen diese zu besondrer Obhut und Fürsorge übergeben ist, und das können nur die Kinder, aber nicht Gläubige von einer besondern Beschaffenheit sein. Wenn nun gesagt wird, daß sie im Himmel, wo die Engel wohnen (6, 10), allezeit (*διὰ παντός*, wie Mrc. 5, 5) das Angesicht Gottes sehen, so heißt das, daß sie der höchsten Ehre gewürdigt sind, die unmittelbarste Umgebung ihres himmlischen Königs zu bilden (Vgl. 1 Reg. 10, 8. 2 Reg. 25, 29. Esth. 1, 14), und so im Range der höchsten Thronengel (Tob. 12, 15. Luc. 1, 19) stehen. Nach dem Range ihrer Schutzengel aber bemißt sich der Werth ihrer Schützlinge vor Gott, und indem Jesus diesen als seinen Vater im Himmel bezeichnet, deutet er an, daß für ihn die Kinder den gleichen Werth haben, wie für Gott, und daß er nach solcher Werthschätzung die Mißachtung derselben beurtheilen wird. (v. 12.) Wenn nun der Evang. mit dem ihm eigenthümlichen *τί ὑμῖν δοκεῖ* (Vgl. 17, 25) zu der Parabel vom verlorenen Schaf übergeht, so deutet er damit ausdrücklich an, daß er dieselbe auf Kinder bezogen wissen will, deren Werth vor Gott so groß ist, daß er auch nicht Eines von ihnen verloren gehen lassen will (v. 14), wie es so leicht geschehen kann, wenn man es gering achtet, ob man ihnen ein Aergerniß giebt oder nicht. Wenn zu Theil geworden irgend einem Menschen hundert Schafe und sich verirrt hat ein Einziges von ihnen, wird er nicht lassen (Vgl. Exod. 9, 21) die 99 über die Berge hin und sucht er nicht, hingegangen, das Umherirrende? (v. 13.) Und wenn es sich trifft, daß er es findet, wahrlich ich sage Euch, er freut sich über dasselbe mehr als über die 99, die nicht verirrt waren. Erhellet aus der Sorgfalt, mit welcher der Hirte dem einzelnen Schafe nachgeht, wie aus der Freude über sein Wiederfinden, die ihn die Uebrigen im Augenblick fast vergessen läßt, weil ihr Besitz ungestört geblieben,

dafs ihm an jedem Einzelnen etwas liegt, so kann nun die Anwendung gemacht werden: (v. 14.) Also ist es nicht ein Wille vor eurem Vater im Himmel, dafs verloren gehen soll Eins dieser Kleinen.¹⁾ Das Neutrum steht nicht, weil die Vorstellung der Schafe nachklingt (Myr.), sondern weil der Evangelist an Eins der Kinder (*παιδιά*) denkt, um die es sich in seinem Zusammenhange handelt.

Da die spezielle Beziehung auf die Kinder, die ohnehin für die Darstellung der suchenden Hirtentreue gar keine Anwendung bietet und sich nur an den Nebenzug der Hirtenfreude hält, dem Originalsinn der Parabel offenbar fremd und nur durch den Zusammenhang mit v. 10 ihr aufgedrängt ist, so erhellt, dafs der Evangelist die Parabel nicht in diesen Zusammenhang versetzt hat, wo er sie erst durch Umdeutung demselben accomodiren musste, sondern dafs er sie in demselben vorfand. Dann aber ging die Rede der apostolischen Quelle, nachdem sie von dem Aergernissgeben geredet (Luc. 17, 1. 2) und vor dem Aergernissnehmen gewarnt hatte (Mthl. 5, 29. 30), nun zu dem Falle über, wo einer doch Aergerniss genommen hat und so in Sünde und Irrthum gerathen ist (Vgl. Jahrb. 1864, S. 103). In diesem Zusammenhange konnte das Gleichniss, das vor Allem die Hirtentreue schildert und die Aufrichtigkeit derselben durch die Freude am Erfolge ihrer Bemühungen illustriert, nur die suchende Liebe Gottes abbilden, die sich keine Mühe verdriefsen lässt, um den verirren Sündler zurückzuführen und eben darum keine grössere Freude kennt, als die Freude über seine Umkehr.²⁾ Dieses Gleichniss bildete in der Quelle den natürlichen Uebergang zu der Ermahnung an die Jünger, Alles zu thun, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen (Mthl. 18, 15 ff. = Luc. 17, 3. 4), Lucas aber mufste es Cp. 17 fortlassen, weil er es 15, 3—7 bereits gebracht hatte.³⁾ Der Eingang desselben wird ganz ähnlich, wie 7, 9. 12, 11,

1) Zu dem *γενέσθαι τι* v. 12 vgl. in der Quelle: 8, 13. 9, 29. 15, 28. Das *ἐπὶ τὰ ὄρη* ist durch eine Prägnanz mit *ἀγῆσαι* verbunden, da die Folge davon, dafs er sie aus seiner Obhut entlässt, ist, dafs sie sich über die Berge hin (13, 2. 15, 35) zerstreuen. Dagegen beabsichtigt die Rept., die vielleicht mit deswegen entstanden, offenbar die leichtere Verbindung mit *πορευθεῖς* und will durch das voranstehende *ἐπὶ τὰ ὄρη* betonen, wie er sich keine Mühe verdriefsen lässt, dem Verirrten auf die Berge hin nachzugehen. Der Uebergang aus dem Fut. ins Praes. soll das *ζητεῖν* als dauerndes stärker hervorheben. Bei dem *γένηται* v. 13 ist wohl das kaum entbehrliche *αὐτῷ* aus v. 12 hinzuzudenken: Wenn es ihm zu Theil geworden, es zu finden. Zu *οὕτως ἐστίν* vgl. 12, 40. 45. Das *θελῶνα* v. 14 steht ebenso metonymisch, wie 11, 26 *εὐδοκία*, vom Gegenstand des Wollens, der sich dem Wollenden objectivirt. Das *ἐν* umschreibt den Subjectsatz, doch so, dafs der Begriff des Sollens darin liegt (Vgl. Mre. 5, 18. 23. 43. 6, 8). Das Festhalten des reinen Zweckbegriffs (Myr.) ist contextwidrig; denn nicht um das, was Gott will, damit jemand verloren gehe (!), handelt es sich, sondern darum, ob er dies überhaupt will.

2) Das schliesst nicht aus, dafs es auch in der Quelle durch einen Spruch eingeleitet war, welcher den Werth jedes Einzelnen der Gläubigen (*τῶν μικρῶν τούτων*, wie Mthl. 10, 42. Luc. 17, 2) vor Gott veranschaulichte und nur von unserm Evangelisten auf die Kinder umgedeutet ist (v. 10). Doch kann hier auch ein anderswoher überlieferter Spruch von dem Evangelisten zum Uebergange benutzt, resp. umgestaltet sein.

3) Dafs es dort nicht an ursprünglicher Stelle steht, ist leicht zu zeigen. Mag die Luc. 15, 1. 2 erzählte Veranlassung componirt oder wahrscheinlicher als Einleitung zur Parabel vom verlorenen Sohn (15, 11—32) vorgedunden sein; sicher ist, dafs sie nur zu dieser Parabel passt, welche zeigt, dafs die Alles vergebende Freude Gottes über den bußfertigen Sünder so gross ist, wie die des Vaters über den zurückkehrenden Sohn, und die für den Sinn des Alltagsmenschen unfassbare Grösse derselben durch den aufsteigenden Neid des treugebliebenen Bruders in einer Weise illustriert, die zugleich die schlagendste Kritik des pharisäischen Murrens über die Sünderliebe Jesu bildet. Ganz anderer Art aber ist die Parabel vom ver-

gelautet haben: *τίς* (ἐστίν oder ἔσται) ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἐὰν γένηται αὐτῷ ἕκατ. πρόβ. καὶ πλανηθῇ ἐν ἐξ αὐτῶν und dann mit demselben Anakoluth, wie dort, zu der neuen Frage übergegangen sein: οὐχὶ ἀφήσει κτλ. Beide Evangelisten haben nur in verschiedener Weise das Anakoluth entfernt, wodurch für Lucas die Verwandlung des γενέσθαι τινι in das einfache ἔχων und des πλανηθῇ in das bereits die Anwendung (Mtth. v. 14) anticipirende ἀπολέσας - τὸ ἀπολωλὸς bedingt war. Durch καταλείπειν giebt er auch sonst das ἀφίεναι seiner Quelle wieder (Vgl. 20, 31 mit Mrc. 12, 22, 5, 28 mit Mrc. 1, 18, 20), das ἐν τῇ ἐρήμῳ markirt noch schärfer die Zurücksetzung der andern Schafe, wie das ἕως ἐνῆν αὐτὸ die Ausdauer des Suchens, die unser Evangelist durch das immer harte ζητεῖ noch stärker hervorhebt. Der Zug in Luc. 15, 5 würde sich leicht in Mtth. v. 13 einfügen, kann aber auch lediglich Ausmalung sein, jedenfalls ist v. 6 nur eine Antizipation von v. 9, zu der Luc. veranlasst ward, weil ihm in seinem Zusammenhange die Freude Gottes an dem rückkehrenden Sünder die Hauptsache ist. Die Deutung der Quelle hat Mtth. v. 14 (bis auf ἐν statt ἔνα) sicher richtig erhalten, da nur sie dem Evangelisten die Deutung der Parabel auf die Kinder ermöglichte, Luc. entnimmt dieselbe v. 7 aus Mtth. v. 13, indem er diesen Spruch wegen 15, 1 nach seiner Fassung von Mrc. 2, 17 (Luc. 5, 32) und nach Luc. 15, 10 umbildet.¹⁾

(V. 15.) Hiermit war Alles erschöpft, was der Evangelist von der ihm vorliegenden Rede der apostolischen Quelle unter die v. 2 vorangestellte Darstellung des Kindes subsumiren konnte. Dagegen bot sich ihm der Fortgang derselben sehr passend dar als zweiter Theil seiner Ermahnungsrede an die ehrgeizigen Jünger (v. 1). Denn die suchende und vergebende Liebe, von der er handelt, kann nicht geübt werden ohne die echte Demuth, die sich nicht selbstzufrieden erhebt über den fehlenden Bruder und die erfahrene Beleidigung mit sanftmüthigem Sinne so gering achtet, wie es der demüthigen Selbstschätzung der eignen Person entspricht. Zunächst also handelte es sich in der Quelle darum, daß man nach dem Vorbilde Gottes, wie es das Gleichnißpaar gezeichnet, kein Mittel unversucht lassen soll, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen.²⁾ Will

lorenen Schaf, in der grade das Suchen und Rotten des Verlorenen die Pointe bildet, wovon in der vom verlorenen Sohn gar nicht die Rede ist, wie ganz richtig schon die Glossatoren sahen, die, durch die Beziehung auf die Kinder unbefriedigt, ihr in Mtth. 18, 11 den Spruch Luc. 19, 10 voraufschiekten. Weil aber auch in ihr der Hirtenfreude über das wiedergefundene Schaf gedacht war, in der sich der tiefste Grund seiner suchenden Treue aufthut, hat Luc. sie als Pendant zu der von dem wiederkehrenden Sohne genommen.

1) Da wir auch sonst in der apostolischen Quelle mehrfach Gleichnißpaaren begegnen, so wird das Pendant zu dem verlorenen Schaf die verlorene Drachme (Luc. 15, 8—10) gebildet haben. In beiden Gleichnissen wird die Treue des Suchens durch die Freude des Findens gekrönt und erwiesen, und wie jene im ersten durch den Gegensatz des Verhaltens gegen die übrige Heerde illustriert war, so hier durch die Ausmalung des Suchens (Vgl. zum Anzünden der Lampe Mtth. 5, 15 = Luc. 11, 33, zum σαροὶν des Hauses Mtth. 12, 44 = Luc. 11, 25, zum ζητεῖν Mtth. 13, 45 in derselben Quelle). Die Parallele zu Mtth. v. 13 bildete hier sehr naturgemäß Luc. v. 9, und wenn die Application ähnlich lautete, wie Luc. v. 10, so begreift sich leicht, weshalb unser Evangelist das zweite Gleichniß nicht mehr für seinen Zusammenhang verwenden konnte und wie Luc. dazu kam, durch Einschaltung des Gleichnißpaares zwischen v. 2 und v. 11 die schöne Trilogie seines Cap. 15 zu bilden.

2) Der Grundfehler der gangbaren Auslegung besteht darin, daß sie die folgenden Sprüche unter den Gesichtspunkt der Bußzucht stellt (Vgl. noch Myr.) und darin Anordnun-

Gott nicht, daß Eines der Kinder verloren gehe (v. 14) — so konnte unser Evangelist den Zusammenhang sich zurechtlegen —, so will er noch viel weniger, daß einem der Reichsgenossen dies geschehe. Wenn aber in Folge eines Aergernisses, das er genommen, sei es, daß es von der Welt (v. 7) oder von einem seiner Glieder ihm gegeben (v. 8. 9), gesündigt hat dein Bruder — und das ist jeder Reichsgenosse (Vgl. 5, 22) — und so dem Verderben verfallen ist, das jede unbereute Sünde über den Menschen bringt, dann ist es die Pflicht jedes Reichsgenossen, eben weil er sein Bruder ist, Alles zu versuchen, um ihn zur Erkenntniß seiner Sünde zu bringen. Der erste Schritt dazu wird sein: Gehe hin (Vgl. 5, 24. 8, 4 in ders. Quelle), überführe ihn zwischen dir und ihm allein, d. h. so daß bei deiner Zurechtweisung außer ihm kein Dritter zugegen ist. Je schwerer es dem Menschen ankommt, seine Sünde zu bekennen, desto eher wird er dazu geneigt sein, wenn Niemand anders Zeuge seines Schuldbekennnisses ist, als der Eine, der, offenbar weil er ihm am Nächsten steht, auch die nächste Pflicht hat, ihm in suchender Liebe nachzugehen. Wenn er auf dich hört (Vgl. 2, 9) und sich also überführen läßt, so hast du deinen Bruder gewonnen, natürlich nicht zum Freunde oder Bruder (deW.), was wieder voraussetzen würde, daß vom Beleidiger die Rede ist, auch nicht für die Sache, die du zu der Deinigen gemacht hast (Bl.), was wohl so viel wäre, als: für das Reich Gottes (Keim, S. 610), sondern für das ewige Heil (Myr.). Dies kann aber nur darum im Ausdruck liegen, weil der Gegensatz des ἀπολέσθαι v. 14 noch nachwirkt. Wer dem Verderben verfällt, ist verloren, wer vom Verderben errettet wird zu seinem Heil, ist damit gewonnen. (v. 16.) Wenn er aber nicht hört, so nimm mit dir noch Einen oder Zwei, damit auf zweier oder dreier Zeugen Mund jedes Wort gestellt werde (σὺν ἑσσοῖς, auch 12, 26 in der Quelle). Offenbar spielt Jesus auf die Vorschrift Deut. 19, 15 an. Wenn sich der Sünder nicht durch ein Bruderwort überführen läßt, so bietet sich zunächst der Weg dar, ihn auf dem gesetzlich geordneten Wege von seiner Schuld zu überführen. Natürlich ist es ganz willkürlich ὁ ἕμω im Sinne von „Sache“ zu nehmen, aber ganz sinnwidrig ist es, an jede Erklärung des Beklagten zu denken (Myr.).¹⁾ Wenn den Bruder das anklagende Wort des

gen über Kirchendisciplin sucht. Weder der Zusammenhang in unserm Evang. noch in der apostol. Quelle läßt an diese Intention denken. Ebenso wenig ist freilich von der Versöhnlichkeit die Rede (deW.), worauf nur der falsche, mit dem ganzen Gedankengange unverträgliche Zusatz der Rept. (εἰς σέ) führen konnte.

1) Dem widerspricht schon die Hinweisung auf die gesetzliche Vorschrift, sofern dieselbe von Zeugen handelt, welche die Schuld des Angeklagten und also die Aussage des Klägers beglaubigen. Die Reflexion Myr.'s auf die Vorbereitung der Verhandlung vor der letzten Instanz fällt von selbst mit der verkehrten Auffassung der Stelle, die mit einem gerichtlichen Instanzenzuge (Vgl. noch Keim, S. 611) nichts zu thun hat. Daß der Ankläger als der gekränkte Theil nicht Mitzeuge sein könne, ist nur der Fall bei der falschen Lesart εἰς σέ, und daß für viele solcher Veründigungen keine Zeugen zu erbringen wären, zeigt nur, daß es sich nicht um die Constatirung von Thatsachen handelt, sondern darum, daß jedes Wort, womit der Bruder den Bruder zu überführen sucht, wie ein bestimmtes Verhalten verurtheilende Sünde sei, durch einen oder zwei Andre bestätigt werde. Ebendarum ist auch nicht an eine verkürzte Anführung der Gesetzesworte (Bl.) zu denken. Es ist ja offenbar nur eine Analogie, wenn die Zeugen vor Gericht die Wahrheit der Aussage des Klägers über eine That-

Bruders nicht überzeugt, so kann ihm die Wahrheit desselben nur bestätigt werden auf dem Wege, auf welchem das Gericht sich von der Wahrheit einer Anklage überzeugt. Wenn Zwei oder Drei es ihm sagen, daß sein Verhalten Sünde sei, so ist ihm die Einrede abgeschnitten, daß das Urtheil des Bruders befangen oder subjectiv war. (v. 17.) Eben darum bleibt noch ein dritter Weg und, um nichts unversucht zu lassen, muß auch der noch beschritten werden. Der beklagte Bruder kann auch das Urtheil Zweier oder Dreier als nicht unbefangen genug zurückweisen und so ihr überführendes Wort überhören. Dann soll der, welcher es unternommen hat, ihn zurechtzubringen, es der Gemeinde sagen. Denn wenn die ganze Jüngergemeinde ihm sein Unrecht vorhält, dann bleibt kein Zweifel mehr übrig, daß er nicht nach subjectiver Ansicht, sondern nach dem einstimmigen Urtheil der Jüngerschaft zurechtgewiesen wurde und dann muß er, wenn er noch für die Wahrheit empfänglich, seine Sünde erkennen.¹⁾ Wenn er aber freilich auch die Gemeinde überhört, dann ist constatirt, daß er seine Sünde nicht bekennen und darum auch nicht bereuen und wieder gutmachen will. Dann tritt aber neben die Pflicht der suchenden Liebe die Pflicht der Selbstbewahrung vor seelengefährlicher Gemeinschaft: Er sei dir, wie der Heide und Zöllner (Vgl. 5, 46. 47). Wie diese dem Israeliten als ausgeschlossen oder ausgestoßen von der Gemeinschaft des gottgeweihten Volkes galten, dessen echte Glieder vom Verkehr mit ihnen Befleckung fürchteten, so soll der unbußfertige Bruder ihm gelten als ein von der christlichen Brüdergemeinschaft Ausgeschlossener, mit dem der Verkehr ihm nur noch zur Verführung gereichen kann. Und je näher einem der Abtrünnige stand, je dringender daher ihm zunächst jene Liebespflicht oblag, desto größer wird diese Gefahr sein, wenn er ihn ferner noch als christlichen Bruder betrachten und die Gemeinschaft mit ihm als solchem fortsetzen wollte (daher das *σοί*). Auch hier ist zunächst weder von Kirchenzucht, noch von Excommunication die Rede; aber es liegt in der Natur der Sache, daß was von dem einen Bruder gilt, auch von jedem andern gelten muß, daß die Brüdergemeinschaft ihn nicht als zu sich gehörig betrachten darf, wenn das Aeufserste vergeblich versucht ist, um ihn wiederzugewinnen. Da dies aber der Versuch ist, ihn in Gemeinschaft von seiner Sünde zu überführen, so ist es doch zuletzt das Urtheil der Gemeinde, das ihn zum unbußfertigen, von der christlichen Brüdergemeinschaft ausgeschlossenen Sünder stempelt.

sache, die den Verklagten strafbar macht, constatiren, und wenn sie hier die Richtigkeit des Urtheils, welches das Verhalten des Bruders für ein sündiges erklärt, beglaubigen.

1) Daß bei der *ἐκκλησία* nicht an die jüdische Synagoge zu denken (Vgl. noch Fr.), versteht sich von selbst, es handelt sich ja eben darum, daß das Urtheil Einzelner unter den christlichen Brüdern durch die Gesamtheit derselben bestätigt werde. Daß Jesus für die Zukunft einen Zusammenschluß seiner Jünger zu einer *ἐκκλησία* in Aussicht genommen, zeigt 16, 18; daß nur an die *ἐκκλησία* als solche gedacht ist und eben nicht an Verhältnisse, wo sich dieselbe in Einzelgemeinden spaltet (an die ganz mit Unrecht Myr. denkt), ist der deutlichste Beweis, daß wir hier keine historische Prolepsis haben, die man erst hineinbringt, wenn man gar an die Presbyter (Vgl. deW.) denkt.

Daß diese Sprüche der Aergernißrede der apostolischen Quelle angehören, zeigt deutlich Luc. 17, 3. Da nach v. 2 die Sprüche Mtth. 5, 29. 30 und die beiden Gleichnisse von der suchenden Sünderliebe Gottes ausgefallen sind, versucht Luc. durch sein *προσέχετε ἑαυτοῖς* (Vgl. 12, 1. 21, 34. Act. 5, 35. 20, 28) eine neue Verbindung herzustellen und fasst dann die ganze Spruchreihe Mtth. v. 15—17 zusammen in die kurze Ermahnung: „Wenn dein Bruder sündigt, weise ihn zurecht“, die, da über die Art des *ἐπιτιμᾶν* (Bem. das der Quelle ganz fremde Wort) gar nichts gesagt, gewiß schon an sich nicht unbedenklich ist. Allein begreiflich ist, woher er die beiden folgenden Grade der Admonition wegliess, deren erster sich auf eine Ordnung des den Heidenchristen fremd gewordenen Gesetzes stützte und deren zweiter in entwickelteren Gemeindeverhältnissen nicht mehr anwendbar war. Aber auch die Vorschrift für den Fall der constatirten Unbußfertigkeit ließ er fort, weil er, wie bei Mtth. 5, 46. 47 (Vgl. Luc. 6, 32—34), an dem *ὁ ἔθνηκός καὶ ὁ τελώνης* Anstoß nahm. Dagegen fasst er im Parallelgliede gleich den umgekehrten Fall ins Auge, wodurch er zugleich den Uebergang gewinnt zum Schlusse der Rede, der von der vergebenden Liebe handelt (Luc. 17, 4 = Mtth. 18, 22). Da aber auch er noch im Eingange das bloße *ἁμαρτάνειν* erhalten hat, so ist klar, daß das *ἄρως αὐτῷ*, das speziell Versündigungen gegen den Angeredeten voraussetzt, nicht ursprünglich sein kann. Vgl. Jhrb. 1864, S. 105.

(V. 18.) Darf man dem sündigenden Bruder die Brudergemeinschaft aufsagen, wenn die Gemeinde ihn vergeblich seiner Sünde zu überführen gesucht, so ist dieser eben damit die Vollmacht übertragen, den Gefallenen der Segnungen dieser Gemeinschaft verlustig zu erklären. Zu diesen gehört aber zunächst und vor Allem die Sündenvergebung, welche die väterliche Liebe Gottes den Reichsgenossen d. h. den Gliedern der christlichen Brudergemeinschaft ertheilt. Den Sünder, der die ihm von der Gemeinde vorgehaltene Sünde nicht erkennen will, darf sie der Sündenvergebung, die nur der bußfertige Sünder erlangt, unwerth erklären und so seine unbereute Sünde festbinden (*δέειν*, vgl. 13, 30), daß Niemand im Stande ist, die Schuld von ihm zu nehmen. Feierlich erklärt Jesus: Wahrlich, ich sage Euch, was irgend ihr binden werdet auf der Erde, wird gebunden sein (und bleiben) im Himmel, d. h. Gott, der allein Sünde vergiebt, wird die von der Gemeinde für unlösbar oder unvergebbar erklärte Sünde auch als solche ansehen und behandeln. Der Begriff der Sünde wird nicht „rein eingelegt“ (Myr.); denn im ganzen Context ist nur von der Sünde des Bruders die Rede, deren er überführt werden und die, wenn er sich nicht überführen läßt, gebunden werden soll. Eines besondern „Sprachgebrauchs“ für das einfache Bild vom Binden der Sünde bedarf es durchaus nicht, aber er fehlt nicht einmal; denn Jesus stellt ihm selbst erläuternd das Wort vom Lösen entgegen, das nach Jesaj. 40, 2 ohne Zweifel das Loslösen der Sündenschuld von dem Sünder, d. h. die Vergebung seiner Sünde bezeichnet: Und was ihr lösen werdet auf der Erden, wird gelöst sein (und bleiben) im Himmel. Gott selbst wird die von der Gemeinde für vergebbar erklärte Sünde vergeben.¹⁾ Von der Gemeinde ist nemlich ohne Zweifel die Rede und

1) Jede andre Deutung des Bindens und LöSENS ist hier contextwidrig, vor Allem die, welche der Evangelist 16, 19 diesen Worten gab, weil der Begriff der Schlüsselgewalt fehlt,

nicht von einem Prärogativ der Apostel (Myr.); denn wenn die Rede in der Quelle an die μαθηταί gerichtet war (Luc. 17, 1), so erhellt keineswegs, daß damit die Apostel gemeint sind, und wenn die Rede, der unser Evangelist diese Sprüche einverleibt, an die Zwölfe gerichtet ist (18, 1), so setzt dieselbe doch nirgends voraus, daß diese nach ihrer Berufsstellung in Betracht kommen, vielmehr zeigt der Zusammenhang, daß sie nur als Brüder unter Brüdern (v. 15. 16), als Glieder der Gemeinde (v. 17) gedacht sind. (v. 19.) Das wird aber vollends klar im Folgenden, wo mit dem πάλιν, das 13, 45. 47 zwei Parabelpaare verband, eine zweite gleichfeierliche Verheißung angefügt wird, die mit der ersten ein engverbundenes Verheißungspaar bildet. In beiden wird gleichsam im Himmel ratificirt, was auf Erden geschieht, dort durch das göttliche Vergeben, hier durch das göttliche Geben, in welchem das auf Erden Erbetene zugleich als Object des göttlichen Willens verwirklicht wird. Noch einmal: Wahrlich ich sage Euch, wenn Zwei übereinkommen aus Euch auf der Erde über irgend eine Sache, um die sie bitten wollen, so wird sie ihnen zu Theil werden (Vgl. 8, 13) von meinem Vater im Himmel.¹⁾ Da aber hier nicht etwa das ἐξ ὑμῶν durch Voranstellen betont, so kann diese Verheißung, und darum auch die in v. 18, nicht den Zwölfen, sondern nur der Jüngergemeinde gegeben sein, und das δύο hebt hervor, daß es dabei auf die Zahl der Gemeinschaftsglieder gar nicht ankommt. Nur die Uebereinstimmung derselben, wie groß oder klein ihre Zahl sei, wird als Bedingung der Gebetserhörung genannt, wie ja auch das Binden und Lösen v. 18 als einheitliches gedacht war. Im Uebrigen wird die Verheißung durchaus unbeschränkt ertheilt (Vgl. zu 7, 7), soll aber im Zusammenhange natürlich zunächst auf das Gebet bezogen werden, das zur Erfüllung der Verheißung in v. 18 nothwendig ist. Daraus erhellt aber aufs Neue, daß es sich dort nicht um eine Gesetzgebungsmacht

durch den sie dieselbe dort erhielten. Wollte man wegen v. 17 an die Competenz denken, zwischen dem Ankläger und dem, der seine Sünde nicht erkennen will, zu entscheiden, so könnte dies nie als ein Binden und Lösen bezeichnet werden, und da das Verhalten des Bruders von vornherein als Sünde qualificirt (v. 15), kann von einem erst zu entscheidenden Streit überall nicht die Rede sein. Die Gewalt, über Erlaubt und Verboten zu bestimmen (Myr.), könnte der Gemeinde doch immer nur auf einem begrenzten Gebiete ertheilt werden, da Vieles an sich erlaubt und verboten ist, ohne daß die Gemeinde daran etwas ändern kann. Von einer „Widersetzlichkeit“ gegen die Gemeinde (oder gar die Apostel) ist aber garnicht die Rede, sondern nur von dem Sündigen schlechthin, und die Gemeinde kommt nach v. 17 nur insofern in Betracht, als der verblendete Bruder durch die Wucht ihres Gesamturtheils am ehesten noch von seiner Sünde überführt werden kann.

1) Wörtlich genommen würde der Spruch besagen, daß nur wenn zwischen Zweien volle Uebereinstimmung herrscht über Alles, was sie erbitten wollen, ihnen dann auch Alles gewährt wird. Dieser schon an sich kaum denkbare Fall ist aber gewiß nicht gemeint, sondern das Subject des Hauptsatzes ist attractionsmäßig in den Conditionalsatz verschlungen und das so entstandene περί παντός πράγματος, auf dem nun das Hauptgewicht des Satzes ruht, hat sogar noch das Relativum ὃ attrahirt. Es sollte heißen: πᾶν πρᾶγμα ὃ ἐὰν αἰτήσ., ἐὰν συμφων. περί αὐτοῦ, γενήσεται αὐτοῖς. Weniger gut läßt Myr. nur πᾶν das ursprüngliche Subject sein, wodurch der schiefe Gedanke entsteht, daß Zwei, welche in irgend einem Punkte übereinstimmen, jede Bitte erhalten. Wäre der Ind. fut. nach ἐὰν echt (Vgl. Luc. 19, 40), so würde der Fall, der allerdings nur als möglicher gesetzt werden konnte, doch als ein immer irgend wie oder wann vorkommender characterisirt sein, um die Verheißung nicht zu sehr ins Ungewisse zu stellen.

handelt, zu deren Ausübung es ja, wo sie gegeben, keines Gebetes bedarf, oder gar um die Vollmacht zur Vollstreckung disziplinarischer Urtheile, sondern um das Lösen der Sünde, das nur einen Sinn hat, wenn die Gemeinde durch ihr Gebet dem bußfertigen Sünder Vergebung erwirken kann, woraus dann von selbst folgt, daß die, welche sie bindet, unvergeben bleibt. (v. 20.) Daß im Folgenden nicht von einer Amtsbevorzugung der Rede, giebt auch Myr. zu; aber wenn hier auch bei dem *ὅτι ἡ τρεῖς* das *ἐξ ἑμῶν* fehlt, so können doch unmöglich v. 20 andre Subjecte gemeint sein, als v. 19, weil eine der Jüngergemeinde als solcher gegebene Zusage nicht ein Prärogativ der Apostel begründen könnte. Vielmehr erhellt nun vollends, daß auch die beiden vorigen Verheißungen der Jüngergemeinde als solcher ertheilt sind. Denn wo Zwei oder Drei versammelt sind auf seinen Namen hin d. h. nicht, so daß ihre Herzen auf Jesum und seine Sache gerichtet (Bl.) oder das Bekenntniß, die Ehre seines Namens ihr Zweck ist (Myr.), sondern mit Rücksicht auf seinen Namen (Vgl. 10, 41. 42 in derselben Quelle), so daß das Bekenntniß desselben der Grund ihres Zusammenkommens ist, da ist die Jüngergemeinde versammelt, wie groß oder klein sie auch sei. Und da verheißt Jesus in ihrer Mitte zu sein; denn diese Jüngergemeinde ist eben seine Gemeinde (16, 18), und wie Jehova verheissen hatte zur messianischen Zeit inmitten der Volksgemeinde Israels zu sein (Joel 2, 27), so weiht der Messias die Versammlung der Jüngergemeinde zu der Segensstätte, wo er mit seiner Gnadengegenwart allezeit ihr nahe ist, um ihr die Erhörung ihrer Gebete zu vermitteln bei seinem Vater im Himmel (v. 19). Von einer durch den heiligen Geist vermittelten Gegenwart (Vgl. noch Myr.) steht nichts da, und es wird durch die Einschlebung dieses Gedankens nur die Verheißung geschwächt und ihre contextmäßige Beziehung zu dem *παρὰ τοῦ πατρὸς μου* v. 13 aufgehoben. Es ist der aus dem Tode errettete Messias (12, 40) selbst, der von seinem himmlisch verklärten Leben aus der Gemeinde allezeit nahe sein kann.

e) Das Gleichniß vom Schalksknecht (18, 21 — 35).

V. 21: Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφῆσω αὐτῷ; ἕως ἐπτάκις; v. 22: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἐπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἐπτά. v. 23: διὰ τοῦτο ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἤθελεν σινάσαι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. v. 24: ἀρξαμένον δὲ αὐτοῦ σινάσειν, προσερχθῆ ἑῖς αὐτῷ οἰκεικτείνων μυρίων τετρακκισίων. v. 25: μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι, ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος παραθῆναι καὶ τὴν γυναικαὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. v. 26: πεσὼν οὖν ὁ δούλος ἐκείνος προσεκύνη αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι. v. 27:

Luc. 17, 4.

v. 4: καὶ ἐὰν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἐπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σε λέγων· μετανόη, ἀφῆσεις αὐτῷ.

σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου [ἐκείνου] ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ. v. 28: ἐξεληθὼν δὲ ὁ δοῦλος [ἐκείνος] εἶπεν ἕνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνυγεν λέγων· ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις. v. 29: πσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. v. 30: ὁ δὲ οὐκ ᾔθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδοῦν τὸ ὀφειλόμενον. v. 31: ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα, καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. v. 32: τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε πονηρὲ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με· v. 33: οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὥς καγὼ σὲ ἠλέησα; v. 34: καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδοῦν πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ. v. 35: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.

V. 21: Rept. zieht das *αὐτῷ* zu *προσελθὼν*, bei dem gewöhnlich ein Dat. steht (L¹ Vgl. 4, 3). Bemerkenswerth ist die Stellung des *εἰς ἐμὲ* nach *μου*, wie das *αὐτοῦ οἱ σύνδουλοι* v. 31 in B. — **v. 24:** Das *προσηχθή* (BD) kann leicht durch zufälligen Ausfall von *ΝΕ* vor *ΧΘ* entstanden sein, allein die Einbringung des *προσφerein* überhaupt und des *προσηνεχθή* aus 12, 22. 19, 13 insbesondere (NLA Rept.) lag doch sehr nahe, so daß die Lesart zweifelhaft bleibt. Rept. verbindet *αὐτῷ* unmittelbar mit dem Verb. (DLA). — **v. 25:** Zu dem *αὐτοῦ* der Rept. nach *κυριος* (A) und *γυναικα* (DLA) vgl. 3, 7. — Das *εχει* (B) ist als schwerere Lesart entschieden dem *εἶχεν* (NDLA Rept. Ti.) vorzuziehen (Myr.), da kein Grund zu einer Aenderung ins Praes. vorliegt, wohl aber dasselbe leicht nach den umstehenden Praect. in *εἶχεν* verwandelt wurde. — **v. 26:** Das *εκεινος* wird in NB per hom. nach *δουλος* ausgefallen sein, während es v. 27. 28, wo es in B allein fehlt, leicht nach v. 26 zugesetzt sein könnte. — Rept. add. *κυριε* (NLA) und setzt das *σοι* vor *αποδωσω* (f). — **v. 28:** Rept. add. *μοι* nach v. 26 (Cf) und hat nach min. o, *τι* statt *ει τι*. — **v. 29:** Rept. add. *εις τοὺς ποδας αὐτου* (A) und *παντα* nach v. 26 (L). — **v. 30:** Rept. apostrophirt das *αλλα* (A) und liest *εως ου* nach v. 34 (DA). — **v. 31:** Rept. hat statt *οὐν* (NBD) das gewöhnlichere *δε* (CLA) und schreibt *αὐτων* (DL). Auch das *γενομενα*, obwohl durch NBD bezeugt, wird nach den umstehenden Praect. oder dem folgenden *γενομενα* geändert sein aus *γινόμενα* (DL). — **v. 33:** Rept. schreibt *και εγω* (CA). — **v. 34:** Das *ου* (B) und *αυτω* (BD) wird wie das *παν* (D) nach v. 30 weggelassen sein. — **v. 35:** Auffallend ist das sonst bei Mth. nicht vorkommende *επουρανιος* (CA Rept.). Das *τα παραπτωματα αὐτων* (CD Rept.) ist aus 6, 14. 15.

(V. 21.) Mit seinem *τότε προσελθὼν* (15, 12. 17, 19) führt der Evangelist eine Frage des Petrus ein, welche zu dem letzten Punkte der Rede überleitet. Direct knüpft dieselbe nicht an v. 15 an (Myr.), wo weder von Versündigungen gegen den Bruder, noch von der Pflicht der Vergebung die Rede war. Aber die suchende Liebe, die Alles thut, um den verirrtten Bruder zur Buße zu führen, setzt ja selbstverständlich vor Allem die vergebende Liebe voraus, wenn der Einzelne durch die Sünde des Bruders geschädigt ist. Ohne die Bereitwilligkeit zum Vergeben würde da das v. 15—17 geforderte Verfahren nichts weniger als ein Akt suchender und rettender Liebe sein. Aber es scheint so nahe zu liegen, daß doch auch die größte Bereitwilligkeit zum Vergeben ihre Grenze haben müsse, um nicht dem Mißbrauch sich auszusetzen. Daher fragt Petrus: Herr, wie oft wird der Fall eintreten, daß sündigt gegen mich mein Bruder und ich vergebe ihm (Bem. die nach hebr. Art coordinirten Futt.)? Etwa bis sieben

Mal? Petrus wählt eine runde Zahl, die ihm offenbar schon eine recht hohe dünkt; die Rabbinen begnügen sich in ihren Vorschriften mit drei Malen. (v. 22.) Spricht zu ihm Jesus: Nicht, sage ich dir, bis sieben Mal, sondern bis siebenmal sieben Mal. Die Vervielfältigung der von Petrus vorgeschlagenen Zahl nicht um sich selbst, sondern um das Zehnfache ihrer selbst malt treffend die grenzenlose Wiederholung des von Jesu geforderten Vergebens.¹⁾

Für Lucas hatten mit dem Wegfall der Details aus v. 15—17 natürlich auch v. 18—20 ihre Bedeutung verloren und mussten wegbleiben, zumal er ohnehin schon 17, 3b, zum Schlufsgedanken der Rede übergeleitet hatte. Daraus würde sich auch leicht erklären, warum die Frage des Petrus bei ihm fortfiel; allein die Art, wie grade Petrus es sein muß, der zu der bedeutungsvollen Schlufsermahnung den Anlaß giebt, erinnert so ganz an 15, 15, daß die Frage doch wohl von unserm Evangelisten eingeschaltet sein dürfte, um zu dem Schlufsspruch der Rede überzuleiten. Trotzdem ist die Form desselben bei Luc. gewiß nicht ursprünglich (Hltzm.), da hier die, buchstäblich genommen, allerdings unnatürliche Steigerung der Zahl der Fälle dadurch ersetzt wird, daß die sieben Beleidigungen auf denselben Tag verlegt werden und jedesmal die Reue des Beleidigers hinzugefügt wird, von der doch der Beleidigte sein Vergeben nicht abhängig machen darf. Die Schlufsparabel, die Luc. weggelassen, weil er 7, 41. 42 bereits eine ähnliche gebracht hatte, war in der Quelle wohl lose angefügt, um die Pflicht der Versöhnlichkeit recht nachdrücklich einzuschärfen, und ist erst von dem Evangelisten unmittelbar mit der Antwort Jesu verbunden.

(V. 23.) Das *διὰ τοῦτο* geht nicht bloß im Allgemeinen auf die Pflicht der Versöhnlichkeit (deW. Bl.), sondern auf die Unbegrenztheit dieser Pflicht, und nicht bloß die Strafbarkeit der Unversöhnlichkeit (Myr.) wird daraus gefolgert, sondern daß dieselbe nur in einem Gleichniß dargestellt werden kann, dessen Pointe ist, wie jede von unsrer Seite zu erlassende Schuld nur eine Kleinigkeit ist gegen die uns erlassene. Darum ist das Himmelreich gleich geworden (Vgl. 13, 24) einem Könige, der seinem Knechte eine so ungeheure Schuld erließ. Ebendeshalb wird dieser Uebergang aber mit seinem *ὡμολόγη* (Vgl. zu 7, 24. 26) von dem Evangelisten herrühren, der bereits auf das Zutreffende der folgenden Gleichnißerzählung reflectirt. Dagegen kann das Gleichniß schon in der Quelle mit der ungenauen Vergleichung begonnen haben, daß das Gottesreich einem Menschen und zwar einem Könige (Vgl. 13, 52) gleich ist, der mit seinen Knech-

1) Die Erklärung durch: 77 Mal (Myr. Ew.) würde an sich dasselbe erreichen, sofern der um die Zehnzahl vervielfältigten Zahl des Petrus sie selbst noch einmal zugelegt würde; aber eben dies Zulegen weckt doch immer die Vorstellung einer, wenn auch weitergesteckten, Grenze. Sprachlich correct ist der Ausdruck auch so nicht (es müßte heißen: *ἐβδομήκοντα ἑπτάκις*), und daß die allerdings analoge Stelle Gen. 4, 24 (LXX) dem Evang. vorschwebt, ist durchaus nicht zu erweisen. Dagegen wiederholt derselbe absichtlich die Multiplicativendung nicht, weil sonst die erste auf die Vervielfältigung der von Petrus vorgeschlagenen Zahl, die zweite auf die Wiederholung der Vergebung ginge. Die Verbindung des *οὐ* mit *λέγω* (Myr.) wäre nur motivirt, wenn Jesus eine von ihm gegebene Vorschrift erläuterte; in der Antwort auf die Frage des Petrus kann es nur mit *ὥς ἐπὶ τὴν* (Bl.) verbunden werden, wodurch das *λέγω σοι* zur Einschaltung wird und das *οὐ* sehr effectvoll betont.

ten Rechnung halten wollte (*συναίρειν λόγον*, wie 25, 19 in derselben Quelle), obwohl es sich eigentlich nur darum handelt, daß im Gottesreich dasselbe Gesetz gilt, wie im Reiche dieses menschlichen Königs (Vgl. zu 13, 21. 45). Der Mensch, von dem das Gleichniß erzählt, muß nemlich ein König sein, nicht um mit dem himmlischen Könige verglichen zu werden (Bl.), wodurch ein allegorisirender Zug eingetragen würde, sondern um ihm die schrankenlose Verfügungsgewalt über seine Knechte zu vindiciren, welche die Erzählung voraussetzt, und um eine Großmuth, wie er sie übt, als möglich erscheinen zu lassen. (v. 24.) Als er aber anfang zu rechnen, ward Einer gebracht zu ihm (Vgl. 9, 2. 32, 17, 16 in derselben Quelle), ein Schuldner (Vgl. 6, 12) von zehntausend Talenten. In welchem Verhältniß der Knecht zum Könige stand und wie er diese ungeheure Schuldsomme contrahirt hatte, bleibt ganz dahingestellt. Dem orientalischen Despoten gegenüber sind alle seine Unterthanen und Beamte Knechte, und es wird eben nur ein Fall gesetzt, an dessen einzigartigen Verhältnissen das darzustellende Gesetz am Evidentesten als das naturgemäße hervortritt. Daher das *εἷς*, welches nicht hervorhebt, daß der Einzelne so viel schuldet (Myr.), sondern daß die Erzählung von dem Einen handelt, dessen Schuld eine so ungeheure und unbezahlbare war. Weil er aber nicht hatte zu bezahlen (*ἀποδιδόναι*, wie 5, 26), befahl der Herr, daß er verkauft werde (Vgl. 13, 46) mit Weib und Kind und all seiner Habe und bezahlt werde.¹⁾ Der Verkauf des Schuldners war selbst nach mosaischem Rechte (Exod. 22, 2) gestattet; um so mehr hat der König das Recht zu verfügen, daß Alles verkauft werde, was der Schuldner irgend sein nennt. Daß es nicht ausreichen wird, um die ganze Schuld zu bezahlen, versteht sich von selbst; aber der König fordert kategorisch, daß bezahlt werde und zu dem Behuf muß wenigstens seine Person und alles, was er an Werthobjecten besitzt, zu Gelde gemacht werden. (v. 26. 27.) In Folge davon (*οὕτω*) niedergefallen, flehte jener Knecht ihn an, sprechend: Habe Geduld mit mir, und Alles will ich bezahlen dir. In seiner Herzensangst verspricht er das Unmögliche. Von Mitleid erfüllt aber ließ der Herr des Knechts ihn los und that noch mehr, als er gebeten, indem er ihm die Schuldsomme erließ.²⁾ Aus dem *τὸ δάνειον* kann man schwerlich schließen, daß die Schuld in einem Darlehen (Vgl. Deut. 24, 11 LXX) bestand, das der Knecht nicht zurückgezahlt hatte, da jede bisher

1) Das *αὐτόν* steht mit Nachdruck voran, um zu zeigen, wie der König sich zuerst an seine Person hält. Durch den Wegfall des *αὐτοῦ* hinter *γυναῖκα* und *τέκνα* wird der Leser genöthigt, in Gedanken diese beiden Objecte, denen sonst eine nähere Bestimmung fehlt, aufs Engste mit dem ersten zu verbinden, wie wir es in der Uebersetzung auszudrücken versuchten. Das *ἔχει* ist gewiß nicht praes. hist. (Myr.), sondern steht ganz zeitlos, weil der Relativsatz einfach den Begriff des Besitzes umschreibt.

2) Das *πέσον* wird, wie 2, 11. 4, 9, bei dem der Quelle so geläufigen *προσεκύνει* (8, 2. 9, 18. 15, 25) ein Zusatz des Evangelisten sein, ebenso das *σπλαγχνισθεὶς* (9, 36. 14, 14. 15, 32); denn nicht auf das Mitleid des Gläubigers kommt es der Erzählung an, sondern auf das thatsächliche *εἰλεῖν* (v. 33), das aber der Evangelist wohl schon hier hervorheben wollte. Das *ἐπὶ* c. dat. steht v. 13 auch nach *χαίρειν*, vielleicht sogar in derselben Quelle *μακροθυμεῖν ἐπὶ τινι* (Luc. 18, 7). Zu *ἀπολύνειν* vgl. 5, 31. 32. 14, 15, zu *ἀφιέναι* 6, 12, zu *δάνειον* das *δανείζεσθαι* in derselben Quelle (5, 42).

gestundete Schuld als ein Darlehn betrachtet werden kann. Klar ist nur, daß nicht an Gelder gedacht werden kann, die ihm zur Verwaltung anvertraut waren (Bl.), da dann von keinem Schuldverhältniß die Rede sein könnte, sondern nur von Veruntreuung.

(V. 28.) Hinausgegangen aber traf der Knecht Einen seiner Mitknechte (*σύνδουλοι*, wie 24, 49 in der Quelle), der ihm schuldete hundert Denare (Vgl. 20, 2). Es handelte sich also um den sechszigsten Theil eines Talent, gegen die zehntausend Talente eine verschwindende Kleinigkeit. Aber er, nachdem er ihn ergriffen (9, 25. 12, 11), würgte (eig. erstickte, vgl. 13, 7) ihn, offenbar indem er ihn, beim Halse gepackt, vor Gericht schleppen wollte. Mit voller Absicht ist die barbarische Strenge dieses Vorgehens gegen den Gläubiger schon im Ausdruck angedeutet. Dem entspricht ganz die rücksichtslose Strenge des Worts, in dem man unbegreiflicher Weise griechische Urbanität (deW.) suchen wollte. Natürlich soll es auch nicht die Schuld als zweifelhaft hinstellen (Pls.), sondern es ist ganz die „unbarmherzige Logik“ dessen, der ohne jede Rücksicht auf die Besonderheit des Falles einfach sein Recht verlangt, wenn er sagt: Bezahle, wenn du etwas schuldig bist. (v. 29.) Um die Gleichheit der Situation recht anschaulich zu malen, wiederholt der Evangelist das *πρώτων* aus v. 26, während die Quelle wohl ausdrücklich hier, wo der Knecht nicht seinem Herrn, sondern nur einem Mitknecht gegenübersteht, ihn einfach bitten liefs (*παρακαλεῖν*, wie 8, 5. 31. 34 in ders. Quelle): Habe Geduld mit mir und bezahlen will ich dir. Auch das *πάντα* bleibt absichtlich weg, da es sich um eine so geringfügige Summe handelt. (v. 30. 31.) Er aber wollte nicht, sondern hingegangen, warf er ihn ins Gefängniß (Vgl. 5, 25), bis er bezahlt habe die Schuld. Da nun (*οὖν*, wie v. 26. 29) sahen seine Mitknechte, was geschah, wurden sie sehr betrübt (sc. über das Schicksal ihres Mitknechts), und hingekommen (zu ihm), machten sie klar ihrem Herrn Alles, was geschehen war. (v. 32. 33.) Da spricht zu ihm sein Herr, nachdem er ihn zu sich gerufen: Böser Knecht, jene deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, dieweil du batest mich. Musstest nicht auch du dich erbarmen deines Mitknechts, wie auch ich mich deiner erbarmt habe? ¹⁾ (v. 34.) Und zornig geworden (Vgl. 5, 22) übergab sein Herr ihn (Vgl. 5, 25) den Peinigern (Vgl. 8, 6. 29), bis daß er bezahlt habe Alles, was er ihm schuldete (Vgl. v. 30). Offenbar sind nicht nur die Kerkermeister gemeint (deW.), aber

1) In der Quelle schloß dies Wort des Herrn sich wohl unmittelbar an die That des Knechtes an; denn das *ἐλπιήθησαν σφόδρα* (17, 23) und *διεσάρησαν* (13, 36) zeigt die Hand des Evangelisten und das *προσκαλεσάμενος* hat der Evang. nur noch aus Mrc. (10, 1. 15, 10. 32. 20, 25). Auch das *τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν* entspricht der einfachen Ausdrucksweise der Quelle schwerlich. Freilich kann es nicht hervorheben, daß sie es ihrem eignen Herrn und keinem fremden sagten (Myr.), was sich ja von selbst versteht, wohl aber, daß es ihr Herr, wie der jener beiden Knechte, war, dessen Intervention sie also bei dem Vorfall anrufen konnten. Das *πονηρός* dagegen ist der Quelle ebenso charakteristisch (Vgl. 12, 35. 39. 45), wie das *ἔλκειν*, das immer von thatsächlicher Barmherzigkeitserweisung steht (5, 7. 9, 27. 15, 22. 17, 15). Zu dem *ἔδει* vgl. 23, 23. 25, 27 ebendasselbst. Das doppelte *καί* verstärkt die Stringenz der Analogie.

es ist auch keine Anspielung auf die Höllenqual beabsichtigt (Myr. Bl.), sondern der Herr lässt über den unbarmherzigen Knecht ein unbarmherziges Gericht ergehen. Die Folterqual soll den säumigen Schuldner zum Bezahlen zwingen. Ob ihm das je möglich sein wird, bleibt dabei ganz außer Betracht; es soll eben nur das strengste Recht seinen Lauf behalten (Vgl. zu 5, 26).

(V. 35.) Jesus macht selbst die Anwendung des Gleichnisses: Also wird auch mein Vater, der himmlische, thun an Euch, wenn ihr nicht vergebet ein jeder seinem Bruder von Euren Herzen. Dieses Wort, das von Mrc. 11, 26 (und zwar in Verbindung mit einer Verheißung der Gebetserhörung, die an Mtth. 18, 19 erinnert), von unserm Evangelisten 6, 15 benutzt ist, empfängt doch erst an dieser seiner ursprünglichen Stelle seinen vollen unmißverständlichen Sinn. Denn so wenig im Gleichniß der Knecht sich den Schulterlaß verdienen musste durch seine Milde gegen seinen Gläubiger, so wenig ist sein Sinn, daß wir durch unser Vergeben die göttliche Vergebung uns erwerben müssen, wie es nach Mrc. 11, 25. Mtth. 6, 14, an sich genommen, scheinen könnte. Vielmehr zeigt das Gleichniß, daß nur darum, weil der Knecht, obwohl er selbst die Barmherzigkeit seines Herrn erfahren, gegen seinen Mitknecht unbarmherzig bleibt, er von seinem Herrn der ihm bereits zugesagten Milde unwerth geachtet und dem Gericht der strengen Gerechtigkeit überwiesen wird. Und damit dies als eine gerechte Ordnung schon in menschlichen Verhältnissen erscheine, ist jener einzigartige Fall gewählt, wo gegenüber der in Betreff einer ungeheuren Schuldsomme erfahrenen grenzenlosen Milde des Herrn die Härte des Knechts in einer verschwindend kleinen Geldsache doppelt empörend erscheint, und darum auch von unserm Evangelisten die Entrüstung der Knechte (v. 31) ausdrücklich geschildert. Erst in diesem einzigartigen Falle aber bot das Gleichniß die rechte Analogie für die Ordnung im Gottesreich. Denn hier kommt nicht nur überall Gott dem Reichsgenossen mit seiner vergebenden Vaterliebe entgegen, sondern die Schuld, die er erlässt, ist, weil gegen Gott begangen, immer im Verhältniß zu den Vergehungen, die ein Bruder dem andern zu vergeben hat, eine ganz incommensurable. Weckt darum die empfangene Sündenvergebung im Reichsgenossen nicht die vergebende Liebe, die, wie es der Liebe Art ist, von ganzem Herzen d. h. aufrichtig und ohne Nebenabsichten stets zum Vergeben bereit ist, so kann er nur thun, wie der König im Gleichniß that. Er zieht die zugesagte Gnade zurück und überläßt den seiner Gnade Unwerthen dem Gericht der strengen Gerechtigkeit.

7. 19, 1—20, 16. **Lehrreden.**

(Vgl. Mrc. 10, 1—31. Luc. 18, 15—30.)

a) Das Gespräch über die Ehe und die Segnung der Kinder (19, 1—15).

V. 1: *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆγεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.*
 v. 2: *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ.*

v. 3: καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; v. 4: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; v. 5: καὶ εἶπεν· Ἔνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναίκὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. v. 6: ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὁ οὖν ὁ Θεὸς συνέλεξεν, ἄνθρωπος μὴ χωρίζτω. v. 7: λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι [αὐτήν]; v. 8: λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως. v. 9: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμίσῃ ἄλλην, μοιχᾶται. v. 10: λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναίκος, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. v. 11: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται. v. 12: εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνοχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνοχίσαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. v. 13: τότε προσηρέθησαν αὐτῷ παῖδια ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξεται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς. v. 14: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε τὰ παῖδια καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἔλθειν πρὸς ἐμέ· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 15: καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.

V. 3: Der Art. vor *Φαρισ.* (ND Rept. Ti.) ist, wie bei Mrc., nach dem gewöhnlichen Ausdr. zugesetzt. — Zu dem *αὐτω* nach *λέγοντες* (D. I Rept.), dem *αὐτοῖς* nach *εἶπεν* v. 4 (C. I Rept.), und **v. 11**, wo es Ti. mit Unrecht nach NCDL festhält, obwohl es nach Mrc. doppelt nahe lag, vgl. 3, 16. Das *ἀνθρώπω* (CD. I Rept.) ist Rem. an das *ἀνθρ.* bei Mrc. — **v. 4:** B hat ο *πιστας* vielleicht in Rem. an das *ἀπ' ἀρχῆς πιστάς* bei Mrc. — **v. 5:** Zu dem *ἐνεκεν* (CD. I Rept.) vgl. zu 5, 10. — Das Comp. *προσκόλλ.* (NCDL. I Rept.) ist aus dem LXX. (Vgl. auch zu 1, 19). — **v. 6:** Das *μία σὰρξ* (ND) ist aus Mrc. — **v. 7:** Zu der Rept. *Μωσῆς* hier (NCD. I) und **v. 8** (CL. I) vgl. 8, 4. — Das *αὐτήν*, das hier keine grammatische Beziehung hat und bei Mrc. fehlt, ist doch wahrscheinlicher ausgelassen (NDLZ Ti.), als zugesetzt (BC. I Rept.). — **v. 9:** Da B so stark nach 5, 32 conformirt, wird in Rem. an diese Stelle auch das *οτι* weggelassen sein (Vgl. DZ Lm.). Die Rept. hat nach min. *ει* vor *μη*. B liest nach 5, 32: *παρεκτος λογον πορνειας* (D) *ποiei αυτην μοιχενθῆναι* (C) *και ο απολελυμενην γαμῆσαις μοιχεται* (Z, vgl. C. I). — **v. 10:** Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (CDZ. I Rept.) vgl. zu 8, 21. — **v. 11:** Das *τουτον* wird in B nach *λογον* ausgefallen sein. — **v. 13:** Zu dem Sing. beim Ntr. plur. (Rept. I) vgl. 6, 28. 32. — **v. 14:** Das *ε* von *εμε* (NL. I) ist wohl nach dem C in *προς* zufällig ausgelassen in B und danach in CD Rept. verloren geblieben. — **v. 15:** Rept. verbindet nach v. 13 *αυτοις* mit *επιθεις* (C. I).

(V. 1.) Mit der Schlufsformel, mit welcher die apostolische Quelle (Vgl. zu 7, 28. 11, 1. 13, 53) von der Aergernißrede zu der Verklärungsgeschichte überleitete (Vgl. zu 17, 8. 20), geht unser Evangelist von der langen Rede des Cap. 18 zu Mrc. 10, 1 über. Während Marc. aber einfach Jesum von dem Orte, wo Jesus zuletzt verweilt, also von Capharnaum (9, 33), aufbrechen lässt, hebt jener ausdrücklich hervor, daß Jesus Galiläa verließ (*μετῆρεν*, wie 13, 53), wobei er an den definitiven Abschied von seiner Heimath denkt, da wirklich Jesus bei Mrc. nicht mehr dorthin zurückkehrt. Ja, die Art, wie Jesus 20, 17 unmittel-

bar nach Jerusalem heraufziehend erscheint, deutet darauf hin, daß er hier bereits an den Aufbruch zur Festreise denkt, bei der Jesus den Weg durch Peräa einschlägt. Denn dies ist offenbar mit dem allerdings etwas unklaren Ausdruck gemeint, der dem Evangelisten dadurch entstand, daß er in dem Text des Mrc. das καὶ wegließ, weil ihm, der Jerusalem bereits als das Ziel der Reise denkt, die zweite Ortsangabe nur den Weg zu bezeichnen schien, den Jesus nach dem Süden des Landes einschlug.¹⁾ (v. 2.) Ebendarum läßt er auch, da er von dem Incognito Jesu bei seinem letzten Aufenthalt in Galiläa (Vgl. Mrc. 9, 30) nichts erzählt hatte, Jesum nicht erst seine öffentliche Wirksamkeit wieder aufnehmen, sondern läßt ihm, ganz wie 4, 25. 8, 1. 12, 15, viele Volksmassen nachfolgen, was ohnehin seiner Reise nach einem bestimmten Ziele besser entspricht, und verwandelt, wie 14, 14, das Lehren ins Heilen, weil er im Folgenden bei Mrc. keine Volksrede Jesu, wohl aber eine Heilung in den Grenzen Judäas (Mrc. 10, 46 ff.) fand. Nun erweckt das aus Mrc. beibehaltene αὐτούς (Bem. das hinzugefügte ἐκεῖ) freilich, wie 12, 15, den Schein, als seien alle jene Volksmassen heilungsbedürftig gewesen.

(V. 3.) In der Pharisäerfrage, die schon formell sich von Mrc. abhängig zeigt (Bem. das εἰ nach καὶ λέγοντες, wie 12, 10, sowie das hinzugefügte αὐτῶν und αὐτοῦ), wird zwar der versuchliche Character derselben durch Voranstellung des πειράζοντες αὐτόν noch stärker betont; indem sie aber durch den Zusatz κατὰ πᾶσαν αἰτίαν auf den Streit der Schulen über den Ehescheidungsgrund bezogen wird, läßt sich nicht mehr absehen, wie etwa eine Verwerfung der laxeren Auffassung von Deut. 24, 1 in der Schule Hillel's, der ja die Anhänger Schammai's beipflichten mußten, für Jesum irgend etwas Bedenkliches haben konnte, da an eine Beziehung auf die schlechterdings gesetzwidrige Ehe des Herodes Antipas (14, 4) hier so wenig, wie bei Mrc., gedacht werden kann. Und doch konnte unser Evangelist, der dem Scheidungsverbot Jesu einen Ausnahmefall hinzugefügt hatte (Vgl. zu 5, 32), die Frage bei Mrc., die offenbar eine absolute Verwerfung der Scheidung erwarten läßt, nicht aufnehmen, sondern sie nur darauf beziehen, ob es erlaubt sei, auf jedweden Grund hin sein Weib zu entlassen. (v. 4.) Aus dieser veränderten Fragestellung erklärt sich allein, aber auch ausreichend, der veränderte Gang, den das Gespräch bei unserm Evangelisten nimmt. War einmal in offenbarem Gegensatz zu einer laxen Praxis nach dem allein berechtigten Scheidungsgrunde gefragt, so konnte Jesus nicht auf die mosaische Satzung verweisen (wie Mrc. 10, 3), wobei die Pharisäer zunächst nur an Deut.

1) Da sonst im Evangelium (Vgl. 4, 15. 25) πέραν τοῦ Ἰορδάνου das Ostjordanland bezeichnet, so kann unmöglich der Verf. von seinem angeblich transjordanischen Standpunkte aus Judäa als jenseits des Jordan gelegen bezeichnen (Hltzm. S. 414 nach Köstl.) oder einzelne ostjordanische Städte bezeichnen, die zu Judäa gerechnet wurden. Ebenso widerspricht es dem stehenden Gebrauch von τὰ ὄρια (2, 16. 4, 13. 8, 34. 15, 22. 39), an das Grenzgebiet Judäas zu denken, das jenseits des Jordan lag. Deshalb gehört es aber nicht zu μετῆθεν (Fr.) sondern zu ἡλθεν und bezeichnet den Weg, auf welchem Jesus in das Gebiet Judäas kam, im Gegensatze zu dem graden Wege durch Samarien. Vgl. Mrc., S. 330.

24, 1 denken konnten, da um die Auslegung dieser Gesetzesstelle sich ja eben der ganze Streit drehte. Vielmehr musste er mit Mrc. v. 6—9 beginnen, wo Jesus den prinzipiellen Grund seiner strengeren Ansicht in Betreff der Ehescheidung darlegt. Das bei Mrc. nur durch seine aphoristische Gestalt kenntliche Citat aus Gen. 1, 27 (Vgl. Mrc., S. 331 Anm.) führt unser Evangelist sofort als solches ein: Habt ihr nicht gelesen (Vgl. 12, 3. 5), daß der Schöpfer am Anfang als Männliches und Weibliches sie schuf?¹⁾ (v. 5.) Ebenso wird nun das hinzugefügte Subject (*ὁ ποιήσας*) benutzt, um die bei Mrc. folgenden Worte aus Gen. 2, 24 ausdrücklich als Schriftworte zu characterisiren, obwohl sie im Urtext entweder Worte Adams (Myr's.) oder des Schriftstellers (Bl.) sind und nur insofern als Gottesworte eingeführt werden können, als Alles, was das A. T. sagt, den Willen Gottes kund thut. Auch die Anfangsworte dieses Citats (*ἐνεκα τούτου*), die bei Mrc. durch die unmittelbare Verbindung der beiden Schriftworte eine zwar dem Urtext nicht entsprechende, aber doch contextmäßige Beziehung erhalten (Mrc., S. 332), verlieren sie hier entweder ganz (Myr.) oder gewinnen sie nur dadurch, daß man die Rede Gottes auf die Urthatsache der Menschenschöpfung bezieht (v. 4), während sie im Urtext sich grade auf die nähere Darlegung von der Erschaffung des Weibes beziehen. Darum weil Gott die Menschen zweigeschlechtlich erschaffen und sie so angewiesen hat, die Aufhebung dieser Differenz zu suchen, wird verlassen ein Mensch den Vater und die Mutter (Bem. die Weglassung des inconformen *αὐτοῦ*), also den ersten und engsten natürlichen Banden entsagen, und (wie der Evangelist hinzufügt nach Gen. 2, 24) sich vereinigen mit seinem Weibe. Und es werden sein die Zwei zu einem Fleisch (Bem. den aus Mrc. aufgenommenen Zusatz der LXX *οἱ δύο*, sowie im Folgenden die demselben so characteristiche Antithese), (v. 6.) so daß sie nicht mehr Zwei sind, sondern Ein Fleisch (Bem. die nach v. 5 conformirte Stellung des *μία*). Was nun Gott zusammengefügt hat, ein Mensch scheide es nicht.

(V. 7.) Nun erst lässt unser Evangelist die Deuteronomiumstelle (Vgl. Mrc. 10, 4) von den Pharisäern als Einwand gegen die Ausführung Jesu angezogen werden: Warum denn (Vgl. 17, 10), wenn die Scheidung überhaupt nicht erlaubt ist, hat Moses geboten, zu geben einen Scheidebrief und sie (nemlich das Weib, nach dessen Entlassung gefragt war) zu entlassen?²⁾ (v. 8.) Nun kann Jesus

1) Eine Ergänzung des *αὐτοῦς* zum Partizipium (Myr.) ist schwerlich nothwendig; gewifs aber gehört das *ἀπ' ἀρχῆς* nicht zu *ὁ ποιήσας* (Lth. Ew.), sondern zum Hauptverbum, da nicht der Schöpfungsact als anfänglicher bezeichnet, sondern hervorgehoben werden soll, daß Gott schon von Anbeginn (der Schöpfung) die geschlechtliche Differenz setzte und sie nicht etwa später eintreten liefs. Immer aber bleibt die Einschaltung des *ἀπ' ἀρχῆς*, das trotz der Weglassung des gradezu unrichtigen *πρώτως* immer ungenau bleibt (statt *ἐν ἀρχῇ*), in das ausdrücklich als solches gegebene Citat ebenso auffällig, wie das beziehungslose *αὐτοῦς*. Beides erklärt sich nur aus Mrc., wo jenes die Worte der Genesis als das uranfängliche Gebot Gottes enthaltend einführt und das beziehungslose *αὐτοῦς* ausdrücklich auf den Context hinweist, dem die Worte entnommen, um sie so als Citat zu characterisiren.

1) So stark aber wirkt die Reminiscenz an Mrc. nach, daß das ganz anders gemeinte *ἐντελέστω* aus Mrc. 10, 3 (Vgl. Mrc., S. 331) hier aufgenommen wird, obwohl Deut. 24, 1

mit Mrc. 10, 5 antworten: Weil (Vgl. 13, 11) Moses mit Rücksicht auf Eure Herzenshärte Euch erlaubt hat, zu entlassen Eure Weiber. Darin liegt, daß ein absolutes Verbot der Scheidung und ein gesetzlicher Zwang zur Fortführung der Ehe bei ihrer Herzensbeschaffenheit zu noch schlimmeren Uebeln geführt hätte. Aber das *ἐπέτρεψεν*, das bei Mrc. v. 4 nur im Munde der Pharisäer vorkommt, ist keineswegs der entsprechendere Ausdruck (Myr.), da Moses nur die wegen ihrer Unempfänglichkeit für die Forderungen der strengen Sittlichkeit unvermeidlich vorkommenden Scheidungen gesetzlich geregelt hat, ohne sie zu billigen oder gar ausdrücklich zu gestatten. Ebenso tritt nun erst ein Gegensatz hervor zwischen der Verstattung durch Moses und der ursprünglichen Gottesordnung, während bei Mrc. ausdrücklich das in der mosaischen Schöpfungsgeschichte (indirect) enthaltene Gebot das Gebot im Deut. richtig verstehen lehrte (Vgl. Mrc., S. 333). Darum lenkt hier auch die Rede noch einmal auf jene ursprüngliche Ordnung zurück, und das *ἀπ' ἀρχῆς*, das nun erst im Sinne von Mrc. v. 6 aufgenommen wird, zeigt deutlich, daß in der Quelle des Evangelisten die Erörterung derselben erst auf die der Gesetzesstelle folgte. Von Anfang aber ist es nicht also gewesen, sc. daß die Scheidung gestattet war, weshalb auch aus der Patriarchenzeit ein Fall von Ehescheidung nicht berichtet wird. (v. 9.) Daran fügt der Evangelist endlich noch eine weitere Bestimmung für den Fall, wo dieser uranfänglichen Ordnung nicht nachgelebt wird. Ich sage Euch aber, wer sein Weib entlassen haben wird, nicht auf Grund von Ehebruch, und eine andre geheirathet, der bricht die Ehe (mit dem ihm in Gottes Augen immer noch verbundenen ersten Weibe) und (nach Cod. B: wer eine Entlassene geheirathet haben wird, der bricht die Ehe, indem er das rechtmäßige Weib des Andern zur Ehe nimmt). Ist aber die Wiederverheirathung nur da nicht Ehebruch, wo man sein Weib auf Grund von Hurerei entlassen hat, so erhellt, daß man es einzig um dieses Grundes willen entlassen darf und auch um seinetwillen nur, weil Hurerei in der Ehe eben Ehebruch, die Ehe also von Seiten des schuldigen Theils bereits gelöst ist. Damit ist also erst eigentlich, wenn auch indirect, die Antwort auf die Pharisäerfrage in der Fassung unsers Evangelisten (v. 3) gegeben, und nun erhellt, woher der Evangelist den Spruch der Bergrede Mth. 5, 32, den Mrc. in einem Privatgespräch Jesu mit den Jüngern (v. 10—12) anfügt, hier noch einmal wiederholt und warum er ihn als Abschluß des Gesprächs mit den Pharisäern bringt. ¹⁾

ein directes Gebot gar nicht enthält und jedenfalls das aus Mrc. beibehaltene *καὶ ἀπολύσαι* dazu nicht passt, da Moses eine Entlassung des Weibes überall nicht befiehlt, sondern nur indirect die Erfüllung gewisser Bedingungen, die als zu einer gesetzlichen Scheidung gehörig vorausgesetzt werden. Selbst das *αὐτὴν*, das in unserm Context völlig beziehungslos ist, erklärt sich nur daraus, daß dem Evangelisten die Pharisäerfrage aus Mrc. v. 2 vorschwebt, an die sich dort die Erörterung der Gesetzesstelle unmittelbar anschließt. Bem. noch das *δοῦναι* aus 5, 31, das die Vorbedingung der Entlassung treffender ausdrückt, als das *χαίρειν* bei Mrc., das aber absichtlich der Gesetzesstelle entnommen ist.

1) Bei der Wiederholung des Spruchs zeigt sich noch in der relativischen Wendung (*ὅς ἐν ἀπολύσει - γαμήσει*), sowie in dem *μοιχᾶται* der Einfluß des Mrc.; doch ist aus

(V. 10.) Dagegen fügt er nun, weil es ihm vorzugsweise auf die Belehrung der Jünger über die Ordnungen des Gottesreichs ankommt (Vgl. 18, 1), noch einen Ausspruch an, den Jesus gethan haben soll, als die Jünger ihn, wie Mrc. 10, 10, noch einmal über denselben Gegenstand (*περὶ τούτου*) befragten. Es sprechen nemlich die Jünger zu ihm: Wenn es sich also verhält (Vgl. 1, 18. 13, 40. 49) mit dem Grunde, den der Mensch in der Gemeinschaft mit dem Weibe hat (das-selbe zu entlassen), so nützt es nicht zu heirathen.¹⁾ Die Jünger meinen offenbar, wenn der Ehebruch der einzig legitime Scheidungsgrund sei, so sei es überhaupt bedenklich zu heirathen, weil man dann ordentlicher Weise unbedingt an das Weib seiner Wahl gebunden bleibe, auch wenn dieselbe sich als eine sehr unglückliche herausstellt, und es doch besser sei, gar nicht verheirathet zu sein, als sich in der Ehe unglücklich zu fühlen. (v. 11.) Er aber sprach zu ihnen: Nicht Alle fassen dies Wort, sondern denen es gegeben ist (seil. es zu fassen). Damit kann nicht das folgende Wort Jesu gemeint sein (deW. Bl.), das ja als Begründung eingeführt wird, sondern nur das Wort der Jünger, wonach es nicht nützt zu heirathen. Da dies aber keine Maxime ausspricht, sondern ein Urtheil, so kann das *χωρεῖν* nicht vom Aneignen einer Maxime genommen werden, wozu eine sittliche Fähigkeit gegeben werden muß (Myr.), sondern nur vom Fassen mit der Intelligenz d. h. von dem vollen Verständniß dieses Wortes. Die Jünger fassten es offenbar im gemeinen Nützlichkeitsinne, wonach es besser ist, sich der sittlichen Aufgabe, welche die Ehe mit sich bringt, lieber gar nicht zu unterziehen, weil ihre Lösung unter Umständen große Opfer kosten kann. Wie es aber Jesus mit der rechten Fassung dieses Wortes meint, zeigt der Begründungssatz. (v. 12.) Es giebt nemlich Eunuchen, denen es wirklich nicht nützt, zu heirathen, weil sie nicht im Stande sind, die Ehe zu vollziehen, wie sie vollzogen sein will. Das sind zunächst solche, die von Mutterleibe also geboren oder von Menschen (durch Entmannung) zu Eunuchen gemacht sind und die daher zu der fleischlichen Gemeinschaft, welche nach v. 5 der Ehe wesentlich ist, unfähig sind. Es giebt aber auch Eunuchen, die sich selbst dazu gemacht haben um des Himmelreichs willen. Klar ist, daß hier der Begriff des Eunuchen tropisch

5, 32 das *λέγω ὑμῖν* und der Ehescheidungsgrund (wenn auch in andrer Form) hinzugefügt und die für judenchristliche Leser ganz undenkbare Anwendung auf die Entlassung des Mannes (Mrc. 10, 12) ganz weggelassen oder nach B das zweite Hemistich von 5, 32 (in seiner ursprünglichen Form) hergestellt. Aber auch das von unserm Evangelisten eingeschaltete Jüngergespräch (v. 10—12) zeigt, daß er ein solches in seiner Quelle an dieser Stelle las.

1) Da der Latinismus, wonach *αἰτία* wie causa schlechtweg gleich res (Verhältniß) sein soll (Vgl. noch Ew.), nicht nachweislich, so beziehen Bl. Myr. das *αἰτία* auf die Schuld, welche Jesus v. 9 durch sein *μοιχαῖρα* aufgedeckt hat. Allein weder passt dies sachlich recht, da sich's ja v. 9 nur um die Schuld der Wiederverheirathung handelt, von der hier nicht die Rede, noch ist es rathsam, *αἰτία* in andern Sinne zu nehmen als v. 3, zumal, wie wir sahen, eben in v. 9 die (indirecte) Antwort auf die Frage nach dem Ehescheidungsgrunde lag. Geht man dabei freilich von der Bedeutung „Beschwerde“ aus (wie früher Myr.), so würde die die nothwendige Ergänzung begründende Beziehung zu v. 3 zerstört, und man würde durchaus ein *κατὰ* erwarten. Dagegen macht die in dem *κατὰ* liegende Präganz keine Schwierigkeit, und jedenfalls bleibt sie bei der Fassung von *αἰτία*, die auf v. 9 zurückgeht, genau dieselbe.

gewandt wird, aber nicht so, daß damit bloß die Entäußerung von allem geschlechtlichen Begehren gemeint ist (Myr.), oder gar die Enthaltbarkeit in Ehesachen (Ew.), wodurch der Begriff wesentlich geschwächt wird, sondern so, daß sie sich wirklich untüchtig zur Ehe gemacht haben durch Uebernahme eines Berufs, der sie so ganz in Anspruch nimmt, daß ihnen für die Erfüllung der ehelichen Pflichten (im weitesten Sinne) kein Raum mehr bleibt. Dann versteht es sich von selbst, daß es sich nicht um ein Verdienen des Himmelreichs, sondern nur um ein berufsmäßiges Wirken für dasselbe handeln kann, und nicht mit Unrecht denkt Keim (III, S. 28) an den Täufer und Jesum selbst. Solchen nützt es in Wahrheit nicht zu heirathen, weil sie dann den Ansprüchen, welche die Ehe an sie erhebt, doch nicht nachkommen könnten, ohne ihre Kraft und ihre Interessen zu zersplittern oder ihren gottgegebenen Beruf zu vernachlässigen. Allein es ist nicht leicht, das Wort in diesem allein richtigen Sinne zu fassen, da so leicht das *οὐ συμφέρει* vom Standpunkt des egoistischen und nicht des höchsten Interesses für die Ausbreitung des Gottesreiches gefasst wird. Daher fügt Jesus, ganz im Sinne von v. 11, hinzu: Wer es fassen kann, fasse es. Um das rechte Verständniß des Worts handelt es sich zunächst, die rechte Anwendung desselben wird dann von selbst die Folge sein; aber sie hängt von Verhältnissen ab, welche nicht für alle, die das Wort verstanden haben, dieselben sind.

(V. 13.) Mit seinem *τότε* knüpft der Evangelist die folgende Szene an, indem er, den impersonellen Ausdruck des Mrc. vermeidend, erzählt, wie Kindlein zu ihm gebracht wurden, damit er ihnen die Hände auflege und bete (Bem. die Erläuterung des *ἄψιπται* Mrc. 10, 13 nach v. 16). Den im Gebet erflehten Segen denkt er offenbar durch das Symbol der Handauflegung dem Einzelnen zugeeignet. Indem er aber mit Mrc. weiter erzählt, wie die Jünger sie bedräuten (Bem. den dem Mrc. eigenthümlichen Ausdruck), übersieht er, daß bei seiner passivischen Wendung des Vorigen die Beziehung des *αὐτοῖς* unklar wird, indem es eigentlich auf die *παιδία* geht und doch auf das in dem *προσπύχθησαν* liegende Subject gehen soll. (v. 14.) Die in dem Zürnen liegende Härte Jesu gegen die Jünger hat der Evangelist entfernt, wie ähnliche Züge (Mrc. 8, 17. 18. Vgl. 6, 52. 9, 32), und bringt einfach das Wort Jesu in stilistischer Abglättung (Vgl. Mrc., S. 337): Lasset die Kindlein und hindert sie nicht, zu kommen zu mir; denn solcher ist das Himmelreich. Den zweiten Spruch (Mrc. 10, 15) läßt er weg, weil er ihn als bloße Umbildung des 18, 3 gebrachten erkannte. Ebenso kann nach der ausführlicheren Vorbereitung in v. 13 nun einfacher (Bem. den Dat., wie v. 13) geschlossen werden: Und nachdem er die Hände ihnen aufgelegt, ging er von dannen. Offenbar schwebt dem Evangelisten Mrc. 10, 17 vor, wo Jesus wieder das Haus (v. 10) verläßt, um eine Wanderung anzutreten; aber da er von keiner Einkehr in ein Haus erzählt, verliert nun das *ἐκεῖθεν* seine bestimmtere Beziehung und muß auf den Ort bezogen werden, wo die letzte Szene spielte, obwohl ein solcher nicht genannt ist.

b) Der reiche Jüngling (19, 16—26).

V. 16: *Καὶ ἰδὼν εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν· διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;* v. 17: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τηρήσον τὰς ἐντολάς.* v. 18: *λέγει αὐτῷ· ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· τὸ οὐ φρονεῖς, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις,* v. 19: *τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* v. 20: *λέγει αὐτῷ ὁ νεανισκός· πάντα ταῦτα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ;* v. 21: *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.* v. 22: *ἀκούσας δὲ ὁ νεανίσκος ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλά.* v. 23: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλοῦσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* v. 24: *πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμῃλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλοῦσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.* v. 25: *ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα λέγοντες· τίς ἄρα δύναται σωθῆναι;* v. 26: *ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδυνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ Θεοῦ δυνατὰ πάντα.*

V. 16: Umgekehrt wie 18, 21 stellt D (Vgl. CLA Rept.) das *αὐτῳ* hinter *εἶπεν*. — Rept. (C.1) hat *εχω* statt *σχω* und fügt nach den Parallelen *αγαθε* hinzu. Ebenso conformirt sie **v. 17:** *τι με λεγεις αγαθον; ουδεις αγαθος ει μη εις ο θεος*. Zur Nachstellung des *εις την ζωην* (J Rept.) vgl. 12, 44. — Das *τηρησον* (SCL.1 Rept.) kann so gut nach *εἰσελθεῖν* conformirt sein, wie das *τηρει* (BD) nach *θελεις*; doch scheint ersteres noch näher zu liegen (Vgl. C.1 21, 2). — **v. 18:** Da jetzt auch B für die Rept. zeugt, habe ich das *ποιας φησιν* (SL Ti.) nicht aufzunehmen gewagt. Das *εφη* (B Lm.) statt *εἶπεν* ist wohl falsch angebrachte Correctur des *λεγει* v. 21. — **v. 19:** Das *σὺ* nach *πατερα* (Rept.) ist aus den Parallelen, wie **v. 20** das *εφυλαξιμην* (C.1 Rept.) *ἐκ νεότητος μου* (CD.1 Rept.) aus Mrc. und wahrscheinlich auch das *ταῦτα πάντα* (BD). obwohl 13, 56 (DL.1) 24, 2 (D.1) der emend. Text *πάντα ταῦτα* hat. — **v. 21:** Der Art. vor *πτωχοῖς* (BD Lm.), der freilich wie vor *πλοῖον* (Vgl. zu 8, 23), weggefallen sein kann, wird, wenn er bei Mrc. zu streichen (Vgl. Mrc., S. 338), hier echt sein. Gewiss echt ist aber das *ἐν οὐρανῶς* (BCD), da bei Luc. grade BD *ἐν τοῖς οὐραν.* haben und *ἐν οὐρανῳ* (SL.1Z Rept Ti.) aus Mrc. oder aus 6, 20 herrührt. — **v. 22:** Die Ergänzung des Objects (CD.1 Rept.: *τον λογον*) nach dem *ἐπι τῳ λογῳ* bei Mrc. findet sich schon in B, wo vielleicht durch falsch angebrachte Correctur das v. 11 ausgefallene *τουτον* hinzugefügt ward. Gewiss echt ist aber *χρηματα* (B), da *πηματα* aus Mrc. ist. — **v. 23:** Zur nachdrücklichen Voranstellung des Adv. (Rept. nach J) vgl. 2, 8. — **v. 24:** Das *οτι* (SCLZ Ti.) ist aus v. 23, wie ohne Zweifel das *των οὐρανων* (L Ti.); das *τηρηματος* (SB), wenn nicht bloßer Schreibfehler, aus Luc. — Das einmalige *εἰσελθεῖν* an erster Stelle (SLZ) wird als die am meisten von den Parallelen abweichende Lesart vorzuziehen sein, dafür auch C.1, die an zweiter nach den Parallelen *εἰσελθεῖν* hinzufügen (Rept.). Dagegen wird *θελειν* (BD Vgl. Rept.) nicht nach Mrc. conf. sein, sondern nach dem *δια*, da beide im zweiten Gliede zwar *εἰσελθεῖν* ergänzen, aber vor *εις τ. βασ. τ. θ.* — **v. 25:** Zu dem *αὐτον* nach *μαθηται* (Rept.) vgl. 8, 21. — **v. 26:** Das *πάντα δυνατα* (BC.1 Lm.), zu dem Rept. nach dem Parallelgliede *ἐστιν* hinzugefügt (D), wird aus Mrc. sein.

(V. 16.) In dem Eingang der Erzählung hat der Evangelist das etwas überschwengliche Gebahren des Fragers bei Mrc. auf die schlichtere Weise seiner Hauptquelle (Vgl. 8, 2. 9, 18) reducirt: Und siehe Einer, herzugetreten zu ihm, sprach: Meister, welches Gute soll ich thun, damit ich ewiges Leben habe? Das von Jesu abgelehnte Prädicat lässt er fort und hebt dagegen deutlicher hervor, wie

der Frager sehr wohl weiß, daß man Gutes thun müsse, um sich des ewigen Lebens im Jenseits so zu vergewissern, daß man es schon (in Hoffnung) als seinen Besitz betrachten kann. Da aber der Mensch des Guten nie genug thun und also nie wissen kann, ob seine Leistung zum Erwerb des höchsten Gutes genügt, so fragt er nach dem Gutesthun, das groß und werthvoll genug ist, um dies ein für allemal zu garantiren.¹⁾ (v. 17.) An die Stelle der Verhandlung über das Prädicat des Guten kann nun der Evangelist gleich die directer auf die Frage eingehende Gegenfrage setzen: Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute. Allerdings kann das enclitische *με* nicht betont werden (Ndr.), als wölte Jesus sagen: Frage nicht mich, sondern den, der allein der schlechthin Gute ist. Vielmehr soll das Fragen nach dem Guten überhaupt als überflüssig dargestellt werden, aber nicht weil der schlechthin Gute, der ihm ja nicht unbekannt sein kann, da es nur einen solchen giebt, das Urbild des Guten ist (Myr. Bl.), sondern weil sein Wille als schlechthin guter für alles Gute maßgebend sein muß. Daher schließt sich auch sofort die in der Verweisung auf die bekannten Gebote (Mrc. 10, 19) nur indirect liegende Antwort auf die zweite Seite der Frage an: Wenn du aber willst zum Leben (im vollsten Sinne, also zum ewigen, vgl. v. 16) eingehen, halte die Gebote, in denen ja der allein Gute seinen Willen offenbart hat. (v. 18.) Deshalb aber wird nun erst dem Frager die Zwischenfrage in den Mund gelegt, welcherlei Gebote Jesus meine. Denn eben darum scheint es sich ihm zu handeln, welche unter den vielen Geboten des göttlichen Gesetzes, die doch nicht alle gleichen Werthes sein können, derart sind, daß ihre Befolgung das Heil schlechthin sichere. Und nun erst antwortet Jesus mit Verweisung auf die einfachsten decalogischen Gebote, deren Erfüllung (freilich in dem von Jesu Mth. 5 dargelegten Sinne) allerdings das Leben erwerben könnte, wenn sie überall möglich wäre. Im Unterschied von Mrc. führt der Evangelist das 5. 6. 7. 8. Gebot in ihrer buchstäblichen Gestalt (Exod. 20, 13 — 16 LXX) und daher, durch *τό* substantivirt, als die bekannte Gesetzesformel an, läßt dann das seinem Wortlaut nach im Pentateuch sich nicht findende *μη ἀποστερήσης* fort, (v. 19.) nimmt dagegen aus Mrc. das 4. Gebot (Exod. 20, 12), nur wie v. 5 mit Weglassung des inconformen *σου*, auf und fügt noch das Liebesgebot aus Lev. 19, 18 hinzu, das nach 22, 39 nicht fehlen zu können schien, obwohl es schon darum nicht ursprünglich sein kann, weil grade an seiner selbstlosen Erfüllung Jesus nachher erst die Gehorsamsbereitschaft des Jünglings erprobt. (v. 20.) Als einen Jüngling nemlich bezeichnet unser Evangelist im

1) Außer der Form des Eingangs bei Mth. spricht Manches dafür, die Darstellung des Mrc. als Bearbeitung einer älteren Darstellung anzusehen (Vgl. Jhrb. 1865, S. 327. Mrc., S. 339. Anm.). Da aber im Folgenden die Darstellung unsers Evangelisten sich überall deutlich als secundäre zeigt, so muß man doch wohl bei der des Mrc. als der ursprünglichsten stehen bleiben. Gewiß spricht dagegen nicht, daß *διδάσκαλε ἀγαθέ* kein gangbarer jüdischer Lehrertitel ist (Keim III, S. 31), da ihn ja dann auch Jesus nicht abgelehnt hätte, und unser Evangelist hat eben darum das *ἀγαθέ* weggelassen, weil es ihm nach 12, 35, 25, 21. 23 nichts Einzigartiges von Jesu auszusagen schien, obwohl sein *εἰς ἔστιν ὁ ἀγαθός* immer noch darauf hindeutet, daß er es in seiner Quelle las.

Folgenden plötzlich den Frager, und zwar nicht wegen des ἐκ νεότητός μου (Vgl. noch Mrc., S. 341), das er ja mit Recht als nun unpassend fortlässt, sondern, ganz wie Keim (S. 30. Anm. 2), dadurch verleitet, daß Jesus ihm auch die Kindespflicht vorhält. Ferner aber legt er ihm, abweichend von Mrc. (Vgl. S. 340), die selbstgerechte Antwort in den Mund: „Alles dieses habe ich beobachtet,“ weshalb denn freilich der günstige Eindruck, den der Jüngling nach Mrc. v. 21 auf Jesum macht, wegbleiben muß. Und doch liegt in dem aus dem ἐν σε ἴστερεῖ (Mrc. 10, 21) anticipirten „Worin stehe ich noch zurück?“ nicht eine Verneinung jedes Mangels in seiner Pflichterfüllung, sondern, wie in v. 16, das chrliche Forschen nach einer besonderen Aufgabe, deren noch rückständige Erfüllung er sofort meint ergänzen zu können, sobald sie ihm nur gestellt sei. (v. 21.) Eben darum wird auch die Antwort Jesu von unserm Evangelisten nicht so gemeint sein, als wolle er eine Regel für das Streben nach höherer sittlicher Vollkommenheit geben im Sinne eines consilium evangelicum (Vgl. noch Mrc., S. 341), sondern so, daß er die Bereitschaft des Jünglings, Alles zu leisten, was zur sittlichen Vollkommenheit gehört, auf eine Probe stellt, welche nach den besondern Verhältnissen desselben gewählt und darum geeignet war, ihm seine sittliche Schwäche zum Bewußtsein zu bringen. In diesem Sinne leitet er die Mrc. 10, 21 ihm gestellte Forderung (Bem. die Erklärung des ὅσα ἔχεις) ein mit den Worten: Wenn du willst (Vgl. v. 17) vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe dein Eigenthum und gieb (es) den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben (Vgl. 6, 20), und dann hierher, folge mir nach. Auch die Aufopferung des irdischen Guts, obwohl sie schon einen Lohn erwirbt, der im Himmel deponirt bleibt (Vgl. zu 5, 12), ist also noch nicht das höchste Ziel, das er dem Jüngling vorsteckt, sondern sie ermöglicht erst den Weg zum Ziel, das in der Nachfolge Jesu gefunden wird. (v. 22.) Als aber der Jüngling (das) hörte, ging er davon betrübt; denn er war im Besitz vieler Güter (Bem. den dem Mrc. eigenthüml. Ausdruck, nur χρήματα statt κτήματα).

(V. 23.) Wie der Evangelist v. 22 das στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ durch das einfachere ἀκούσας ersetzt, so lässt er das ausmalende περιβλεψάμενος des Mrc. fort und führt das Wort Jesu an seine Jünger statt des fragenden πῶς mit dem feierlichen ἀμὴν λέγω seiner älteren Quelle ein: Wahrlich, ich sage Euch, daß ein Reicher (Bem. das einfachere πλούσιος aus Mrc. 10, 25) schwer hineinkommen wird in das Himmelreich. Und obwohl er den Eindruck des Worts auf die Jünger und die Wiederholung desselben, die bei Mrc. erst zur näheren Bestimmung des πῶς überleitet, wegläßt, knüpft er doch mit dem πάλιν des Mrc. an: (v. 24.) Wiederum aber sage ich Euch, leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, als ein Reicher ins Gottesreich (Bem. das τοῦ Θεοῦ, während der Evangelist v. 23 noch ein τῶν οὐρανῶν substituirt, die Weglassung der Art. vor τρυπ. ῥαφ. und die Vereinfachung des Ausdrucks in dem einmaligen εἰσελεσθῆν. Zu dem wahrscheinlichen Ursprung des Spruches aus der apostol. Quelle vgl. Mrc., S. 345). Was aber schwerer noch ist, als die augenscheinlichste Unmöglichkeit,

das ist eben schlechthin unmöglich. (v. 25.) Darum erstaunten die Jünger sehr, als sie das hörten (Bem. das ἐκπλήττεσθαι des Mrc., die Hinzufügung des Subjects und des motivirenden ἀκούσαντες, sowie das σφόδρα des Evangelisten, vgl. 2, 10. 17, 6. 23. 18, 31), sprechend: Wer kann denn (ἄρα, wie 18, 1, zur Erläuterung des καί bei Mrc.) gerettet werden? Auch hier ist nicht daran zu denken, daß überhaupt Niemand gerettet werden kann; denn daß die Reichen mehr Mittel zum Gutesthun haben (Myr.), ist eine seltsame Reflexion, und daß jeder seinen Theil an der Weltliebe hat (deW.), gehört gar nicht hierher, wo nur von den Gefahren des Reichthums die Rede ist. Es kann darum nach dem Context nur gemeint sein, daß überall kein Reicher gerettet werden kann, wie selbst Keim sieht, nur daß er darum alle Jünger zu den Besitzenden Galiläas rechnen will (III, S. 34). Und doch verräth kein Wort, daß sie an sich denken, und alles Erschrecken und Verzagen, von dem K. erzählt, ist nur dramatisirender Aufputz. (v. 26.) Auch das Anblicken Jesu hat mit einer „persönlichen Wendung der Frage“ nichts zu thun, sondern gilt nur der forschenden Frage, ob sie denn bei ihrem Bedenken an den nicht gedacht, dessen Gnadenbeistand doch überall nöthig, wo es sich um die Errettung des Menschen handelt. Bei den Menschen ist dieses d. h. das Seligwerden der Reichen unmöglich (Bem. die Hinzufügung des Subj. und der Cop.), bei Gott aber ist Alles möglich. So wird die Antithese gleich aus dem Begründungssatz bei Mrc. vervollständigt.

c) Vom Lohn im Gottesreich (19, 27 — 20, 16).

V. 27: Τότε ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολούθησάμεν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; v. 28: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολούθησαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ. v. 29: καὶ πᾶς ὅστις ἀφήκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἔνεκεν τοῦ ἔμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζῶν αἰώνιον κληρονομήσει. v. 30: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

V. 20, 1: ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὡς οἰκοδεσπότη, ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρῶτῳ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. v. 2: συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ θηναρίου τὴν ἡμέραν ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. v. 3: καὶ ἐξελθὼν περὶ τὴν τρίτην ὥραν εἶδεν ἄλλους ἐστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀγροῦς, v. 4: καὶ ἐκείνοις εἶπεν· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα, καὶ ὁ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν. v. 5: οἱ δὲ

ἀπῆλθον. πάλιν ἐξεληθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν ἐποίησεν ὡσαύτως. v. 6: περὶ δὲ τὴν ἐνδεκάτην ἐξεληθὼν εἶρεν ἄλλους ἐστῶτας, καὶ λέγει αὐτοῖς· τί ὧδε ἐστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; v. 7: λέγουσιν αὐτῷ· ὅτι οὐδεὶς ἡμῶς ἐμισθώσατο. λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα. v. 8: οὐσίας δὲ γενομένης λέγει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ· κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθόν, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. v. 9: καὶ ἐλθόντες οἱ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. v. 10: ἐλθόντες δὲ οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλείονα λήψονται· καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί. v. 11: λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου. v. 12: λέγοντες· οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους αὐτοῖς ἡμῖν ἐποίησας τοῖς βασιτάσαιν τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα. v. 13: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἐνὶ αὐτῶν εἶπεν· ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηνάριον συνεφώνησάς μοι; v. 14: ἄρον τὸ σὸν καὶ ὕλαγε. θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὥς καὶ σοί· v. 15: οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἑμοῖς; (Luc. 13, 30: καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἐστίν οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι; v. 16: οὕτως οἳ ἔσονται ἔσχατοι.) ἔσονται οἳ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἳ πρῶτοι ἔσχατοι.

V. 28: Rept. schreibt nach jüngeren Mjse. *καλιγγενεσία*. — Das *καθίσαι* (CD Rept.) ist nach *καθίσω*, das *καὶ ὑμεῖς* (BC Rept.) nach *ὑμεῖς* confirmirt. — **v. 29:** Rept. hat nach jüngeren Mjse. das einfache *ος* und fügt nach Luc. *ἡ γονυακα* hinzu (NCL. f). Dagegen ist kein Grund, mit Ti. das *η οικίας* an den Schluß der Aufzählung zu stellen, wo es CL mit dem gleichartigen *αργους* verbinden. Wäre es nach den Parallelen vorangestellt, so wäre auch der Sing. geschrieben. — Ti. liest nach ND *ερεκα* (Vgl. zu 5, 10). — Rept. hat das gewöhnlichere *τον ονοματος μου* (CDL. f), das *εκατοπλισιου* aus Mrc. (NCD. f) und schreibt *ληψεται* (A), wie 10, 41. — **20, 3:** Rept. hat nach A den Art. vor *τρίτην* und schreibt v. 4 nach CDL *κακίμοις*. — **v. 5:** Das *δε* (Ti. nach NCDL) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (Vgl. 3, 1), der nach den beiden umstehenden *δε* so nahe lag. — Zu *ενιστην* (D Rept.) vgl. 18, 12, 13. — **v. 6.** Rept. (CA) add. *ωραν* und *αργους* nach v. 3, wie v. 7 *καὶ ο εαν η δικαιοη ληψεσθε* aus v. 4. — **v. 8:** Zu dem *αυτοις* (BD. f Rept.) vgl. 3, 16. — **v. 10:** Das *πλείονα* (NL. f Rept.) ist nicht auslegend (Myr.), sondern offenbar schwerere Lesart und um so mehr ursprünglich, als das A vor A leicht abfiel (BCL Im.). — Das *το* vor *ανα δην.* fiel nach v. 9 fort (BD. f Rept.) und das *καὶ αυτοι* ward mit *ελαβον* verbunden (CD. f Rept.). Vgl. 3, 4. — **v. 12:** Zu dem *οτι* nach *λεγοντες* (CL. fZ Rept.) vgl. 5, 31. — Die beiden Acc. konnten ebenso leicht verbunden werden (NDLZ Ti.), wie *ισους* mit *ημιν* (BC. f Rept.); die Lesart bleibt zweifelhaft. — **v. 13:** Rept. stellt das *εν αυτων* hinter *ειπεν* (CLZ. f). Bemerkenswerth ist das *αυτων εν* (B), wie das *θελω εγω* statt *θελω δε* v. 14 (B). **v. 15:** Das *η* (NC. f Rept. Ti.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (Im Myr.) und brachte die Aenderung des zweiten *η* in *ει* (Rept.) mit sich. Zur Nachstellung des Objectssatzes (C. f Rept.: *ποιησαι ο θελω*) vgl. 8, 27. — **v. 16:** Da die Aehnlichkeit des *εσχατοι* und *ελεεκτοι* durchaus nicht die Weglassung (Myr.) erklärt, wird das *πολλοι γαρ εισιν κλητοι ολιγοι δε ελεεκτοι* (CD. f Rept.) Glosse aus 22, 14 sein.

(V. 27.) Wieder knüpft der Evangelist mit seinem *τότε* (Vgl. v. 13) die folgende Frage des Petrus an, indem er sie zugleich ausdrücklich mit Bezug auf die Szene mit dem reichen Jüngling gesprochen sein läßt (*ἀποκριθεὶς*, wie 11, 25). Darauf führte schon die Fassung seiner Worte bei Mrc., wo das betonte *ἡμεῖς*, im Gegensatz steht zu dem Reichen, der sich zur Nachfolge (v. 21) nicht entschließen konnte, wie sie gethan (Bem. den Aor. statt des Prf., der ausdrücklich auf den ersten Entschluss zur Nachfolge hinweist: 4, 20. 22. 9, 9): Siehe, wir

verließen Alles und folgten dir nach. Darin liegt noch nicht der Anspruch auf einen besondern Lohn (Myr.), den erst unser Evangelist in der Frage hinzufügt: Was wird demnach (ἄρα, wie v. 25) zu Theil werden uns? Vergeblich hat man diese Frage nach dem Lohn ihrer Aufopferung durch Wortverdrehung wegzudeuten gesucht (Vgl. Pls., Olsh., die nur nach einer Leistung oder Entscheidung fragen lassen); dieselbe ist, wie gewöhnlich, aus der Antwort Jesu erschlossen, welche den Zwölfen wirklich einen besondern Vorzug in Aussicht stellt.

Daraus folgt denn freilich, daß v. 28 nicht etwa von unserm Evangelisten erst in einen vorliegenden Text eingelegt ist, sondern daß er die Spruchreihe der apostol. Quelle, aus welcher Mrc. 10, 29 entnommen, erkannt und vollständiger sowohl, als treuer reproducirt hat (Vgl. Jhrb. 1864, S. 97—99), weil er die Angabe der richtigen Veranlassung derselben bei Mrc. v. 28 gefunden zu haben glaubte. Und in der That scheint das Wort des Petr. bei Mrc. v. 28 nur eine Umbildung des Wortes der Anerkennung über die Leistung der Zwölfe zu sein, welches nach Luc. 22, 28 der ihnen ertheilten Verheißung vorherging, ja es könnte in ihm noch manches ursprünglicher erhalten sein, als hier (Bem. das ἰδοὺ und das durch Mth. v. 28 bestätigte ἐμεῖς ἐστέ οἱ ἀκολουθήσαντές μοι). Die Verheißung selbst aber begann, da Luc. 22, 29 wohl nur eine Einfügung des paulinischen συμβασιλεύειν ist (Vgl. 1 Cor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12), in der Quelle wohl mit der Theilnahme an der Seligkeit des Gottesreiches überhaupt (Vgl. Mth. 8, 11) und ging dann zu der spezifischen Würdestellung der Apostel in demselben über (Luc. 22, 30), die unser Evangelist natürlich allein als directe Antwort auf die Frage des Petrus aufgenommen hat, wenn nicht etwa v. 30 a nur ein Ersatz für das schwerverständliche ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ der Quelle ist.

(V. 28) Dieselbe beginnt mit dem feierlichen ἀμὴν λέγω ὑμῖν (Vgl. noch Mrc. 10, 29) und bezeichnet dann den Zeitpunkt, auf den die Verheißung zielt, näher als die παλιγγενεσία, womit weder bloß die theokratische Erneuerung der Welt (Keim, S. 36), noch die Auferstehung der Einzelnen (Fr.) gemeint ist, sondern die Jes. 65, 17 verheißene Erneuerung der Weltgestalt, wie der Evangelist ausdrücklich durch den Hinweis auf die nach 25, 31 geschilderte Parusie (Vgl. 16, 27) erläutert, weil mit dem messianischen Gericht, in welchem das ewige Leben zuerkannt wird, nothwendig die Weltumwandlung verbunden ist, welche erst den Schauplatz für dasselbe herstellt. Wahrlich, ich sage Euch, daß ihr, die ihr mir nachfolgtet, bei der Wiedergeburt, wenn sich gesetzt haben wird der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit d. h. auf den Richterthron, wie er seiner zukünftigen Königsherrlichkeit (6, 29) entspricht, Euch niedersetzen werdet auch selbst auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels. Natürlich sind die Richterthrone nur der symbolische Ausdruck für ihre Erhebung zur höchsten Würdestellung neben dem Messias. Aber darum darf man nicht das Richten selbst in ein Herrschen (Bl.) oder gar überhaupt nur in eine einflussreiche Wirksamkeit fürs Gottesreich umsetzen (deW.). Es handelt sich wirklich um ein Richten des Volks, für das sie schon in ihrer irdischen Wirksamkeit nach ihrer Zwölfzahl bestimmt waren (10, 5. 6), und daraus erhellt, wie willkürlich es war,

an das neutestamentliche Gottesvolk zu denken (deW.), oder die Verheißung auf alle Gläubigen auszudehnen (Bl.), wofür der Abfall des Judas nichts beweisen kann. Wie sie Jesu in seiner irdischen Wirksamkeit die nächsten gewesen sind, so werden sie auch an der Würdestellung des erhöhten Messias den nächsten Antheil haben; und wie sie den zwölf Stämmen das Heil verkündigt haben, so werden sie auch ihnen allen, und nicht bloß dem ungläubigen Israel (Myr.), das Urtheil sprechen, je nachdem sie sich annehmend oder ablehnend zu dieser Heilsanerbietung verhalten haben. (v. 29.) Hieran schloß aber die Quelle die Verheißung an Alle, die um des Namens Jesu willen, d. h. weil sie ihn als den Messias bekannten, Alles verlassen haben. Diese mußte Lucas nach 22, 30 natürlich weglassen, da er sie 18, 29. 30 schon nach Mrc. gebracht hatte, unser Evangelist aber hat sie, wie gewöhnlich, treuer wiedergegeben und nur die Aufzählung der einzelnen Güter aus Mrc. (statt des muthmaßlichen πάντα der Quelle) aufgenommen (Bem. den conform. Plur. οὐκίαν und die Voranstellung von πατέρα, vgl. Mrc., S. 347. Anm.). Und jeder, der verlassen hat Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen (Vgl. 10, 22), Vielfältiges wird er empfangen und (so) ewiges Leben besitzen. Von Haus und Hof kann er vertrieben, mit den nächsten Verwandten entzweit werden um seines Bekenntnisses willen; allein der Lohn im Jenseits ist ein unverhältnißmäßig größer (Vgl. 5, 12), denn er besteht in dem ewigen Leben in der neuen Welt, während alle Güter, die er verlassen, nur irdischer und zeitlicher Natur sind. Nach dem ausdrücklich auf den Anbruch der zukünftigen Weltzeit hinweisenden v. 28 kann auch diese Verheißung nur auf das Jenseits bezogen, und nicht mit Mrc. 10, 30 die vielfältige Vergeltung im Diesseits von dem ewigen Leben unterschieden werden (deW.), dessen Besitz eben die jenseitige Vergeltung bringt. (v. 30.) Wenn aber unser Evangelist den Spruch, womit die Quelle das die Rede schließende Gleichniß deutete (20, 16), nach Mrc., der mit ihm diese Szene abschließt (v. 31), hier bereits anticipt (Vgl. Mrc., S. 348), so kann er denselben auch nur mit Mrc. im Sinne des vorigen Spruches davon genommen haben, daß Viele, welche Erste sind, weil sie ihre Güter nicht verlassen haben, Letzte sein werden, wenn sie im messianischen Gericht des Heils verlustig gehen, während solche, welche durch Aufopferung von Allem Letzte geworden sind, Erste sein werden, indem sie zur höchsten Seligkeit gelangen.¹⁾ Denn unmöglich kann der Sinn des Spruches hier nach der folgenden Parabel bestimmt werden (Myr.), nach der ihn doch kein Leser sich auslegen konnte, schon weil nach ihr die Gleichheit des Lohns eine ganz allgemeine, während hier nur viele Erste zu Letzten

1) An sich könnte in unserm Evang. im ersten Satze πρώτοι, im zweiten ἔσχατοι Prädikat sein (Fr.), da das οἱ vor ἔσχατοι, das bei Mrc. diese Fassung unmöglich macht, weggelassen; aber dies ist doch wohl nur der Conformität wegen geschehen und der Anschluß mit δὲ spricht dafür, daß zuerst der Gegensatz gegen die v. 29 genannten folgt. Keinenfalls kann der Spruch besagen, daß solche, die dem Gottesreich näher zu stehen scheinen (Bl.) oder, menschlich angesehen, die Ersten sind (deW.), den Andern nachstehen werden und umgekehrt, und die Beziehung auf Juden und Heiden hat nur Luc. 13, 30 durch eine wesentlich andre Fassung des Spruchs eingetragen.

gemacht werden und umgekehrt. (20, 1. 2.) Allerdings wird das Gleichniß als Begründung eingeführt, aber nur, weil es schon in der Quelle sich als Begründung an v. 29 anschloß, und diese Anknüpfung behält eben darum etwas Ungeschicktes. Aber abgesehen von der Anwendung, die der Spruch im Zusammenhange mit v. 29 forderte, konnte immerhin auch die in ihm enthaltene allgemeine Wahrheit, daß viele Erste Letzte sein werden und Letzte Erste, durch das folgende Gleichniß illustriert scheinen.

Denn gleich ist das Himmelreich einem Menschen, und zwar einem Hausherrn, der ausging ganz früh (also um 6 Uhr), um zu dingen Arbeiter in seinen Weinberg. Als er aber eins geworden mit den Arbeitern um einen Denar auf den Tag, sandte er sie in seinen Weinberg.¹⁾ (v. 3. 4.) Und als er ausging etwa um die dritte Stunde (9 Uhr), sah er andre stehend auf dem Markte müßig, und zu jenen sprach er: Gehet auch ihr in den Weinberg, und, was irgend gerecht ist, will ich geben Euch. Da ein Tagesviertel bereits verstrichen, kann er mit ihnen nicht mehr einen vollen Tagelohn abmachen, sondern behält sich vor, nach Recht und Billigkeit ihre Arbeit zu belohnen. (v. 5.) Sie aber gingen hin. Wiederum ausgegangen etwa um die 6. und 9. Stunde (12 und 3 Uhr), verfuhr er ebenso d. h. er sandte Arbeiter, die er müßig stehend fand, in seinen Weinberg, indem er sich ihre Belohnung nach Recht und Billigkeit vorbehielt. (v. 6. 7.) Um die elfte aber (5 Uhr) ausgegangen, fand er Andre stehend und spricht zu ihnen: Warum steht ihr hier den ganzen Tag müßig? Sprechen sie: Weil keiner uns gedungen hat. Spricht er zu ihnen: Gehet auch ihr in den Weinberg. Ein besonderes Versprechen findet hier gar nicht mehr statt; es versteht sich von selbst, daß sie, die erst kurz vor Tagesschluß in die Arbeit eintreten, nur eine geringe billige Entschädigung zu erwarten haben.²⁾

(v. 8. 9.) Als es aber Abend geworden d. h. nach Sonnenuntergang (etwa um 6 Uhr), spricht der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Rufe die Arbeiter und zahle den Lohn aus, von den Letzten beginnend bis zu den Ersten. In welcher Weise der Herr die Arbeiter zu belohnen beschlossen hat, weiß also der Verwalter; er wird aber angewiesen, die Letzten zuerst abzulohnen, da an der

1) Zur Einleitung der Parabel vgl. in derselben Quelle 13, 45, wo auch dieselbe Ungenauigkeit der Vergleichung (Vgl. 13, 24), und zu dem *ἐνθρο. οἰκοδ.* speciell vgl. 13, 52. Das *ἔμπε* (Vgl. 13, 29), steht auch bei Classikern häufig in Zeitbestimmungen: mit dem frühen Morgen. Das *εἰς* ist local gedacht, er mietet die Arbeiter, um sie in den Weinberg zu senden (v. 2. Vgl. Act. 7, 9: *ὃν ἀπέδοντο εἰς Ἀγυπτον*). Zu *συμφωνεῖν* vgl. 18, 19, zu *δηνέριον* 18, 28. Das *ἐκ* bezeichnet den Punkt, von dem aus man zur Vereinbarung kam, also den verabredeten Preis, wofür, etwas anders gedacht, v. 13 der gen. pret. steht. Das *τὴν ἡμέραν* ist der Acc. der näheren Bestimmung, hinsichtlich des Tages war man übereingekommen.

2) Bei den Ordinalzahlen v. 3. 5 fehlt der Artikel, wie Mrc. 15, 25; nur v. 6 steht er, weil *ὥρα* fehlt. Das *περί* c. Acc. ist das lateinische *ciriter*. Zu *ἐστῶτες* vgl. in derselben Quelle 6, 5, zu *ἐστήκατε* 12, 46, zu *ἀγορά* 11, 16, zu *ἀργός* 12, 36. Da *καὶ* *ἐκείνοις* zu lesen, wird das *καὶ* copulativ sein, und nicht gleich „auch“ (Myr.), das ohnehin gleich darauf bei *ὑμεῖς* steht. Die Asyndeta v. 5. 7 sind in unserm Evang. nicht selten (Vgl. 4, 7. 8). Zu *ἐπολήσεν οὕτως* vgl. 21, 36.

bei den Ersten dadurch erregten Erwartung das Eigenthümliche der hier geübten Lohnertheilung zur Anschauung kommen soll. Und als die um die elfte Stunde (Gedungenen) kamen, empfingen sie je einen Denar. (v. 10.) Als aber die Ersten kamen, wähten sie, daß sie mehr (Denare) empfangen würden, und es empfangen die Summe von je einem Denar auch sie. (v. 11. 12.) Als sie aber empfangen, murrten sie wider den Hausherrn, sprechend: Diese Letzten haben Eine Stunde geschafft und gleich hast du sie uns gemacht, die wir getragen die Last des Tages und die Hitze.¹⁾ (v. 13. 14.) Er aber, antwortend Einem von ihnen (statt Aller), sprach, indem er ihn begütigend anredete: Freund, nicht thue ich dir Unrecht. Bist du nicht um Einen Denar eins geworden mit mir? Nimm das Deine und gehe hin. Ich will aber diesen Letzten geben, wie auch dir (Vgl. 18, 33). (v. 15.) Steht mir nicht frei, was ich will zu thun in Sachen meines Eigenthums (Zu τὸ ἐμὸν — τὸ σὸν vgl. 25, 25. 27)? Der Arbeiter, der den bedungenen Lohn empfangen, hat also nichts drein zu reden, wenn es dem Herrn beliebt, Andern, die nicht den gleichen Anspruch machen konnten, doch freigebig Gleiches zukommen zu lassen. Nun erst folgt die jede weitere Einrede abschneidende Frage, die zugleich einen Vorwurf involvirt: Oder, wenn du trotzdem noch murren willst, bist du scheelsüchtig darüber (Zu ὀφθαλμὸς πονηρός vgl. Mrc. 7, 22), daß ich gütig bin. Da jeder berechtigte Grund dem Murrenden genommen, so bliebe nur noch der grundlose Neid als Ursache seiner Unzufriedenheit, dem mit dem betonten ἐγὼ treffend die grundlose Güte des Herrn gegenübertritt. Was also hier im einzelnen Falle als überschwängliche Güte eines menschlichen reichen Hausherrn erscheint, an der wohl der Neid, der keinem mehr gönnt, als ihm zukommt, Anstoß nimmt, gegen die sich aber selbst nach menschlichem Recht nicht das Geringste einwenden läßt, das geschieht im Gottesreich überall, weil sein Herr der reichste und gütigste von Allen ist. Er giebt Allen den gleichen Lohn, die in seinen Dienst treten, ohne zu fragen, wie viel sie ihm geleistet haben. Darauf deutet Jesus selbst das Gleichniß in dem Schlußspruch, der Mrc. 10, 31 (Mtth. 19, 30) eine andre Anwendung und Fassung erhalten hat: (v. 16.) Also werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein, d. h. sie werden (hinsichtlich des Lohnes) einander ganz gleichgestellt werden. Man hat gegen diesen Sinn des Spruchs ganz unnöthige Bedenken erhoben

1) Zu διπλάς γενομ. vgl. in derselben Quelle 14, 15, zu ἀποδιδόναι 5, 26. 18, 25. 34, zu ἔσχατος — πρῶτος 12, 45. Sprachlich kann man das ἕως τ. πρῶτων mit ἐπὶ οὗς verbinden (Myr.), aber nach der Wortstellung ist es schwerlich so gedacht, weshalb die Stellen, wo der form. id quom voransteht und ἀρξάμενος am Schlusse, dafür nichts beweisen können. Der Ausdruck ist elliptisch, indem das an ἀρξάμενος sich anschließende ἕως zeigt, daß die angefangene Thätigkeit zugleich fortgesetzt zu denken ist. Zu dem οἱ πρῶτ. v. 9 ergänzt sich von selbst, was mit ihnen nach v. 7 um diese Stunde geschah. Das ἀπὸ δηρὰν (Vgl. den Ausdruck der Distributiva) wird durch den Art. substantivirt zur Bezeichnung der bestimmten einem jeden gegebenen Summe. Nimmt man das ἐποίησαν v. 12 in dem gut griech. Sinne: „sie haben eine Stunde zugebracht“ (Myr.), so fehlt entschieden eine Ortsbestimmung, während πλείον Ruth 2, 19 sichtlich intransitiv gebraucht wird, wenn man nicht mit Myr. willkürlich ein Object ergänzen will, das der Zusammenhang gar nicht darbietet. Zu ἐνόμενοι vgl. in derselben Quelle 5, 17. 10, 34. zu πλείον 5, 20. 6, 25. 12, 41. 42, zu βαστάζειν Luc. 10, 4.

(Vgl. deW. Bl.); er drückt in gnomologischer Zuspitzung den Gedanken aus, daß die Letzten so viel bekommen, als die Ersten, und die Ersten nicht mehr, wie die Letzten, und da beide nur hinsichtlich des Verhältnisses vom Lohn und Leistung hier in Betracht kommen, so kann es sehr wohl heißen, daß wirklich die Letzten Erste geworden sind und umgekehrt. Alle empfangen im Gottesreich den Lohn des ewigen Lebens (19, 29), der trotz der durch Gabe und Berufung verliehenen bleibenden Vorzüge (v. 28) nur ein schlechthin gleicher sein kann. Das ist im Sinn des Evangelisten die Antwort auf die Lohnfrage des Petrus (v. 27).¹⁾ Mit dieser Parabel vom Lohn im Gottesreich schließen aber höchst passend die Jüngerunterweisungen dieses Theils.

1) Auch hier widerspricht es dem Wesen des Gleichnisses, wenn man das Einzelne allegorisierend ausdeutet, z. B. den Hausvater von Gott, den Verwalter von Christo, den Weinberg von der christlichen Heilsanstalt, die 12. Stunde von der Parusie (Vgl. noch Myr.) u. s. w. Wäre die Erzählung in diesem Sinne erdichtet, um in ihren einzelnen Zügen dem Gegenbilde zu entsprechen, so begriffe man nicht, wie grade die, welche am längsten im Gottesreich gearbeitet haben, am wenigsten Verständniß für das Wesen der Vergeltung in ihm zeigen können und doch trotz ihres neidischen Murrens den Lohn unverkürzt erhalten. Nur darum darf auch kein Gewicht darauf gelegt werden, daß mit dem Einen ein bestimmter Lohn verabredet wird, mit den Andern nicht, was nur dazu dient, damit die rechtliche Unanfechtbarkeit des Verhaltens einerseits und die freie Güte des Herrn andererseits zur Darstellung komme. Daher darf auch das Dingen der Arbeiter zu verschiedenen Zeiten weder auf die verschiedenen Lebensalter oder gar Kirchenzeiten, noch auf die zeitliche Succession der Berufung bezogen werden, da es die einzige Weise ist, wie in den Verhältnissen der Parabel der denkbar verschiedenste Grad der Leistung zu Stande kommt. Das Murren der zuerst Gedungenen, durch die vorgängige Ablohnung der Letzten, die sie mehr erwarten läßt, ausdrücklich veranlaßt, dient nur dazu, das Auffallende, was diese Art der Lohntheilung hat, in das rechte Licht zu setzen und sie nach Ablehnung aller Einwände auf die freie Güte des Herrn zurückzuführen. Damit ist jede Beziehung auf Juden und Heiden (Hilg.), die selbst in der Allegorie nicht durchführbar wäre, weil den berufenen Heiden ja derselbe Lohn des ewigen Lebens versprochen wird, wie den Juden, oder gar auf Pharisäer und Zöllner (Bl.) von selbst ausgeschlossen.

Vierter Theil.

20, 17 — 25, 46.

1. 20, 17 — 21, 11. Der Einzug in Jerusalem.

(Vgl. Mrc. 10, 32 — 11, 11. Luc. 18, 31 — 19, 38.)

a) Die Todesweissagung und die Bitte der Zebedäiden (20, 17 — 28).

V. 17: Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς· v. 18: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινούσιν αὐτὸν [εἰς θάνατον]. v. 19: καὶ παράδωσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἔγερθήσεται. v. 20: τότε προσῆλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς, προσκυνούσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ. v. 21: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· τί θέλεις; λέγει αὐτῷ· εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἐνωτέρων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. v. 22: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ· δυνάμεθα. v. 23: λέγει αὐτοῖς· τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε, τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ ἐνωτέρων, οὐκ ἔστιν ἐμὸν [τοῦτο] δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. v. 24: ἀκούσαντες δὲ οἱ δέκα ἡγανάκησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν. v. 25: ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος (Luc. 22, 24: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. v. 25: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. v. 26: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. v. 27: τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν;

κονῆσαι, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ
λίτρων ἀντὶ πολλῶν. ἑμῶν ἐλπίς ὡς ὁ διακονῶν.)

V. 17: Sehr bemerkenswerth ist das *μελλων δε αναβαινειν Ιησους* (B), da die Rept. leicht nach Mrc. conformirt sein kann. Bem. auch das *δε*, das nicht selten in *και* verwandelt wird (8, 8) und das seltne Fehlen des Art. vor *Ιησους*. Gewiss echt aber ist nach 10, 1. 11, 1 das *μαθητας* (BC. I Rept. Lm.), das in SBLZ (Ti.) nach Mrc. weggelassen. Das *εν τη οδω* ward vor *και* gesetzt (CD. I Rept.), weil bei *παρελαβεν* eine Ortsbestimmung passender schien, als bei *ειπεν*. — v. 18: Da *θαναιω* (Rept. nach CDLZ) jedenfalls aus Mrc. ist, so ist *εις θαν.* (S Ti.) entweder Umschreibung des Dat., oder ursprünglich und in B nach *-τον* ausgefallen. — v. 19: Das *ανωστησεται* (BD. I Rept.) ist aus den Parallelen. — v. 20: BD: *απ.*, wie B Mrc. 14, 43 (freilich nach Mtth.), D Luc. 8, 49. 12, 48. — v. 21: D hat das *σου* ins erste Glied heraufgenommen (Rept.), CL. I es dort aufgenommen, ohne das zweite zu streichen. — v. 22: Rept. (CL. I) nach Mrc.: *και το βαπτισμα ο εγω βαπτιζομαι, βαπτισθηναι* und v. 23: *και τ. β. ο. ε. β. βαπτισθησεσθε*. — Zu dem *και* (Rept. nach CL. I) vgl. 3, 2. Das *μου* (I Rept.) ist aus v. 21, das *η* in BL aus Mrc. — Das *τουτο* (CD. I Rept.) ist schwerlich nach Mrc. ausgelassen (Ti.), eher vor *δοῦναι* zufällig ausgefallen (SBLZ). kann aber auch leicht Glossen sein zur Verdeutlichung des Prädicats. — v. 24: Merkwürdig ist die Conform. des *δε* in *και* nach Mrc. (SBLCD. I Rept.), da nur S weiter conformirt (*ηξεντο ηγγικαιεν*). — v. 26: Rept. nach C add. *δε* aus Mrc. — Das *εστιν* (BDZ Lm.) ist aus Mrc., wie das *εσται* im Nachsatz hier und v. 27, das Richtige ist hier in L, v. 27 in B erhalten, beide Male in der Rept. — BD haben hier *αν*, wie v. 27 mit SZ, und es kann in SZ das erste Mal geändert sein (Vgl. zu 7, 12); doch kommt ein analoger Wechsel von *εαν* - *αν* auch sonst vor (Vgl. zu 18, 18). — v. 27: Das *εν υμιν* (Rept. nach NCDLZ) ist der Conf. nach v. 26 verdächtig, wie das *ειναι υμων* (B) der Conf. nach Mrc. Aber gegen letztere spricht, daß dort B grade *εν υμιν* liest und nach richtiger Lesart das *υμων* vor *ειναι* steht, während das *υμων* (LZ) in v. 26 noch aus einem Text herrühren muß, wo v. 27 *υμων* stand und danach conform. ward, da Mrc. v. 43 keiner *υμων* hat. Die Lesart bleibt mindestens zweifelhaft.

(V. 17.) Da Jesus nach unserm Evangelisten bereits 19, 1 die Festreise angetreten hat, so muß die ganze Schilderung, die Mrc. von dem Eindruck seines Aufbruchs nach Jerusalem giebt, natürlich wegbleiben und nur wegen der folgenden Rede bemerkt werden, daß er im Hinaufziehen nach Jerusalem begriffen war, was die Lesart von B noch bestimmter ausdrückt. Und zwar denkt unser Evangelist offenbar im engeren Sinne daran, daß man den Jordan bereits passirt hatte und der Weg aufwärts führte. Da nach 19, 2 Jesus auf der Festreise von Volksmassen begleitet war, bestimmt er das *παραλαβών* des Mrc. näher dahin, daß er die zwölf Jünger abgesondert von ihnen (*και' ιδιαν*) zu sich nahm und benutzt das *εν τη ὁδῳ* des Mrc., um hervorzuheben, wie es auf diesem verhängnisvollen Wege war, wo er ihnen über den Ausgang desselben noch einmal (Vgl. 16, 21) die genauesten Aufschlüsse gab. (v. 18. 19.) Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem und der Menschensohn wird überliefert werden den Hohepriestern und Schriftgelehrten (Bem. die unserm Evang. fremde Bezeichnung des Sanhedrin), und sie werden ihn verurtheilen (zum Tode) und ihn überliefern den Heiden zum (Bem. das *εἰς τὸ* c. Inf., wie 26, 2. 27, 31, zur Vermeidung des Subjectswechsels) Verspotten und Geißeln und Kreuzigen und am dritten Tage wird er auferweckt werden. Das *ἐμπτέειν*, das nach 27, 29 — 31 nur ein einzelnes Moment der Verspottung war, ist weggelassen, dagegen das Tödten ausdrücklich ex eventu näher bestimmt als Kreuzigen, worüber Keim, S. 41 sehr schweigsam hinweggeht, und ebenso der dritte Tag eingeführt (Vgl. 16, 21. 17, 23).

(V. 20.) Ausdrücklich lässt der Evangelist damals, als Jesus diese Weissagung sprach, die immerhin die letzte Katastrophe, welche nur mit der Erhöhung des Messias enden konnte, in nächste Aussicht stellte (*τότε*), die Mutter der Söhne Zebedäi zu ihm treten (Bem. das *προσῆλθεν* des Evangelisten), ihm zu Füßen fallend und etwas von ihm erbittend. Offenbar denkt er, daß sie zunächst nur, ähnlich wie die Jünger bei Mrc., erklärt, daß sie etwas auf dem Herzen habe,¹⁾ worauf Jesus fragt, was sie denn wolle. (v. 21.) Auch in der bestimmteren Formulirung der Bitte zeigt sich die bearbeitende Hand des Evangelisten, sofern nur er das vollendete Gottesreich als ein Reich Christi bezeichnet (Vgl. 13, 41. 16, 28) und hier dadurch das *ἐν τῇ δόξῃ σου* erläutert wird (Bem. noch das *ἐλπέῖνα*, wie 4, 3, die Conform. des *ἀριστεῶν* Mrc. 10, 37 nach v. 40 und die erleichternde Stellung des *σου*): Sprich, es sollen sitzen diese meine zwei Söhne, einer zur Rechten und einer zur Linken dir in deinem Reich. (v. 22.) Nur in dem weiteren Sinne, in dem unser Evangelist das *ἀποκριθεὶς* liebt (Vgl. 11, 25), kann nun das folgende Wort, das Jesus nach Mrc. an die Jünger richtet, als Bescheid auf die Bitte der Mutter eingeführt werden, weshalb auch das *αὐτοῖς* wegfallen muß: Ihr wißt nicht, was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich im Begriff stehe zu trinken (Bem. das das Zeitverhältniß genauer ausdrückende *μέλλω*, vgl. 2, 13. 16, 27. 17, 12. 22). Das zweite aus Luc. 12, 50 hinzugefügte Bild für das ihm bestimmte Leidensgeschick (Vgl. Mrc., S. 353) hat unser Evangelist hier, wie v. 23, weil es zur Erläuterung nichts beiträgt, weggelassen. Denn als die Jünger zu ihm sagen: „Wir können,“ sagt er zu ihnen: (v. 23.) Meinen Kelch zwar werdet ihr trinken (Bem. das vorbereitende *μέν* und die Verkürzung des *ὃ ἐγὼ πίνω* in *μου*), das Sitzen aber zu meiner Rechten und zur Linken ist nicht meine Sache zu verleihen, sondern (gebührt) denen, welchen es bereitet ist von meinem Vater. Dieser Zusatz ist der Sache nach ganz richtig; denn die Begabung und Berufung, durch die dem Einzelnen seine Rangstellung auch im vollendeten Gottesreich bereitet ist (Vgl. 19, 28), rührt ja von Gott her. Aber er hat die Ausleger verleitet, den Nerv des Gedankens darin zu suchen, daß nicht er, sondern der Vater darüber verfüge (Vgl. noch Myr.), während er doch darin liegt, daß darüber bereits verfügt ist (Bem. das *Perf.*).

1) Auch Keim S. 41 Anm. 3 hat zur Vertheidigung dieses Berichts nur Reflexionen über das, was ihm psychologisch wahrscheinlicher dünkt, während doch auch hier nachher die Rede Jesu (v. 22) und der Zorn der Mitjünger (v. 24) sich gegen die Zebedäiden selbst richtet und die Annahme, daß eben darum Mrc. geündert habe, doch nur eine lahme Ausflucht bleibt. Dagegen entspricht die Art, wie der eigentliche Ursprung des ehrgeizigen Gedankens auf die Mutter zurückgeführt wird, ganz der Weglassung oder Milderung ähnlicher Vorwürfe gegen die Zwölf (Vgl. die Parallelen zu Mrc. 6, 52. 8, 17. 18. 9, 32. 10, 14). Das neben dem *μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς* so schwerfällige *υἱῶν Ζεβεδαίου* kann nur aus Mrc. sein, das *προσκυροῦσα* ist offenbar Zusatz und das *αἰροῦσα* π, das Bl. vergeblich in eine bittende Gebehrde umzusetzen sucht, nur verständlich als Nachklang von Mrc. v. 35, wo die Jünger noch nicht recht mit der Sprache heraus wollen (Vgl. Mrc., S. 352).

(V. 24.) Wie v. 20, so sind auch im Folgenden die Namen der Zebedäiden nicht genannt, wo mit Weglassung des in seiner Bedeutung wohl nicht mehr verstandenen ἰεροξάτο (wie 19, 27. 20, 17) erzählt wird, daß die Zehn, als sie (das Verlangen der Zebedäiden) hörten, zürnten über die beiden Brüder. (v. 25.) Wie aber schon das vorige Gespräch sehr wörtlich wiedergegeben, so schließt sich der Evangelist noch enger an Mrc. an in den Worten, die Jesus, nachdem er sie zu sich gerufen (Bem. das προσκαλεῖσθαι des Mrc. und das δέ statt καί hier und v. 24), zu den Jüngern gesprochen haben soll, obwohl dieselben nach Luc. 22, 25—27 offenbar aus der apostolischen Quelle herrühren. Nur die Bezeichnung der weltlichen Herrscher ist vereinfacht, sofern das auf die Anerkennung ihrer Würdestellung gehende οἱ δοξοῦντες und αὐτῶν weggelassen wird. Ihr wisset, daß die Herrscher der Heiden sie tyrannisiren und die Großen sie vergewaltigen. (v. 26. 27.) Nicht also wird es sein unter Euch; sondern wer irgend will unter Euch groß werden, der sei Euer Diener. Und wer irgend will unter Euch (besser wohl: von Euch) ein Erster sein, der sei Euer Knecht (Bem. das einfachere Fut. statt des Praes., sowie die Imperatt. statt der Futt. und das conform. ὑμῶν statt πάντων, wodurch freilich die schöne Steigerung bei Mrc. etwas verwischt wird, vgl. Mrc., S. 355. 56). (v. 28.) Endlich aber wird das Dienen Jesu noch bestimmter als maßgebendes Beispiel vorgeführt (ὥσπερ, wie 6, 2. 7): wie denn der Menschensohn nicht gekommen ist, bedient zu werden, sondern zu dienen und zu geben seine Seele als Lösegeld anstatt Vieler. Das ἀντί darf nicht mit λύτρον verbunden werden, da nicht gesagt sein kann, daß das von Jesu entrichtete Lösegeld den Werth vieler Personen aufwiegt, sondern nur mit δοῦναι, wie 17, 27. Anstatt Vieler, die ein Lösegeld, wourch sie ihre dem Verderben verfallene Seele loskaufen könnten, nicht aufzubringen vermochten (16, 26), giebt er das Lösegeld, indem er seine Seele freiwillig in den Tod giebt, und leistet ihnen somit den größten Dienst, indem er sie vom Verderben rettet.

Da unser Evangelist die zu Grunde liegende Spruchreihe der apostolischen Quelle nicht erkannt zu haben scheint und ausschließlic dem Mrc. folgt, der sie, wie gewöhnlich sehr frei behandelt, so haben wir außer der Reminiscenz in Mtth. 23, 11 keine zweite Parallele, aus der wir ihre Wiedergabe in Luc. 22, 25—27 controlliren und so die ursprüngliche Fassung herstellen könnten. Die Bestimmung derselben bleibt also sehr unsicher; nur muß jedenfalls der Gegensatz des ἀνακείμενος und διακονῶν in v. 27 ursprünglich sein, da nur durch ihn Luc. bewogen sein kann, die Rangstrebtrede, der diese Sprüche nach 22, 24 (Vgl. zu Mtth. 18, 1) angehören, in die Geschichte des letzten Mahles zu versetzen. Wo sie in der Quelle stand, lässt sich aber vielleicht daraus ermitteln, daß sie Mrc. mit solcher Bestimmtheit nach Capharnaum versetzt (9, 33. 34), und daß sie nach Luc. 22, 30 bestimmt an die Zwölf gerichtet gewesen sein muß. Beides führt aber darauf, daß sie auf die Rückkunft der natürlich von dem Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu ausgesandten und dorthin wieder von ihrer Probemission zurückkehrenden Zwölf (Luc. 10, 17) folgte, also, da der Zusammenhang von Luc. 10, 17—24 feststeht, hinter Luc. 10, 24 stand.

b) Die Blinden bei Jericho und der Triumphzug (20, 29—21, 11).

V. 29: Καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἱεριχὸ ἡκολούθησεν αὐτῷ ὄχλος πολὺς. καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν, ἀκοίσαντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει, ἔκραζαν λέγοντες· κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ. v. 31: ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα σιωπήσωσιν· οἱ δὲ μεῖζον ἔκραζαν λέγοντες· κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ. v. 32: καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς ἐφώνησεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν· τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν; v. 33: λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν. v. 34: σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν, καὶ ἡκολούθησαν αὐτῷ.

v. 1: καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθθαγὰν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε ὁ Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς v. 2: λέγων αὐτοῖς· πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν ἀπέναντι ὑμῶν καὶ εὐθέως ἐκρίσετε ὄνον δεδεμένον καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λίσαντες ἀγάγετέ μοι. v. 3: καὶ ἐάν τις ὑμῶν εἴπῃ τι, ἔρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρειαν ἔχει· εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς. v. 4: τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 5: εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πρᾶς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου. v. 6: πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, v. 7: ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον, καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. v. 8: ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ξαντῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώνον ἐν τῇ ὁδῷ. v. 9: οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ, ἐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. v. 10: καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις λέγουσα· τίς ἐστὶν οὗτος; v. 11: οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον· οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας.

V. 30. 31: Das κυριε (CDLZ) fiel auf, weil noch ein zweiter Voc. folgte, und ward daher entweder weggelassen (ND Ti.) oder mit *νε* verbunden, wie v. 31 (C./Rept.). Dies *νε* (Ti. nach NCDL) kann hier um so weniger echt sein (Vgl. 9, 27. 15, 22), als NL sichtlich nach Luc. conformirt. (Ihson *νε* .I.), aber ebensowenig v. 31. Das *εκραζον* v. 31 (C./Rept.) ist aus den Parallelen. v. 33. 34: Rept. (C./f) hat das gewöhnlichere *ανοιχθῶσιν*, dagegen ist das *ἡμων οἱ οφθαλμοὶ* nach dem v. 34 aus 9, 30 zugesetzten *αὐτων οἱ οφθ.* conformirt, woran selbst das *αὐτων τῶν ομμάτων* in B Reminiscenz sein kann. Dagegen ist das *οφθαλμων* (SC./Rept.) v. 34 nach v. 33 conformirt. — v. 1: Das *προς* vor *το ορος* (NDL./Rept.) ist aus Mrc., dagegen wird das *ο* vor *Ιησοῦς* nach *τοτε* ausgefüllt sein (BD Ti.), wie 4, 1. 16, 24. 20, 32. 23, 1, und in S 1, 24. 9, 28. — v. 2: Zu dem *πορευθητε* (C./Rept.) vgl. 19, 17. Dagegen kann das *αγαγετε* (ACLZ./Rept. Ti.) zwar aus Luc. oder ursprünglich nur Fortsetzung derselben Emendation sein, aber ebenso das *αγετε* (BD) Verschreibung oder Conform. nach *πορευεσθε*. — Das *κατενarti* (NBCLZ Ti.) ist der Conf. nach Mrc. dringend verdächtig (Vgl. Mth. 27, 24. 61: *απενarti*) und ebenso das *ενθες* (NLZ Ti.), wenn es nicht nach v. 3 conformirt, wo umgekehrt CDL (Rept.) nach v. 3 conformiren. Auch das *αποστελε* v. 3 (CLZ./f) ist aus Mrc. — v. 4: Das *ολον* (BD Rept.) ist aus 1, 22. 26, 56. — v. 5: Rept. om. *επι* nach *και*, wie LXX (CD./f). — v. 6: Das *προεταξεν* (NLZD Rept. Ti.) war den Abschreibern nach 1, 24. 8, 4 geläufiger. — v. 7: Das *επανο* statt *επ* (C./f Rept.) ist aus dem Folgenden heraufgenommen, das *αὐτων* nach *ἡματα* (CLZ./f Rept.) aus Mrc. (Vgl. auch 3, 7), das *επεκαθισαν* (Rept. nach L, vgl. S) dem *επεθηκαν* conf., wie das zweite *εστρωσαν* (ND Ti.) v. 8 mechanische Wiederholung des ersten, zumal es auch bei Mrc. steht.

Die Conf. des *εστρωγνον* (BCLZ.1 Rept.) nach *εκοπτον* ist grade darum viel weniger wahrscheinlich, weil keiner *εκοψαν* nach *εστρωσαν* ändert. — v. 9: Das *αυτον* ist nach Mrc. weggelassen (Rept. nach L). — v. 10: *Ιησ. ο προφ.* (CL.1 Rept.) ist erleichternde Wortstellung. — Rept. nach L: *Ναζαρετ*.

(V. 29.) Ohne mit Mrc. die Ankunft in Jericho zu erwähnen, weil dies selbstverständlich die letzte Station der 19, 1 begonnenen Festreise war, wenn man nach 20, 17 vom Jordan aufwärts zog, erzählt der Evangelist, wie, als sie (d. h. Jesus und seine Jünger) von dort herauszogen, ihm nachfolgte eine große Menge (Bem. das *ἐκπορεύεσθαι* des Mrc. und das sing. *ὄχλος*, während man nach 19, 2 den Plural erwartet). (v. 30.) Indem er so die Einleitung der Erzählung in einem selbstständigen Satz abschließt, kann er diese selbst, die er lediglich für eine andre Ueberlieferung der 9, 27—30 aus der apostolischen Quelle entnommen hielt (Vgl. zu 9, 27), nach dem Wortlaut derselben so beginnen, daß er die vermeintlich genauere Angabe der letzteren von zwei Blinden restituirt und aus Mrc. nur das Nähere über die Situation aufnimmt: Und siehe, zwei Blinde, am Wege sitzend, als sie hörten, daß Jesus vorübergeht, schrien sprechend: Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids! ¹⁾ (v. 31.) Ebenso entnimmt er ihm nun die Unterbrechung des dann wörtlich wiederholten Rufs (Bem. das *ἐπιτιμᾶν* und *σιωπᾶν* aus Mrc., das *δέ* statt *καί*, die Ergänzung des Subj., die conform. Aorr., das wiederholte *λέγοντες* und das einfachere *μεῖζον*). Die Volksmenge aber bedräute sie, sie möchten schweigen, sie aber schrien noch mehr: Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids! (v. 32.) Dann übergeht er die ganze malerische Schilderung des Mrc., die allerdings nur auf einen Blinden passt, und bringt einfach die Frage, mit der Mrc., wie in der Urrelation, den Glauben des Blinden erproben ließ: Und stehen geblieben rief sie Jesus (Bem. das *φωνεῖν* des Mrc.) und sprach: Was, wollt ihr, soll ich Euch thun? (v. 33.) In ihrer Antwort dagegen, obwohl sie grammatisch, wie die bei Mrc., geformt, klingen noch die Worte hindurch, mit denen die Uerzählung die Heilung berichtete (9, 30). Sprechen sie zu ihm: Herr, es möchten geöffnet werden unsre Augen. (v. 34.) Ebenso setzt Mth. an die Stelle des bloßen Verheißungsworts bei Mrc. die Manipulation, mittelst derer dort (9, 29) die Heilung vollzogen ward, wozu er noch das *σπλαγχνισθεῖς* aus Mrc. 1, 41. 9, 22 hinzufügt: Von Mitleid ergriffen aber, rührte Jesus ihre Augen (*ὄμματα*, wie Mrc. 8, 23) an. Dann schließt er mit Mrc. (Bem. das *εὐθέως*): Und sogleich wurden sie wieder sehend und folgten ihm nach.

(21, 1.) Mit dem an die Spitze des Nachsatzes tretenden *τότε* markirt der Evangelist noch bestimmter den Zeitpunkt, wo Jesus zwei Jünger aussandte, um

1) Es ist also weder daran zu denken, daß Mth., der 11, 5. 15. 30. 21, 14 von zahlreichen Blindenheilungen berichtet, hier den Blinden von Bethsaida (Mrc. 8) hinzuaddirt hat, um ihn nicht verloren gehen zu lassen (Hltzm., S. 256), noch daß aus den zwei Blinden des Mth. Luc. einen Blinden und einen Zöllner, Mrc. Vater und Sohn (*בֶּרֶךְ הַבְּמַאי* = Sohn eines Blinden!) zurechtgeschnitten hat (Keim, S. 51. Anm. 3). Bem., wie der Evangelist der Anrufung aus 9, 27 das *κύριε* aus v. 28 vorausschickt. Vgl. Mrc., S. 361.

ihm das Reitthier zu dem nun unmittelbar bevorstehenden Einzuge zu verschaffen. Es war, als sie sich Jerusalem näherten und (bei dieser Annäherung) nach Bethphage an den Oelberg kamen. So hat Matth. durch Einschlebung des ἡλθον die etwas harte Verbindung der beiden parallelen εἰς bei Mrc. vermieden und den Ort, wo die Szene spielt, noch näher anzugeben gesucht. Es muß aber nun das ἡλθον nicht von der Ankunft im Orte, sondern beim Orte verstanden werden; denn offenbar denkt er bei dem gegenüberliegenden Flecken, in den Jesus nach v. 2 die Jünger sendet, an den ersten der von Mrc. genannten, an das Jerusalem näher gelegene Bethphage, und bestimmt dessen Lage indirect dadurch, daß man eben damit an oder auf dem Oelberg (je nachdem man sich die Lage des Ortes denkt) angekommen war.¹⁾ (v. 2.) In dem Befehl an die Jünger blickt bereits die Vorstellung hindurch, die sich der Evangelist auf Grund von Sachrj. 9, 9 gebildet, wonach es zwei Thiere waren, mit denen Jesus seinen Einzug hielt. Da nun die Einschaltung der Weissagungserfüllung (v. 4) unsern Evangelisten jedenfalls als den Bearbeiter characterisirt, so wird nicht von Mrc. die Eselin wegen des Spottes des Abendlandes in ein Pferdefüllen verwandelt sein (Keim, S. 81), da dann jedenfalls nicht der mehrdeutige Ausdruck gebraucht wäre, sondern unser Evangelist wird das πῶλον bei Mrc. von dem Eselsfüllen der Weissagung verstanden und daher aus ihr das Mutterthier hinzugefügt haben. Dagegen konnte er den Zug, wonach das Reitthier ein noch ungebrauchtes war, als für die Weissagungserfüllung nicht in Betracht kommend weglassen. Gehet (Bem. das dem Evangelisten so geläufige πορεύεσθε) in den Flecken (Bem. das κώμη des Mrc.), der Euch gegenüber liegt, und sogleich werdet ihr finden eine Eselin angebunden und ein Füllen mit ihr. Das εὐθέως will auch Mtth. natürlich nach Mrc. verstanden wissen: Sogleich beim Betreten des Orts. Das ἔγειν schien passender als das dem Mrc. so beliebte γέρειν und wird durch μοι erläutert, dagegen das jetzt geänderte Object ganz weggelassen (Bem. noch die Einführung der Partizipialconstr. in λέγων und λύσαντες): Wenn ihr gelöst habt, führet zu mir. (v. 3.) Und wenn einer euch etwas gesagt haben wird, so werdet (sollt) ihr sagen, daß der Herr ihrer bedarf. Durch dies einfache τι wird die schwerfällige Einschaltung einer directen Rede in den Vorderatz geschickt vermieden. Schon unser Evangelist scheint übrigens an dem Wiedersenden bei Mrc. Anstoß genommen zu haben (Vgl. Mrc., S. 365) und faßt daher die Worte so, daß der Besitzer sofort (Bem. das εὐθέως in der Form des

1) Auch das zweite εἰς hängt natürlich von ἡλθον an und ist nicht Näherbestimmung zu Βηθφαγῇ, wie das πρὸς bei Mrc., weil dann keinesfalls εἰς stehen könnte, weder im Sinne von „an“ noch von „auf“ (Keim, III, S. 75. Anm. 3). Mrc. und Luc. denken allerdings Bethanien als den Ort, aus dem das Reitthier geholt wird und haben nur Bethphage als den näher belegenen und bekannteren Ort zur Orientirung vorausgeschickt (Vgl. Mrc., S. 365), nicht aber das bekanntere Bethanien zur Orientirung hinzugefügt (Vgl. Keim, a. a. O. Anm. 2); denn wenn uns Bethanien aus den Evang. bekannter ist, so zeigen doch die talmudischen Nachrichten deutlich genug, daß Bethphage der größere und bekanntere Ort war. Hiernach hat schon Mtth. die Ortsangabe des Mrc. unrichtig verstanden (Bem. noch die Hinzufügung des Subj.). Vgl. Mrc., S. 365. Anm. 1.

Die Conf. des *εστρωωννον* (BCLZA Rept.) nach *εκοπτον* ist grade darum viel weniger wahrscheinlich, weil keiner *εκοψεν* nach *εστρωσαν* ändert. — v. 9: Das *αυτον* ist nach Mrc. weggelassen (Rept. nach A). — v. 10: *Ιησ. ο προφ.* (CLZ Rept.) ist erleichternde Wortstellung. — Rept. nach L: *Ναζαρετ*.

(V. 29.) Ohne mit Mrc. die Ankunft in Jericho zu erwähnen, weil dies selbstverständlich die letzte Station der 19, 1 begonnenen Festreise war, wenn man nach 20, 17 vom Jordan aufwärts zog, erzählt der Evangelist, wie, als sie (d. h. Jesus und seine Jünger) von dort herauszogen, ihm nachfolgte eine große Menge (Bem. das *ἐκπορεύεσθαι* des Mrc. und das sing. *ὄχλος*, während man nach 19, 2 den Plural erwartet). (v. 30.) Indem er so die Einleitung der Erzählung in einem selbstständigen Satz abschließt, kann er diese selbst, die er lediglich für eine andre Ueberlieferung der 9, 27—30 aus der apostolischen Quelle entnommenen hielt (Vgl. zu 9, 27), nach dem Wortlaut derselben so beginnen, daß er die vermeintlich genauere Angabe der letzteren von zwei Blinden restituiert und aus Mrc. nur das Nähere über die Situation aufnimmt: Und siehe, zwei Blinde, am Wege sitzend, als sie hörten, daß Jesus vorübergeht, schrien sprechend: Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids! ¹⁾ (v. 31.) Ebenso entnimmt er ihm nun die Unterbrechung des dann wörtlich wiederholten Rufs (Bem. das *ἐπιτιμῶν* und *σιωπῶν* aus Mrc., das *δέ* statt *καί*, die Ergänzung des Subj., die conform. Aor., das wiederholte *λέγοντες* und das einfachere *μεῖζον*). Die Volksmenge aber bedrängte sie, sie möchten schweigen, sie aber schrien noch mehr: Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids! (v. 32.) Dann übergeht er die ganze malerische Schilderung des Mrc., die allerdings nur auf einen Blinden passt, und bringt einfach die Frage, mit der Mrc., wie in der Urrelation, den Glauben des Blinden erproben ließ: Und stehen geblieben rief sie Jesus (Bem. das *φωνεῖν* des Mrc.) und sprach: Was, wollt ihr, soll ich Euch thun? (v. 33.) In ihrer Antwort dagegen, obwohl sie grammatisch, wie die bei Mrc., geformt, klingen noch die Worte hindurch, mit denen die Urerzählung die Heilung berichtete (9, 30). Sprechen sie zu ihm: Herr, es möchten geöffnet werden unsre Augen. (v. 34.) Ebenso setzt Mtth. an die Stelle des bloßen Verheißungsworts bei Mrc. die Manipulation, mittelst derer dort (9, 29) die Heilung vollzogen ward, wozu er noch das *σπλαγχνισθεῖς* aus Mrc. 1, 41. 9, 22 hinzufügt: Von Mitleid ergriffen aber, rührte Jesus ihre Augen (*ὄμματα*, wie Mrc. 8, 23) an. Dann schließt er mit Mrc. (Bem. das *ἐνθ' ἑως*): Und sogleich wurden sie wieder sehend und folgten ihm nach.

(21, 1.) Mit dem an die Spitze des Nachsatzes tretenden *τότε* markiert der Evangelist noch bestimmter den Zeitpunkt, wo Jesus zwei Jünger aussandte, um

1) Es ist also weder daran zu denken, daß Mtth., der 11, 5. 15, 30. 21, 14 von zahlreichen Blindenheilungen berichtet, hier den Blinden von Bethsaida (Mrc. 8) hinzuaddirt hat, um ihn nicht verloren gehen zu lassen (Hiltz., S. 256), noch daß aus den zwei Blinden des Mtth. Luc. einen Blinden und einen Zöllner, Mrc. Vater und Sohn (*בֶּרֶךְ הַטָּמֵא* = Sohn eines Blinden!) zurechtgeschnitten hat (Keim, S. 51. Anm. 3). Bem., wie der Evangelist der Anrufung aus 9, 27 das *κύριε* aus v. 28 vorausschickt. Vgl. Mrc., S. 361.

ihm das Reitthier zu dem nun unmittelbar bevorstehenden Einzuge zu verschaffen. Es war, als sie sich Jerusalem näherten und (bei dieser Annäherung) nach Bethphage an den Oelberg kamen. So hat Matth. durch Einschlebung des ἡλθον die etwas harte Verbindung der beiden parallelen εἰς bei Mrc. vermieden und den Ort, wo die Szene spielt, noch näher anzugeben gesucht. Es muß aber nun das ἡλθον nicht von der Ankunft im Orte, sondern beim Orte verstanden werden; denn offenbar denkt er bei dem gegenüberliegenden Flecken, in den Jesus nach v. 2 die Jünger sendet, an den ersten der von Mrc. genannten, an das Jerusalem näher gelegene Bethphage, und bestimmt dessen Lage indirect dadurch, daß man eben damit an oder auf dem Oelberg (je nachdem man sich die Lage des Ortes denkt) angekommen war.¹⁾ (v. 2.) In dem Befehl an die Jünger blickt bereits die Vorstellung hindurch, die sich der Evangelist auf Grund von Sachrj. 9, 9 gebildet, wonach es zwei Thiere waren, mit denen Jesus seinen Einzug hielt. Da nun die Einschaltung der Weissagungserfüllung (v. 4) unsern Evangelisten jedenfalls als den Bearbeiter characterisirt, so wird nicht von Mrc. die Eselin wegen des Spottes des Abendlandes in ein Pferdefüllen verwandelt sein (Keim, S. 81), da dann jedenfalls nicht der mehrdeutige Ausdruck gebraucht wäre, sondern unser Evangelist wird das πῶλον bei Mrc. von dem Eselsfüllen der Weissagung verstanden und daher aus ihr das Mutterthier hinzugefügt haben. Dagegen konnte er den Zug, wonach das Reitthier ein noch ungebrauchtes war, als für die Weissagungserfüllung nicht in Betracht kommend weglassen. Gehet (Bem. das dem Evangelisten so geläufige πορεύεσθε) in den Flecken (Bem. das κώμη des Mrc.), der Euch gegenüber liegt, und sogleich werdet ihr finden eine Eselin angebunden und ein Füllen mit ihr. Das εὐθέως will auch Mth. natürlich nach Mrc. verstanden wissen: Sogleich beim Betreten des Orts. Das ἄγειν schien passender als das dem Mrc. so beliebte φέρειν und wird durch μοι erläutert, dagegen das jetzt geänderte Object ganz weggelassen (Bem. noch die Einführung der Partizipialconstr. in λέγων und λύσαντες): Wenn ihr gelöst habt, führet zu mir. (v. 3.) Und wenn einer euch etwas gesagt haben wird, so werdet (sollt) ihr sagen, daß der Herr ihrer bedarf. Durch dies einfache τι wird die schwerfällige Einschaltung einer directen Rede in den Vorderatz geschickt vermieden. Schon unser Evangelist scheint übrigens an dem Widersenden bei Mrc. Anstoß genommen zu haben (Vgl. Mrc., S. 365) und faßt daher die Worte so, daß der Besitzer sofort (Bem. das εὐθέως in der Form des

1) Auch das zweite εἰς hängt natürlich von ἡλθον an und ist nicht Näherbestimmung zu Βηθφαγή, wie das πρὸς bei Mrc., weil dann keinesfalls εἰς stehen könnte, weder im Sinne von „an“ noch von „auf“ (Keim, III, S. 75. Anm. 3). Mrc. und Luc. denken allerdings Bethanien als den Ort, aus dem das Reitthier geholt wird und haben nur Bethphage als den näher belegenen und bekannteren Ort zur Orientirung voraufgeschickt (Vgl. Mrc., S. 365), nicht aber das bekanntere Bethanien zur Orientirung hinzugefügt (Vgl. Keim, a. a. O. Anm. 2); denn wenn uns Bethanien aus den Evang. bekannter ist, so zeigen doch die talmudischen Nachrichten deutlich genug, daß Bethphage der größere und bekanntere Ort war. Hiernach hat schon Mth. die Ortsangabe des Mrc. unrichtig verstanden (Bem. noch die Hinzufügung des Subj.). Vgl. Mrc., S. 365. Anm. 1.

Mrc., während der Evangelist noch v. 2 die ihm gebräuchliche substituirte) durch die beiden Jünger die Thiere senden wird, obwohl mit dem *εἰς* keineswegs nothwendig der Besitzer gemeint war. Diese Anordnung Jesu ist aber dem Evangelisten so wichtig, weil dadurch aufs Neue sich die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung ergab. (v. 4. 5.) Daher schaltet er ein: Dies aber geschah, damit erfüllt würde (Vgl. 1, 22), was gesagt ist durch den Propheten, wenn er spricht (Vgl. 2, 17): Saget der Tochter Zion, siehe dein König kommt dir, sanftmüthig und reitend auf einer Eselin und einem Füllen, dem Sohn eines Jochthiers.¹⁾ Dafs im Hebr. beide Ausdrücke nur im Parallelismus das Thier beschreiben, auf welchem der sanftmüthige König einzieht, um zu zeigen, dafs er nicht wie ein Kriegsheld auf dem Streitrofs, sondern als Friedenskönig kommt, ist zweifellos; dafs aber auch unser Evangelist das καί explicativ genommen (Myr.), ist ganz unwahrscheinlich, weil nur unter der Voraussetzung, dafs die so sichtlich erfüllte Weissagung, in der er das καί conjunctiv nahm, auch buchstäblich erfüllt sein müsse, er die Darstellung des Mrc. in v. 2 durch Einführung des zweiten Thieres meinte verbessern zu müssen. Zwar hat er natürlich nicht die alberne Vorstellung, an der sich der wohlfeile Witz der Kritik weidet, als ob der Friedenskönig auf beiden zugleich oder abwechselnd geritten sei, sondern er denkt ihm auf einem der Thiere reitend; doch so, dafs, indem das andre dasselbe begleitet, es seiner Leitung mit folgt. (v. 6.) Da es dem Evangelisten vor Allem auf die Erfüllung dieser Weissagung durch die Anordnung Jesu (v. 2) ankommt, übergeht er die Details über die Auffindung der Thiere (Vgl. Mrc. 11, 4—6) und erzählt nur, dafs die Jünger hingingen (*πορευθέντες*, wie v. 2) und thaten, wie (Bem. das καθώς des Mrc.) ihnen Jesus befohlen hatte (Vgl. 1, 24), (v. 7.) indem sie die Eselin und das Füllen herbeiführten. Wenn er dann sagt, dafs sie die Kleider auf dieselben legten (Bem. das einfache ἐπέθηξαν statt des colorirten ἐπιβάλλειν), so ist damit allerdings gemeint, dafs sie beide Thiere ihm zum Gebrauch zurüsteten; aber wenn es nun mit absichtlichem Wechsel des Ausdrucks weiter heifst, dafs Jesus sich darüberhin setzte, so will er damit offenbar die Beziehung des ἐπάνω αὐτῶν auf dasselbe Object abgeschnitten haben, woraus folgt, dafs man es nur auf die Kleider beziehen kann. Hätte der Evangelist auch hier (wenn auch natürlich im obenbezeichneten Sinn) an die beiden Thiere, die er in der Weissagung fand, gedacht wissen wollen (deW.), so hätte er ohne Zweifel sich an den Ausdruck derselben angeschlossen, während er nur statt des ἐκάθισαν bei Mrc., dem ἐπέθηξαν entsprechend, das Comp. setzt. (v. 8.) Das πολλοί des Mrc. steigernd und mit dem vorangestellten αὐτῶν hervorhebend, was die Menge mit ihren Kleidern im Gegensatz zu

1) Auch bei Sachrj. 9, 9 wird die Tochter Zion angeredet, doch ist das ἐπάτε τῇ θυγατρὶ Ζιών Reminiscenz an Jes. 62, 11 (LXX). Die Worte des Sach. sind mit Weglassung des צדיק ונחשׁת הוּא nach den LXX wiedergegeben bis auf den Schluß, wo הַמְּנִיר durch ὄνον gegeben und das ἐποζύγιον der LXX verwandt wird, um das בֶּן-אֶהְיֶה genauer auszudrücken, als die LXX (γέρον) thun.

den Jüngern that und wie sie dabei ihre eignen Gewänder nicht schonte, um dem Gefeierten den Weg damit zu schmücken, beginnt nun der Evangelist die Schilderung des Einzugsjubels: Der grösste Theil der Menge aber breitete (Bem. den Plur. nach dem Collect.) ihre eignen Kleider aus auf dem Wege, andre aber hieben Zweige von den Bäumen und breiteten (sie) aus auf dem Wege (Bem. die offenbare Erläuterung des Ausdrucks bei Mrc.). (v. 9.) Die Volksmassen aber, die ihm vorangingen und die nachfolgenden schrien, sprechend (Bem. das hinzugefügte *αὐτὸν* und *λέγοντες*): Hosanna dem Sohne Davids! Gesegnet sei, der da kommt im Namen Jehova's (Vgl. Pslm. 118, 25. 26)! Hosanna in der Höhe! Durch die Hinzufügung des persönlichen Objects, dem der Segenswunsch gilt, zeigt sich unser Evangelist deutlich als Bearbeiter des Mrc., bei welchem dies erst indirect aus dem Folgenden erhellt, zumal dadurch das Jubellicd mit Weglassung von Mrc. 11, 10a, in drei mehr symmetrische Parallelglieder zusammengezogen wird, die noch Keim (Vgl. S. 91. Anm. 3) durch den Schein der Ursprünglichkeit täuschten. Und zwar wird der Dativ nicht blofs mit dem Triumphruf als solchen verbunden sein (Myr.), sondern der Evangelist wird ihm auf den Sinn des aramaisirend verkürzten Psalmworts (שִׁיחָה לְיֵהוָה) bezogen haben: Gieb doch Heil dem Sohne Davids. Dies erhellt klar aus dem Schlußwort, in dem ohne willkürliche Ergänzungen weder gesagt sein kann, daß das Hosanna im Himmel erschallt (Fr.), noch daß es dort erhört wird (deW. Bl.), sondern nur, daß dem Sohne Davids, der im Auftrage Gottes zu seiner Königsstadt kommt, Heil verliehen werde in den Himmelshöhen, wo Jehova thront, der seinen Gesandten segnen soll.

(V. 10.) Da unser Evangelist noch auf den Einzugsstag die Tempelreinigung versetzt, muß natürlich die Rückkehr mit ihrer Motivirung (Mrc. 11, 11), wie der Morgenweg mit der Verfluchung des Feigenbaums (v. 12 — 15) fortfallen, ¹⁾ dafür schließt er den Abschnitt mit einer Schilderung des Eindrucks, den der Einzug Jesu machte. Und als er hineinkam nach Jerusalem, ward in unruhige Bewegung versetzt (Vgl. 27, 51. 28, 4) die ganze Stadt (d. h. ihre Bevölkerung),

1) Für den Bearbeiter lag die Reflexion nahe genug, daß Jesus, wenn er in Bethanien übernachtet wollte, nicht erst in Jerusalem eingezogen wäre, daß also die Tempelreinigung noch am Einzugsstage stattgefunden haben muß. Dagegen müht sich Keim, S. 106 vergeblich ein Motiv aufzufinden, weshalb Mrc. hier geändert haben soll; denn von einer „größeren Reihe greifbarer jerusalemischer Tagewerke“ kann bei ihm nicht geredet werden, da Mrc. 11, 11 ausdrücklich motivirt, weshalb Jesus am Einzugsstage noch kein Werk that (Vgl. Mrc., S. 368 und dagegen die grundlosen schalen Witzeleien bei Keim, S. 107), und „zwei Strafgerichte in Einem Tage“ kommen auch bei Mth. vor, wo die Verfluchung des Feigenbaums und das Strafgericht über die Hierarchen in den drei Parabeln auf denselben Tag fallen. Was K. für die größere Wahrscheinlichkeit der Darstellung bei Mth. anführt, beruht auf der Voraussetzung, daß die Volksbegeisterung für Jesum nur den Einzugsstag über anhielt (was er doch selbst nach S. 127 keineswegs annimmt) und daß die Tempelreinigung eine messianische Demonstration war, in der sich Jesus seinem eignen Wesen entfremdete (S. 101), was beides in unsern Quellen keinerlei Halt hat. Und wenn er über den durch die Theilung entstandenen Mattheitscharacter des zweiten Tagesausgangs klagt, so erscheint der Conflict Jesu mit den Hierarchen Mrc. 11, 18 nach seiner eignen Darstellung (S. 105) viel schärfer als Mth. 21, 15.

sprechend: Wer ist dieser? (v. 11.) Die Volksmassen aber sagten: Dieser ist der Prophet Jesus, der von Nazareth in Galiläa stammt. Offenbar setzt der Evangelist voraus, daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit zum ersten Male nach Jerusalem kommt und also den Stadtbewohnern von Person noch unbekannt ist, wenn sie auch den Namen des galiläischen Propheten schon oft nennen gehört haben. Da ihnen die Volksmassen antworten, welche Jesum eben als Messias beglückwünscht haben (v. 9), so kann ihr Wort natürlich nicht seine Messianität in Zweifel stellen (deW. Bl.). Daß sie ihn als den Sohn Davids d. h. als den messianischen Thronerben feiern, hat ja die ganze Stadt gehört; es handelt sich nur darum zu wissen, wer der Gefeierte sei, und da kann er nur nach seinem längst bekannten prophetischen Character bezeichnet werden.

2. 21, 12—22, 14. Der Conflict mit den Hierarchen.

(Vgl. Mrc. 11, 15 — 12, 12. Luc. 19, 45 — 20, 19.)

a) Die Tempelreinigung und die Vollmachtsfrage 21, 12—27.

V. 12: *Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν [τοῦ θεοῦ], καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς.* v. 13: *καὶ λέγει αὐτοῖς· γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.* v. 14: *καὶ προσῆλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.* v. 15: *ἰδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησεν καὶ τοὺς παῖδας τοὺς κράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας· ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ, ἡγανάκτησαν,* v. 16: *καὶ εἶπαν αὐτῷ· ἀκούεις τί οὗτοι λέγουσιν; ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ναί· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον; v. 17: καὶ καταλιπὼν αὐτούς ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως εἰς Βηθανίαν, καὶ ἠύλισθη ἐκεῖ.*

v. 18: *πρωῖας δὲ ἐπαναγαγὼν εἰς τὴν πόλιν ἐπεινάσεν.* v. 19: *καὶ ἰδὼν συκῆν μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἦλθεν ἐπ' αὐτήν, καὶ οὐδὲν εὔρεν ἐν αὐτῇ εἰ μὴ φύλλα μόνον, καὶ λέγει αὐτῇ· οὐ μὴκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ.* v. 20: *καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες· πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ; v. 21: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἕαν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ καὶ τῷ ὄρει τούτῳ εἰπῆτε· ἄρθῃτι καὶ βλήθῃτι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται. v. 22: καὶ πάντα ὅσα ἂν αὐτήσῃτε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε.*

v. 23: *καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν, προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ λέγοντες· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην; v. 24: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ*

Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἔρωσήσω ὑμᾶς καὶ γὰρ λόγον ἔνα, ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, καὶ γὰρ ὑμῖν ἔρω ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ· v. 25: τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; οἱ δὲ διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς λέγοντες· v. 29: ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἔρει ἡμῖν· διὰ τί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἐὰν δὲ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων, φοβοῦμεθα τὸν ὄχλον· πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην· v. 27: καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ εἶπαν· οὐκ οἶδαμεν· ἔφη αὐτοῖς καὶ αὐτός· οἷδ' ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

V. 12: Rept. hat das gewöhnlichere ο Ἰησ. (DL.). — Dafs του θεου (CD¹ Rept.) nach Mrc. ausgefallen (Ti. Myr.) ist ganz unwahrscheinlich; dafs es bei Mrc. Luc. keiner zugesetzt, kann ebenso ein Zeichen sein, dafs es in der Parallele nicht stand, es ist wahrscheinlich Glosse in Reminiscenz an 26, 61. — **v. 13:** Rept. (CD¹) nach Luc.: ἐποιήσατε. — **v. 15:** Rept. om. τους vor κραζοντας (CD). — **v. 16:** Zu εἶπον (C¹ Rept.) hier und v. 27 (BCLZ¹) vgl. 2, 5. — **v. 17:** Bemerkenswerth ist, dafs B pr. m. Βηθάνια hat, also den Namen nicht declinirt. — **v. 18:** Das πρῶν (SBD Ti.) ist entweder aus Mrc. 11, 20 oder die Endung AC vor AE weggefallen, jedenfalls wird πρῶν (CL¹ Rept.) als schwerere Lesart vorgezogen werden müssen. — Das παραγων (Rept. nach C¹) ist wohl halbe Corr. nach dem von D substituirten παραγων. — **v. 19:** Rept. streicht das abundante ον (S¹CD¹). — **v. 22:** Rept. (C¹): ληψέσθε. — **v. 23:** Rept. verbessert nach A: ἐλθουσι αὐτῷ. — **v. 25:** Rept. streicht das zweite το als unnöthig (DL¹), dagegen scheint das παρα nach 16, 7. 8 in εν (BL) geändert zu sein. — **v. 26:** Die Stellung des ως προφητην nach Ἰωάνν. (D¹) ist offenbar Erleichterung. Vgl. auch Mrc.

(V. 12.) Unser Evangelist lässt also Jesum (Bem. die Ergänzung des Subj.) sofort nach seinem Einzuge in den Tempel gehen und austreiben alle, die verkauften und kauften im Tempel, und die Tische der Wechsler umstürzen und die Stühle der Taubenverkäufer. Das ἤρξατο des Mrc. hat hier vollends seine Bedeutung verloren und fällt fort, wie 20, 24; sonst ist nur das πάντας hinzugefügt, die beiden Partt. sind unter einem Art. verbunden, weil das ἐν τ. ἱερῷ zu beiden gehört, und das κατέστρεψεν zum ersten Object heraufgenommen. Der Detailzug Mrc. 11, 16 war bereits unserm Evangelisten bedeutungslos oder unverständlich geworden, und so wird mit der richtenden That gleich das strafende Wort verbunden. (v. 13.) Es steht geschrieben: Mein Haus soll ein Bethaus genannt werden (Jes. 56, 7), ihr aber macht es zu einer Räuberhöhle (Jer. 7, 11). Das Citat wird nicht fragend, sondern direct als solches eingeführt, aber die Schlufsworte der Jesajasstelle sind weggelassen; ihre Beziehung (Vgl. Mrc., S. 372) war dem Evangelisten bereits eben so fremd geworden, wie den Kritikern, unter denen noch Keim (S. 98. Anm. 2) von Universalismus träumt. In der Jeremiasstelle ist nur das αὐτόν mit Nachdruck vorangestellt und mit dem Praes. auf die gegenwärtige Entweihung hingewiesen. (v. 14.) Eigenthümlich ist aber unserm Evangelisten, dafs Jesus nicht nur der Entheiligung des Tempels wehrt, sondern die entheiligte Stätte gleichsam aufs Neue weihet durch seine Gnadenwunder, während er sich bei Mrc. nur für seine Lehrthätigkeit Raum schafft (Bem. den ähnlichen Unterschied 14. 14. 19, 2). Und es traten zu ihm (Bem. das προσῆλθον des Evangelisten) Blinde und Lahme im Tempel und er heilte sie. (v. 15.) Dadurch wird zugleich vermieden, dafs schon jetzt die Hierarchen zur Todfeindschaft gegen den strengen Tadler der von ihnen geduldeten Mißbräuche über-

gehen, wie Mrc. v. 18, was ganz der kunstvollen Steigerung des Conflicts bei unserm Evangelisten entspricht (Vgl. Mrc., S. 373). Denn das *Θαυμάσια* kann natürlich nicht mit auf die Tempelreinigung gehen (Myr. deW.), sondern nur auf die wunderbaren Heilungen und auch über sie können die Hohenpriester und Schriftgelehrten (Bem. den Ausdruck aus Mrc. 11, 18) an sich nicht zürnen, als sie sahen die wunderbaren Dinge, die er that, sondern erst als sie zugleich sahen die Kinder, die — offenbar dadurch angeregt — im Tempel schrien und sprachen: Hosanna dem Sohne Davids (v. 9). Das *ἐν τῷ ἱερῷ* deutet ausdrücklich an, daß es nicht die messianische Huldigung an sich war, an der sie Anstoß nahmen (Bl.); denn der Kinder Ruf war ja doch nur der Nachhall des Volksjubels beim Einzuge, dem gegenüber sie sich einstweilen zuwartend verhalten hatten. Aber das Kindergeschrei, das die heilige Stätte entweichte, schien der, dem es galt, doch vor Allem abstellen zu müssen, wenn er so ernstlich für die Heiligkeit des Tempels eiferte. (v. 16.) Darum sprachen sie vorwurfsvoll zu ihm: Hörst du, was diese sagen? Jesus aber spricht zu ihnen: Ja wohl (Vgl. 13, 51. 17, 25). Aber ihren Vorwurf entkräftet er sofort, indem er auf Psalm 8, 3 verweist, welche Stelle mit *ὅτι* recit. eingeführt und nach den LXX gegeben wird, weil deren Uebersetzung (Bem. das *αἶνον* statt *ᾠήν*) allein für die Anwendung passt. Habt ihr nie gelesen (Vgl. 12, 3. 5. 19, 4): Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir ein Lob bereitet? Nimmt Gott das Lallen unmündiger Säuglinge als ein ihm wohlgefälliges Lob an, so kann Jesus es nicht für ungeziemend halten, von Kindern, die natürlich keine *infantes* im eigentlichen Sinne mehr sind, gepriesen zu werden. (v. 17.) Damit verläßt er sie (Vgl. 16, 4) und geht hinaus aus der Stadt nach Bethanien, um dort zu übernachten (γὰρ LXX. Vgl. Jud. 19, 4).

Hier lenkt also der Erzähler wieder in den Schluß des ersten Tages bei Mrc. (11, 11) ein, doch so daß der Rückzug nach Bethanien nun mit dem des zweiten Tages (v. 19) zusammenfällt, weshalb auch der Ausdruck beider Stellen (v. 11: *ἐξῆλθεν εἰς Βηθ.* v. 19: *ἐξεπορ. ἔξω τῆς πόλεως*) sichtlich zusammenfielst. (v. 18.) Genau ebenso fallen nun die beiden Morgenwege (Mrc. v. 12 u. 20) in einen zusammen; denn an den zweiten erinnert die Zeitangabe, die hier freilich ihre Bedeutung (Vgl. Mrc., S. 375) verliert, während die Erzählung mit ersterem fortfährt: Als er aber in der Frühe (*πρωΐα*, wie 27, 1) zur Stadt zurückkehrte, hungerte ihn. Deutlicher, als bei Mrc., wird also hervorgehoben, daß die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit in diesen Tagen die Hauptstadt war, die er nur (wahrscheinlich seiner Sicherheit wegen) für die Nacht verlassen hatte. (v. 19.) Und als er einen einzigen Feigenbaum auf dem Wege sah, ging er auf ihn zu und fand nichts an ihm als Blätter allein, und spricht zu ihm: Nimmermehr wird aus dir Frucht wachsen in Ewigkeit.¹⁾ Die Hervorhebung.

1) Es ist gar kein Grund, das *ἐπὶ* c. gen. „über“ zu übersetzen (Myr.), als ob der Feigenbaum auf einer Erhöhung am Wege stand. Jesus sah auf der Landstraße, wo er vor-

daß es der einzige Feigenbaum war, den er sah, verdunkelt die Motivirung bei Mrc.; denn nicht weil er keinen andern sah, sondern weil der Baum belaubt war und also trotz der für Früchte noch nicht geeigneten Zeit solche versprach (Vgl. Mrc., S. 370), ging Jesus auf ihn zu, wie der Evangelist selbst durch das nachträglich hinzugefügte *μόνον* andeutet. Wenn er dann fortfährt „und es verdorrte sofort der Feigenbaum“, so ist das zunächst die Folge davon, daß nach seiner Anordnung der Ereignisse (Vgl. zu v. 10) der Weg, auf dem Jesus das Fluchwort sprach, mit dem, auf welchem sein Erfolg bemerkt wurde, in einen zusammengefallen ist (Vgl. zu v. 18). Aber allerdings wird ihm dadurch Gelegenheit geboten, den unmittelbaren Erfolg des Wortes Jesu noch deutlicher hervortreten zu lassen.¹⁾ (v. 20.) Nun muß der verwunderte Ausruf des Petrus Mrc. 11, 21 in eine directe Frage aller Jünger (an die ja auch bei Mrc. Jesus seine Antwort adressirt) nach der Möglichkeit des wunderbaren Ereignisses verwandelt werden, das sie alle in gleicher Weise mit Staunen angesehen haben. Und als (es) sahen die Jünger verwunderten sie sich, sprechend: Wie ist verdorrt sofort der Feigenbaum? Dadurch aber tritt nun erst die Schwierigkeit ein, daß auf diese directe Frage Jesus gar nicht antwortet. (v. 21.) Denn wenn auch der Evangelist die an die Jünger gerichtete Ermahnung (Mrc. v. 22) ausdrücklich weglässt, so liegt doch auch in der Verheißung, die ihrem zweifellosen Glauben ertheilt wird, nur eine sehr indirecte Antwort darauf. Jesus aber (Bem. *ὅτι* statt *καί*) sprach zu ihnen: Wahrlich ich sage Euch, wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, werdet ihr nicht nur das thun, was am Feigenbaum geschehen ist, sondern auch wenn ihr zu diesem Berge gesprochen haben werdet: Hebe dich weg und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen. Nur durch Mrc., der hier den Spruch der apostolischen Quelle Luc. 17, 6 benutzt (Vgl. Mrc., S. 376, Anm. 1), kann unser Evangelist, der ihn bereits in seinem ursprünglichen Zusammenhange gebracht hatte, bewogen sein, ihn noch einmal zu wiederholen. Indem er im Eingang aber gegen Mrc. die Fassung und Satzordnung der Quelle beibehält, doch so daß nicht, wie dort, auf das geringste Maß (wahren) Glaubens

überkommen musste, den Baum stehen und erschaute so sofort eine Gelegenheit, seinen Hunger zu stillen. Schwerlich soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es ein öffentlicher Ort war, an dem er Feigen pflücken durfte, da er dies nach Analogie von Deut. 23, 25 auch in einem Weinberg am Wege gedurft hätte. Bem. die Entfernung des auffallenden *ἀποχρίτης* Mrc. v. 14, das *εἰς τὸν αἰῶνα* des Mrc. (Vgl. 3, 29) und die Verwandlung der Verwünschung in eine Drohwissagung. Das *οὐ μή* ist im Sinne von *οὐ μὴ ἔτι* zu nehmen, also Umschreibung des Futurum, wofür Luc. 22, 16: *οὐδέτι οὐ μὴ* sagt.

1) So zeigt sich, auch abgesehen davon, ob ein sofortiges sichtbares Verdorren des Baumes irgend vorstellbar ist, die Darstellung unsers Evangelisten aufs Neue als die sekundäre. Eine Beziehung der Erzählung auf die Parabel von den Weinbergsarbeitern, durch die Keim (S. 122) den Vorzug derselben zu sichern sucht, ist in unserm Evangelisten am wenigsten denkbar, wo jene nur ein Glied in der großen Gleichnißtrilogie bildet, mit der sich Jesus gegen die Hierarchen wendet, und wäre überhaupt nur indicirt, wenn sie auf dieselbe folgte. Vielmehr wird die Beziehung auf den Tempelgreuel in unserm Evang. nur noch sichtbarer dadurch, daß sie auf die Abstellung desselben folgt, und ein Motiv für die Zertheilung der Geschichte bei Mrc. hat Keim S. 106 so wenig nachgewiesen, wie Baur (Vgl. Mrc., S. 371).

Gewicht gelegt, sondern der wahre Glaube nach Mrc. durch die Antithese des zweifelnden characterisirt wird, ist die Rede wenigstens an die Jünger gerichtet und in dem nun vorantretenden Bedingungssatz indirect die Antwort auf ihr *πίστευ* gegeben, daß nur der zweifellose Glaube solches vermag. Dazu kommt dann noch die ausdrückliche Hinweisung auf das am Feigenbaum Geschehene (*τὸ τῆς συκῆς*, ganz wie 8, 33 *τὰ τῶν δαίμων*, von der Hand des Evangelisten), während er in der zweiten Hälfte ganz in die Fassung des Mrc. übergeht, mit dem er denn auch (v. 22.) den Spruch von der Gebetserhörung anknüpft, obwohl derselbe ebenfalls nur die freie Umschreibung einer von ihm schon gebrachten Gnome der apostolischen Quelle ist (Matth. 7, 7 = Luc. 11, 9). Den Eingang muß er weglassen, weil er bereits den vorigen Spruch direct an die Jünger gerichtet hat, das *ὅσα* wird durch *ἅν* verstärkt und der Ausdruck mehrfach vereinfacht (Vgl. Mrc., S. 376. Anm. 2): Und Alles was ihr irgend erbeten haben werdet im Gebot, werdet ihr, wenn ihr glaubet, empfangen. Nur Mrc. v. 25. 26 läßt der Evangelist fort, weil er diese Sprüche bereits wiederholt gebracht (6, 14. 15. 18, 35) und weil sie gar keine Beziehung mehr auf die Frage in v. 20 zu haben schienen.

(V. 23.) Da schon v. 18 als Ziel der Morgenwanderung die Stadt genannt war, konnte hier natürlich die Ankunft in derselben wegb bleiben, dagegen musste der Eintritt in den Tempel ausdrücklich erwähnt werden, da unser Evangelist an Stelle des bloßen Umherwandelns im Tempel ausdrücklich das Lehren nennt (Vgl. Mrc. 11, 17), um einen greifbaren Anknüpfungspunkt für die folgende Interpellation zu gewinnen und doch das *ἐν τῷ ἱερῷ* nicht damit verbinden kann, um nicht den Schein zu erwecken, als habe dabei hauptsächlich das Anstoß erregt, daß es im Tempel geschah. Und als er hineinging in den Tempel (Bem. den aus Mrc. nachklingenden gen. abs., aber incorrect gebraucht, wie 8, 1) traten zu ihm (wie v. 14), als er lehrte, die Schriftgelehrten und die Aeltesten des Volks. Natürlich ist nicht das ganze Synedrium in pleno gemeint, aber auch nicht bloß einzelne Hierarchen (Vgl. Keim, S. 112. Anm. 1, der erst Mrc. aus v. 45 die *γραμματεῖς* ergänzen läßt, obwohl dieselben dort gar nicht genannt), sondern, da der Evangelist ausdrücklich hier zum ersten Mal, abweichend von Mrc., den Ausdruck braucht, mit dem er die höchste Behörde handelnd einzuführen pflegt, sind diese Hauptkategorien seiner Mitglieder offenbar im Namen des Sanhedrin auftretend gedacht. Die Interpellation aber lautet mit Weglassung der unnöthigen Exposition des *ταύτης* und mit einfacher Verbindung beider Fragen, wie bei Mrc.: In welcherlei Vollmacht thust du dies, und wer hat dir diese Vollmacht gegeben? Nur kann nun das *ταῦτα* hier nicht mehr direct auf den Eingriff in die Tempelpolizei gehen, nach welchem ja Jesus schon mit den Hierarchen verhandelt hat (v. 14—16), sondern zunächst auf das ausdrücklich voraufgeschickte Lehren, das freilich durch den Plur. mit ähnlichen Uebergriffen zusammengefasst wird, wie die Tempelreinigung, die ebenso wie das Lehren ein Act aus prophetischer Vollmacht war. Dagegen kann an den Einzug gar nicht gedacht werden,

da es ja absurd wäre, erst noch zu fragen, kraft welcher Vollmacht er sich als den Messias habe feiern lassen. (v. 24.) Ausdrücklich wird nun die Gegenfrage Jesu als seine Antwort auf ihre Frage bezeichnet, aber das Eine Wort, nach dem er sie fragen will, ist nun nicht seine Frage (Myr.), sondern ihre Antwort, da nicht, wie bei Mrc., von dessen Beantwortung, sondern von ihrem Aussprechen desselben sein Antworten abhängig gemacht wird (Vgl. Mrc., S. 381). Antwortend aber sprach Jesus zu ihnen: Fragen will auch ich Euch ein Wort, und wenn ihr mir das sagt, will auch ich Euch sagen, in welcherlei Vollmacht ich dieses thue (Bem. die geschickte Periodisirung des Ausdrucks bei Mrc.). (v. 25.) Was er zuvor hören will, ist also die Antwort auf seine Frage: Die Taufe, ich meine die des Johannes, woher war sie (Bem. das nachdrücklich vorausgeschickte *πόθεν ἦν*;) Vom Himmel oder von Menschen? Ausdrücklich verlegt der Evangelist ihre nun folgenden Erwägungen in das Innere der Frager; denn nicht einmal vor einander dürfen sie dieselben kund werden lassen, da sie ja im Unterschiede von Mrc. ausdrücklich ihre Furcht vor dem Volke eingestehen. Sie aber (Bem. das dem Evangelisten so beliebte *οἱ δέ*) erwogen bei sich selbst, sprechend: (v. 26.) Falls wir sagen: Vom Himmel, so wird er zu uns (Bem. das hinzugefügte *ἡμῖν*) sagen: „Warum denn habt ihr ihm nicht geglaubt?“; falls wir sagen: Von Menschen, so fürchten wir die große Menge; denn alle achten wie einen Propheten (Bem. die Vereinfachung des Ausdrucks bei Mrc.) den Johannes (Vgl. 14, 5). Die Furcht, sich in Widerspruch mit der Volksstimmung zu setzen, verbietet ihnen also ebenso den göttlichen Ursprung der Taufe und damit den prophetischen Character des Täufers zu bestreiten, wie die dann zu erwartende Gewissensfrage Jesu, ihn anzuerkennen. Da somit unser Evangelist sie (wenigstens vor sich selbst) ausdrücklich ihre Furcht vor dem Volke eingestehen lässt, so wird das *ὄχλον*, womit er das *λαόν* des Mrc. ersetzt, zwar nicht im verächtlichen Sinn vom Pöbel, aber mit ausdrücklicher Beziehung auf die Masse gewählt sein, gegen die sie eben nichts vermögen. (v. 27.) Und Jesu antwortend, sprachen sie: Wir wissen nicht. Da diese Verlegenheitsantwort im Grunde keine war und also Jesum von seinem Versprechen (v. 24) entband, schließt der Evangelist ausdrücklich damit, wie auch er seinerseits zu ihnen sagte: Auch nicht ich sage Euch, in welcherlei Vollmacht ich dieses thue.

b) Die Gleichnisse von den ungleichen Brüdern und von den rebellischen Winzern
(21, 28—46).

V. 28: *Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο· προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν· τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι.* v. 29: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἐγὼ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθην.* v. 30: *προσελθὼν δὲ τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὁσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐ θέλω, ὅστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθην.* v. 31: *τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός; λέγουσιν· ὁ ἵστερος. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ*

πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. v. 32: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὑστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.

v. 33: Ἄλλῃ παραβολῇ ἀκούσατε. ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐγρέτευσεν ἀμπελῶνα, καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὥρνευεν ἐν αὐτῷ λιγὸν καὶ ὠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν. v. 34: ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ. v. 35: καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλίθοβόλησαν. v. 36: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως. v. 37: ὑστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, λέγων· ἐντραπήσονταί τὸν υἱόν μου. v. 38: οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. v. 39: καὶ λάβοντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν. v. 40: ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί ποιήσῃ τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; v. 41: λέγουσιν αὐτῷ· κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς, καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. v. 42: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν; v. 43: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθησέται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθναι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. v. 44: καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ λιμνήσῃ αὐτόν. v. 45: ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει. v. 46: καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον.

(Luc. 7, 29: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν Θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· v. 30: οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ ἠρέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.)

(Luc. 20, 18: πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λιμνήσῃ αὐτόν.)

V. 28: CA (Lm.) add. τις, wie die Rept. v. 33, B (Lm) hat δυο τεκνα. — Zu dem κα (BCD/L Rept.) vgl. 3, 2, das hinzugefügte μου (BZ) ist wohl Rem. an 20, 2. — v. 29: Zu dem δε (CDLZ/L) vgl. 3, 1. Obwohl die Rept. (Ti.) nach N und allen jüngeren Mjssk. in v. 29 οὐ φελο, ὑστερον μεταμεληθεῖς ἀπηλθεν hat, so habe ich doch die Lesart von B und zahlreichen Verss. aufgenommen. Dafs die letztere entstand, weil man den zusagenden Sohn auf die Juden bezog (Myr.), scheint mir ganz unwahrscheinlich. Die Umstellung entstand vielmehr wahrscheinlich aus Reflexion auf die Anwendung in v. 31 b. 32, wo aber eben nicht die Nichtglaubenden voranstehen (deW.), sondern zweimal die τελῶναι καὶ πόρνοι den Nichtglaubenden und οὐ μεταμεληθέντες ὑστερον vorangestellt werden. Auch schien das εγω νικῶ den Gegensatz gegen die abschlägige Antwort des andern Sohns (Vgl. Myr.) zu involviren. Dann ist natürlich auch das ὑστερος v. 31 ursprünglich, wofür noch das εσχάτος bei D spricht, das um so wichtiger, weil D schon die Umstellung aufgenommen. — v. 30: Rept. (C/L) hat καὶ statt δε (Vgl. 8, 8), wie v. 45 (BCD/L). Das ετερω (Ti. nach NCD/L)

ist Correctur, da das *δευτερον* (BLZ Rept.) bei zweien unpassend erschien; es würde nach dem Sprachgebrauch unsers Evang. in v. 28 *ενι* statt *πρωτω* voraussetzen. — v. 31: Zu *αυτω* (C^A Rept.) vgl. 3, 16. — v. 32: Rept. verbindet *προς υμας* mit dem Verb. (D^A). — Das *οιθε* (B. Verss. Lm.) wird ursprünglich sein und unverstanden in *οι* (Rept.) geändert. — v. 33: Rept. (D^A) verbessert *εξεδωτο*, hat v. 38 *κατασχομεν* (C^A) aus Mrc., und v. 41 nach min. *εξδοσεται*. — Ti. läßt v. 44 nach D it. edd. weg; aber wäre er aus Luc. eingebracht, so stände er wohl nach v. 42. — v. 46: Rept. hat *επειδη* (C^A) und *ως* (CD^A). So nahe es liegt, letzteres für Erleichterung nach 14, 5. 21, 26 zu halten, so könnte doch das *ετι* (NBL Ti.) leicht ein alter Schreibfehler für *Ωτι* sein.

(V. 28.) Schon nach Mrc. 12, 1 begann hierauf Jesus zu den Hierarchen in Gleichnissen zu reden, deren Spitze gegen sie gerichtet war (v. 12), so daß er nun gegen sie die Offensive ergriff. Während Mrc. aber trotzdem nur eine eigentliche Gleichniserzählung bringt (Vgl. Mrc., S. 383. Anm. 1), hat unser Evangelist derselben noch eine vorausgeschickt und eine folgen lassen, um so in dieser Gleichnißtrilogie den Tadel, wie die Strafandrohung sich kunstvoll steigern zu lassen. Mit dem ihm so eigenthümlichen „Was dünket Euch aber?“ (Vgl. 17, 25. 18, 12) leitet er von der Antwortverweigerung Jesu unmittelbar zur ersten Parabel über. Ein Mensch (Vgl. 20, 1) hatte zwei Söhne. Hinzgetreten zum Ersten sprach er: Kind, gehe hin, arbeite im Weinberge (20, 4). Eine besondre Liebe (Myr.) liegt in der Anrede nicht, die lediglich an den Kindesgehorsam appellirt, wonach die Söhne verpflichtet sind, dem Vater die Dienste zu leisten, wozu der Weinbergsherr sich sonst Arbeiter dinge muß (20, 1). (v. 29.) Nach der ursprünglichen Lesart antwortete nun der zuerst Aufgeforderte: Ich (gehe), Herr, und ging doch nicht hin. Das betonte *ἐγώ* malt vortrefflich den Eifer, womit er seine Person in das rechte Licht setzen will, und das *κύριε* die heuchlerische Unterwürfigkeit. Der Sohn weiß recht gut, daß er der väterlichen Gewalt unterworfen ist und daher zu gehorchen hat, wie der Knecht dem Herrn (Vgl. Gal. 4, 1). Ganz naturgemäß beginnt das Gleichniß mit diesem Fall, in welchem das Kindschaftsverhältniß wenigstens mit Worten anerkannt wird, und nur mit der That verleugnet. (v. 30.) Darum ging der Vater zu dem zweiten Sohn und sprach zu ihm ebenso (Vgl. 20, 5). Von einem älteren und jüngeren Sohn ist gar nicht die Rede; da der erste, den er aufgefördert, sich versagt, wendet sich der Vater an den zweiten, den er hat, mit derselben Aufforderung. Der aber antwortend sprach: Ich will nicht. Danach (*ἑστειρον*, wie 4, 2), anders Sinnes geworden, ging er hin. Das Gleichniß zeigt also an einem besonders significanten Fall, wie der wahre Gehorsam nicht in Worten stehe, sondern in Thaten; nicht in der Anerkennung der Gehorsamspflicht, sondern in ihrer Erfüllung. Nun erst folgt die Frage, auf die das *τί ὑμῖν δοκεῖ* v. 28 vorbereitete. (v. 31.) Wer von den Zweien hat wirklich gethan den Willen des Vaters? Sprechen sie: der Letztere. Spricht zu ihnen Jesus: Wahrlich ich sage Euch, daß die Zöllner und die Huren, also die ärgsten Sünder, Euch vorangehen ins Gottesreich hinein. Es ist dabei keineswegs ihr zukünftiges Eingehen vergegenwärtigt (Myr.); denn durch ihre Bußfertigkeit erfüllten sie bereits die erste Bedingung für die Theilnahme am Gottesreich. Mit Absicht ist die Nachfolge der Hierarchen für die Zukunft noch

nicht ausgeschlossen, sondern zunächst ihnen nur als Strafe gesetzt, daß sie des Rechts des Vortritts, das sie als die geistlichen Leiter des Volks hatten, durch die Bußfertigkeit der Verachtetsten im Volke beraubt werden. (v. 32.) Denn es kam Johannes zu Euch im Wege der Gerechtigkeit und ihr schenktet ihm nicht Glauben. Der Weg der Gerechtigkeit ist die von ihr vorgeschriebene Handlungsweise (wie ἡ ὁδὸς τοῦ Θεοῦ Mrc. 12, 14), und daß Johannes sich mit seinem Auftreten in diesem Wege bewegte, besagt nicht nur, daß er ein rechtschaffener Mann war (Myr.), sondern, da er eben als Volkslehrer auftrat, daß er das Volk diesen Weg lehrte (Bl.); da sie ihm aber nicht Glauben schenkten, wollten sie natürlich von solcher Lehre nichts hören. Die Zöllner und die Huren aber schenkten ihm Glauben und gingen also den von ihm als den heilsnothwendigen gewiesenen Weg. Ihr aber, als ihr es saht, habt auch nicht einmal nachher euren Sinn geändert (wie der zweite Sohn v. 30), um ihm zu glauben. Es ist also ihr Unglaube an die göttliche Sendung des Täufers als die Quelle ihrer Unbußfertigkeit gedacht, die sie hinter die gesunkensten Volksklassen hat zurückgestellt werden lassen.

Obwohl Keim III, S. 114 auf die zweifellose Echtheit des Gleichnisses in diesem Zusammenhange pocht, so bezieht er dasselbe doch selbst auf den Gegensatz des Volks und der Pharisäer, während es doch hier nach v. 23 ausdrücklich auf die Hierarchen bezogen wird. Dies ist aber gewiß unrichtig, da der v. 29 characterisirte scheinfromme Ungehorsam diesen nichts Eigenthümliches war und ihren Gegensatz v. 31. 32 nicht das Volk selbst bildet, sondern die gesunkensten Volksklassen. Diesen aber können in der ursprünglichen Anwendung nur diejenigen Volksklassen gegenübergestellt sein, welche am lautesten die Gehorsamspflicht anerkannten, ohne sie doch zu erfüllen, und das waren eben die Pharisäer und Gesetzesgelehrten. Dies geschieht aber in der That Luc. 7, 29. 30, wo wir die Anwendung des Gleichnisses im Wesentlichen in ihrer ursprünglichen Form (Bem. nur die Ersetzung der πόρνοι durch das ganz unpassende πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας) fanden und daraus auf die ursprüngliche Stellung desselben schlossen (Vgl. zu Mth. 11, 15). Offenbar war es die Erwähnung der Johannestaufe in der Anwendung des Gleichnisses, welche den Evangelisten bewog, dasselbe hinter 21, 25 einzuschalten, weshalb auch das οὐκ ἐπιστεῖσατε αὐτῷ (Vgl. τοῦ πιστεῖσαι αὐτῷ) v. 32 nur ein Nachklang aus v. 26 ist, wie das οὐδὲ μετεμελήθητε ὑστερον ein Nachklang aus v. 30. Wie das τί ὑμῖν δοκεῖ v. 28 von der Hand des Evangelisten herrührt, so auch die Fortsetzung der Frage in v. 31, die, genau wie v. 41, die Hierarchen sich selbst das Urtheil sprechen läßt; das ἤλθεν γὰρ Ἰωάννης v. 32 sieht ganz nach einer Reminiscenz an den ursprünglichen Context des Gleichnisses (Vgl. 11, 18) aus, und das ὁδὸς δικαιοσύνης erinnert an das ἐδικαίωσαν τὸν Θεόν bei Luc., das nach 11, 19 in diesem Context gestanden zu haben scheint. Die Anwendung knüpfte also an das Bild des zweiten Sohnes an (Luc. 7, 29), und hier mag irgendwie auch von dem Gelangen der Zöllner ins Gottesreich die Rede gewesen sein, da unser Evangelist den Ausdruck ἡ βασιλ. τ. οὐραν. braucht, wo er selbstständig schreibt. Nur das προάγειν, das die intendirte Vergleichung mit den Hierarchen enthält, muß von der Hand des Evangelisten herrühren, wie 2, 9. Dagegen ist die Anwendung auf die Pharisäer und Gesetzesgelehrten (Luc. 7, 30), über deren Fassung sich im

Einzelnen nicht mehr urtheilen lässt, ganz der directen Anwendung auf die gegenwärtigen Hierarchen gewichen.

(V. 33.) Auch zu der zweiten Gleichnißserzählung der apostolischen Quelle (Vgl. Jahrb. 1864, S. 107 ff.), die Mrc. in diesem Zusammenhange allein gebracht hatte, bildet der Evangelist einen eignen Uebergang: Eine andre Parabel höret. Wenn es nach Luc. 20, 9 in der Quelle nur hieß, daß ein Mensch, und zwar ein Hausherr war, der einen Weinberg (wie v. 28) pflanzte (wie 15, 13), so hat unser Evangelist aus Mrc. 12, 1 die dort nach Jes. 5, 2 geschilderte Aufzählung alles dessen, was der Herr an seinen Weinberg gewandt hatte, hinzugefügt: und einen Zaun setzte er um ihn herum und grub in ihm eine Kelter und baute einen Thurm (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des *φραγμόν* und die Hinzufügung des *αὐτῷ - ἐν αὐτῷ*. Vgl. Mrc., S. 384. Anm.). Dagegen ist im Folgenden gewiß das Ursprüngliche erhalten. Der Hausherr that nemlich den Weinberg Winzern aus (zur Bearbeitung) und verreiste (*ἀπεδήμυσεν*, wie 25, 14. 15 in derselben Quelle). (v. 34.) Als aber nahte die Zeit der Früchte, sandte er seine Knechte zu den Winzern, in Empfang zu nehmen die ihm gehörigen Früchte. Da das zweite *αὐτοῦ*, wie das erste, nur auf den Weinbergsherrn gehen kann und es gänzlich willkürlich ist, nur an den ihm zukommenden Theil der Früchte 'zu denken, war in der Urrelation die Bearbeitung des Weinbergs um Geld verdungen, so daß die Früchte ausschließlich dem Besitzer zugehörten. Erst Mrc. hat seiner Beziehung des Gleichnisses auf die Hierarchen zu Liebe das Vertragsverhältniß so dargestellt, daß den Winzern als Lohn ein Theil der Früchte zufallen sollte, weil ja natürlich die gottgetzten Leiter des Volks auch Gehorsam und Dienst für sich zu fordern berechtigt waren, und daraus, daß unser Evangelist, obwohl er dem Gleichniß mit Mrc. dieselbe Beziehung giebt, doch diesen Zug nicht hat, erhellt klar, daß er hier nicht geändert, sondern die Urgestalt des Gleichnisses hergestellt hat. In ihr war das Ganze noch einfach ein Bild der Pflichterfüllung, welche Jehova von dem Volke fordert, in dem er den Weinberg der Theokratie errichtet hat. (v. 35.) Ebenso war es ein Bild des sich steigernden Trotzes und Frevels, mit dem das Volk die Mahnungen Jehova's an diese Pflicht beantwortete, wenn die Winzer, seine Knechte nehmend, den einen schlugen, den andern tödteten, den andern (grausam) steinigten (Vgl. 23, 37 in derselben Quelle). (v. 36.) Daran schloß sich dann einfach, wie Jehova vergeblich seine Mahnung durch immer vermehrte Sendungen steigerte: Wiederum sandte er andre Knechte, und zwar mehr als die ersten, und sie thaten ihnen ebenso (Vgl. 20, 5. 21, 30). Hier hat erst Mrc. in allegorisirender Weise die successive Sendung der Propheten, die der Regel nach einzeln und in langer Reihe auftraten, abgemalt und eine noch künstlichere Steigerung ihres Frevels bis zur gewaltsamen Tödtung hin zu erzielen gesucht (Vgl. Mrc., S. 385. Anm.). (v. 37.) So kann es auch sehr wohl noch der Urrelation angehören, wenn der Weinbergsherr endlich durch die Autorität seines Sohnes zu erreichen hoffte, was er durch seine Knechte nicht erreicht hatte. Zuletzt aber (Vgl. 4, 2. 21, 30)

sandte er zu ihnen seinen Sohn, sprechend: Scheuen werden sie meinen Sohn. Aber von nun an folgt der Evangelist ganz der Darstellung des Mrc., der, um die Beziehung des Gleichnisses auf die Hierarchen durchzuführen, allegorisirend sich über die Grenzen des zum Darstellungsmittel gewählten Verhältnisses hinwegsetzt. (v. 38.) Denn so gewiß das Gleichniß auch in seiner Urgestalt damit schliefsen mußte, daß selbst dieser letzte Versuch fehlschlug und die aufsätzigen Winzer entlassen werden mußten, so unmöglich konnten dieselben in den Verhältnissen des Gleichnisses auf den Gedanken kommen, durch Ermordung des Erben sich in den Besitz des Weinbergs zu setzen. Dagegen malt es in durchsichtiger Allegorie die Intention der Hierarchen bei der Ermordung Jesu, durch welche sie ihre durch seine Autorität gefährdete Herrschaft über die Theocratie (Vgl. Mrc. 11, 18) sich zu sichern strebten, wenn es nun heilst: Die Winzer aber, als sie den Sohn sahen (Bem. das hinzugefügte ἰδόντες τὸν υἱόν), sprachen unter sich (ἐν ἑαυτοῖς, anders in der Quelle: 3, 9. 9, 3): Dieser ist der Erbe! Kommt, lasst uns ihn tödten und besitzen sein Erbe (Bem. die Conform. der beiden Glieder und die Hinzufügung des αὐτοῦ)! (v. 39.) Und ihn nehmend, warfen sie ihn heraus zum Weinberge (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche ἐκβάλλ. ἔξω und die erleichternde Umstellung der Glieder, vgl. Mrc., S. 386) und tödteten ihn. War es also im vorigen Gleichniß der in ihrer Unbußfertigkeit bewiesene Ungehorsam bei aller scheinheiligen Anerkennung ihrer Gehorsamsverpflichtung, den Jesus rügte, so ist es hier ihr gewalthätiger Trotz, mit dem sie die ihren Gehorsam fordernden Knechte Gottes mißhandeln und tödten, bis sie endlich um ihrer Herrschsucht willen zur Ermordung des Messias schreiten. Dem entspricht nun die Steigerung ihrer Strafe. Hiels es v. 31 nur, daß Andre ihnen zuvorkommen ins Gottesreich, so wird ihnen hier bereits das Verderben gedroht. (v. 40. 41.) Aber wie sie schon v. 31 sich im Gleichnißbilde selbst als die Ungehorsamen characterisiren mußten, so müssen sie hier vollends in den Winzern des Gleichnisses sich selbst das Urtheil sprechen. Darum wird die bei Mrc. nur rhetorische Frage ihnen wirklich vorgelegt und aus der Antwort, die dort Jesus selbst giebt, mit deutlicher Anspielung auf die Parusie des Messias zum Gericht, in der nun freilich die allegorisirende Deutung des Weinbergsherrn wechselt, vervollständigt. Wenn nun gekommen sein wird der Herr des Weinbergs, was wird er jenen Winzern thun? Sprechen sie zu ihm: Als Elende wird er elendiglich sie umbringen und den Weinberg austhun andern Winzern (ἐκδώσεται nach v. 33), welche ihm abliefern werden die Früchte zu ihren Zeiten, d. h. so oft jährlich die Zeit der Früchte (v. 34) wiederkehrt. Vortrefflich malt das κακὸς κατὼς des Evangelisten die scheinheilige Entrüstung der Hierarchen und die gerechte (weil äquivalente) Vergeltung solcher κακία. Ausdrücklich aber treten bei ihm jenen Winzern andre gegenüber, die ihre Pflichten erfüllen, d. h. die neuen Leiter der so ihrer Häupter beraubten Theokratie. (v. 42.) Wer das aber sein wird, sagt nun Jesus mit dem parabolischen Psalmspruch, mit welchem Mrc. 12, 10. 11 ihn die Rede schliefsen liefs. Habt ihr niemals (Vgl. v. 16) gelesen

in den Schriften (Vgl. 26, 54): „Ein Stein, den verworfen haben die Bauleute, der ist geworden zum Eckstein. Von Jehova her ist er's geworden und ist wunderbar in unsern Augen (Vgl. Psalm. 118, 22. 23 LXX und dazu Mrc., S. 387.88)“? Also nicht, wie sie meinen, andere Leiter der Theokratie werden an die Stelle der verworfenen treten, sondern nur Einer; denn der Eckstein ist nur ein anderes Bild für den Träger der theokratischen Herrschaft, zu welchem Gott den von den bisherigen Bauleuten der Theokratie verworfenen und getödteten Messias durch die wunderbare That seiner Auferweckung erhöhen wird.

(V. 43.) Da erst dieser Spruch das von den Hierarchen provozierte ἄλλοις (Mrc. 12, 9) im Sinne Jesu richtig gestellt, so musste der Evangelist soweit dem Mrc. folgen, und konnte dann erst seine directe Deutung des Gleichnisses bringen: Darum sage ich Euch, es wird genommen werden von Euch das Reich Gottes und gegeben werden einem Volk, das seine Früchte bringt. Damit sind nicht Früchte gemeint, die des Gottesreichs würdig (Bl.) oder zur Erlangung desselben erforderlich sind (Myr.), sondern die Früchte, welche im Weinberge der Theokratie wachsen. Da der Messias selbst an die Stelle der alten Leiter der Theokratie tritt, so kann es sich nicht mehr, wie v. 41, um ein Abliefern der Früchte handeln, sondern nur noch um die Erzeugung derselben, und diese wird nicht in dem von seinen Führern mißleiteten Volk Israel zu Stande kommen, sondern in einem andern Volk. Damit ist aber nicht das neue messianische Gottesvolk gemeint (Myr. Bl.), sondern das Heidenthum, das Israel gegenüber als Ein Volk zusammengefasst wird und dem somit, nachdem mit seinen Führern das Volk selbst für unwürdig erklärt ist, Träger der Theokratie zu sein, das Gottesreich anvertraut wird, damit es seine Früchte bringe.¹⁾ Aber nicht bloß der Verlust des Heils musste für Israel die Strafe seines Ungehorsams sein, wie er sich in der Nichterfüllung seiner theokratischen Pflichten zeigte, sondern auch sein positives Verderben. (v. 44.) Dies sprach schon in der Quelle Jesus in dem Gleichnißwort vom Steine aus, welcher immer verderblich wird, man mag über ihn fallen oder von ihm getroffen werden, indem er die Anwendung auf den vom Volke verworfenen Messias auf Grund bekannter Prophetenstellen (Vgl. Jes. 8, 14) den Hörern überliefs. Erst unser Evang. hat diese Anwendung mit Bezug auf

1) Obwohl also der Evangelist diese Deutung des Gleichnisses auch in seinen Zusammenhang zu verflechten gesucht hat, so bleibt doch die Gegenüberstellung der Hierarchen, denen das Gottesreich genommen, und der Heiden, denen es gegeben wird, immer hart und jedenfalls ist klar, daß er, der die Parabel mit Mrc. ausdrücklich auf die Hierarchen bezieht, diese Deutung nicht erfunden, sondern nur vorgefunden haben kann. Sie muß demnach in der Quelle, an die das ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, wie das ποιεῖν καρπούς 3, 8. 10. 7, 17. 18) erinnert, das Gleichniß geschlossen haben (Vgl. Jahrb. 1864, S. 108) und zeigt also, daß dasselbe ursprünglich dem Volke, das seine theokratischen Pflichten trotz aller prophetischen Mahnungen nicht erfüllt und schließlich auch dem Messias den Gehorsam verweigert hatte, den Verlust seiner theokratischen Rechte androhte und die Verwirklichung des Gottesreichs unter den Heiden in Aussicht nahm (Vgl. 8, 11. 12). Da die Hervorhebung dieses Gesichtspunkts grade den Intentionen des Evangelisten entsprach, hat er diese Deutung mit der aus Mrc. überlieferten zu verbinden gesucht. Ganz künstlich sucht Keim dieselbe, sogar mit der Neugestaltung der heterogenen Deutung in v. 41, einem späteren Uebersetzer zuzuschreiben (S. 119).

den Stein in v. 12 direct vollzogen. Hat das Volk an dem von seinen Führern verworfenen Messias Anstoß genommen, so ist es über diesen Stein gefallen und wird nun zerquetscht werden, wie der, welcher heftig zur Erde niederschlägt, gleichsam breitgedrückt wird; und wie der, auf welchen der Stein fällt, zerschellen wird, so wird es ihm ergehen, wenn der Messias einst zum Gericht kommt, wie der Stein bei Daniel (2, 41. 45) über die Weltreiche. Das *λινθίζον*, das eigentlich wofeln heißt, malt in höchst plastischer Weise, wie der, den der gewaltige Steinwurf trifft, zerschellt, daß die Stücke umherfliegen, wie die Spreu vor der Wurfschaufel.¹⁾

(V. 45.) Nun erst kehrt der Evangelist zum Abschluß der Szene bei Mrc. zurück, indem er das Subject ausdrücklich nennt und das dort in anderm Zusammenhange erwähnte *ἔγνωσαν* (Bem. das motivirende *ἀκούσαντες*, das deutlichere *περί* und das *δέ* statt *καί*) als Motiv des im Folgenden geschilderten Verhaltens voraufnimmt. Als aber die Hohenpriester und die Pharisäer seine Parabeln (Bem. das erläuternde *αὐτοῦ* und den Plural, da bereits zwei Parabeln gesprochen) hörten, merkten sie, daß er von ihnen rede. In dem abweichend von v. 23 hinzugefügten *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* klingt entweder die Erinnerung nach, daß die erste Parabel ursprünglich mit Bezug auf die Pharisäer gesprochen (Vgl. zu v. 32), oder es wird Mrc. 12, 13 vorbereitet; jedenfalls denkt der Erzähler an die Pharisäer, die im Sinedrium saßen und mit ihrem Einfluß dasselbe beherrschten. Indem er aber das *ἔγνωσαν* des Mrc. aufnimmt, übersieht er, daß nach der directen Deutung der beiden Parabeln bei ihm (v. 32. 43) nicht mehr wohl darauf reflectirt werden konnte, ob sie die Beziehung derselben merkten. (v. 46.) Im Folgenden hat er den paratactischen Ausdruck des Mrc. gut erläutert: Und obwohl sie (sc. gereizt durch die gegen sie gerichteten Parabeln) ihn festzunehmen trachteten, fürchteten sie die Volksmassen (Bem. den Plur. des Evang. statt des Sing. bei Mrc.); denn wie einen Propheten hielten sie ihn. Diesen Grund ihrer Furcht fügt er, nachdem das bei Mrc. genannte Motiv in v. 45 bereits anderweitig verwandt, selbstständig aus v. 26 hinzu; die Furcht selbst aber hinderte sie an der Ausführung ihrer Wünsche. Die Schlußworte von Mrc. 12, 12, wonach sie ihn ließen und davongingen (Vgl. übrigens 22, 22), mußten natürlich wegfallen, da der Evangelist noch eine dritte an die Hierarchen gerichtete Parabel folgen lassen will, welche erst den zwiefach gesteigerten Höhepunkt dieser parabolischen Strafrede bildet.²⁾

1) Daß der Spruch in der apostolischen Quelle stand, zeigt Luc. 20, 18, wo er, vielleicht noch mit dem ursprünglichen *πᾶς*, wörtlich erhalten. Die einzige Abweichung in dem *ἐκείνον* statt *τοῦτον* zeigt nur, daß dieses Wort bei beiden Evangelisten als Rückweisung auf Mrc. 12, 10 hinzugefügt ist, obwohl schon das Fallen über den Eckstein eines Gebäudes schwer zu denken ist, unmöglich aber ein solcher auf jemand fallen kann. Daraus folgt aber, daß unser Spruch ursprünglich nicht in Zusammenhange mit jenem Psalmspruch vom Eckstein stand, der erst bei Mrc. an seine Stelle gesetzt und von seinen Bearbeitern neben ihm aufgenommen ist (Vgl. Mrc., S. 387).

2) Daraus folgt denn freilich, daß dieser ganze Abschluß nicht von Mth. selbstständig verfaßt, sondern nur aus Mrc. aufgenommen sein kann, bei dem damit die erste Streitszene

e) Das Gleichniss vom Gastmahl.

Mtth. 22, 1—14.

V. 1: Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς, λέγων· v. 2: ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ. v. 3: καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους, καὶ οὐκ ἤθελον ἔλθειν. v. 4: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων· εἰπατε τοῖς κεκλημένοις· ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοιμάκα, οἱ ταῦτοί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἔτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους. v. 5: οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπήλθον, ὅς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὅς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ. v. 6: οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ἔβρισαν καὶ ἀπέκτειναν. v. 7: ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη, καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν. v. 8: τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ· ὁ μὲν γάμος ἔτοιμός ἐστιν, οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι. v. 9: πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἐὰν εὔρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους. v. 10: καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὔρον, πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς, καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων. v. 11: εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου. v. 12: καὶ λέγει αὐτῷ· ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; ὁ δὲ

Luc. 14, 15—24.

V. 15: Ἀκούσας δὲ τις τῶν συνανακειμένων ταῦτα εἶπεν αὐτῷ· μακάριος ὁστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ. v. 16: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπός τις ἐποίησε δείπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλοὺς, v. 17: καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἔτοιμά ἐσιν. v. 18: καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ· ἀγρόν ἡγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον. v. 19: καὶ ἕτερος εἶπεν· ζεύγη βοῶν ἡγόρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον. v. 20: καὶ ἕτερος εἶπεν· γυναῖκα ἔγημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἔλθειν. v. 21: καὶ παραγενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε. v. 22: καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος· κύριε, γέγονεν ὃ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν. v. 23: καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον

schliesst. Hier muß selbst Keim den secundären Character der Einschaltung in 22, 1—14 zugestehen, nur daß er sich, wie gewöhnlich, mit dem Uebersetzer hilft (S. 128). Denn daß v. 45. 46 grade nachweisen soll, weshalb sich Jesus veranlaßt sah, noch eine Parabel hinzuzufügen (Myr.), ist doch ganz undenkbar, da die folgende Parabel keineswegs auf bloße Verhaftungswünsche, sondern nach der Darstellung des Evangelisten, wie schon die vorige, direct auf den Messiasmord deutet. Sollte das εἰς echt sein, so stände es, wie bei den Späteren, im Sinne des Prädicats: Sie hatten ihn zu einem Propheten.

ἐπιμώθῃ. v. 13: τότε ὁ βασιλεὺς εἶπεν τοῖς ἐκδόμοις· δῆσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βογγητὸς τῶν ὁδόντων. v. 14: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος. v. 24: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γέσεται μου τοῦ δεῖ- πνου.

V. 1: Rept. verbindet *αυτοις* unmittelbar mit *ειπεν* (CA). — **v. 4:** Rept. hat den einfacheren Aor. *ητοιμασα* (A). — **v. 5:** Rept. hat das gewöhnlichere *ο μεν - ο δε* (A) und confirmirt das *επι* in *εις* (LA). — **v. 7:** Die Rept. (*ακουσας δε ο βασιλ.*) findet sich nur in min., das *ακουσας* ist aber altes Glossem, wie auch *εκεινος* (Vgl. CA: *και ακουσ. ο βασιλ. εκεινος*; D it. *εκεινος ο βασιλ. ακουσας*) — **v. 9:** Rept. nach DL: *αν* (Vgl. 7, 12). — **v. 10:** Das *οσους* (Rept. nach CLf) ist nach v. 9 confirmirt, NBD haben *ους* (Vgl. Ti. pag. XVII). Das *γαμος* (Rept. nach CDf) ist aus v. 8. — **v. 13:** Rept. nach CDf: *ειπεν ο βασιλευς*. Das *αρατε αυτον και εκβαλ.* (Rept. nach CA) ist Verbindung der Lesart von D (*αρατε αυτον ποδων και χειρων και* statt des Participialsatzes) mit der der ältesten Mjse. (NBL).

(V. 1.) Mit dem ihm so geläufigen *ἀποκριθεῖς* in weitester Fassung (Vgl. 11, 25) knüpft der Evangelist die dritte Parabel an den aus Mrc. aufgenommenen Abschluss an. Und mit Bezug auf ihr *ζητεῖν*, das zwar zunächst nur auf seine Verhaftung gerichtet war (21, 46), aber als letzten Zweck natürlich seine Ermordung intendirte, sprach Jesus wiederum in Parabeln zu ihnen. Das pluralische *ἐν παραβολαῖς* geht nicht auf das folgende einzelne Gleichniß, sondern auf die parabolische Art seines Redens überhaupt, die er nach 21, 28 — 44 nun noch einmal (*πάλιν*) aufnahm, sprechend: (v. 2.) Gleich geworden ist das Himmelreich (Vgl. 13, 24) einem Menschen, und zwar einem Könige (Vgl. 18, 23), welcher seinem Sohne Hochzeit machte. Offenbar ist hier in allegorisirender Weise die Vollendung des Gottesreichs als ein Hochzeitsfest gedacht, bei welchem der Messias seine Vermählung mit der Gemeinde feiert (Vgl. Apoc. 21, 2. 9). Gott selbst rüstet seinem Sohne dieses Fest, indem er durch die heilige Geschichte die Endvollendung vorbereitet. So durchsichtig diese Allegorie ist, so wenig entspricht sie der Weise der echten Gleichnisse Jesu. Wie also schon die formelle Art der Einführung (Vgl. zu 7, 24) von der Hand des Evangelisten herrührt, so wird die ganze Vorstellung von dem königlichen Hochzeitsmahl erst durch ihn in das Gleichniß eingetragen sein (Vgl. besonders zu v. 7 und v. 11). (v. 3.) Ebenso aber auch die wiederholte Sendung der Knechte, welche schon formell sichtlich der zwiefachen Sendung im vorigen Gleichniß (21, 34. 36) nachgebildet ist. Und er sandte seine Knechte aus, zu rufen die Geladenen zur Hochzeit, und sie wollten nicht kommen. Hier denkt nun der Evang. nicht an die Sendung Christi (Myr.), sondern an die Propheten, die ja von Anfang an die Herstellung der vollendeten Theokratie verhießen und mit Allem, was sie vom Volke forderten, nur beabsichtigten, dasselbe zum Genuß der mit derselben gegebenen Seligkeit zu führen. Daher wird auch die Einladung selbst gar nicht erzählt; denn das erwählte Volk ist ja eben zu der herrlichen Vollendung des Gottesreichs berufen; und wenn es nicht that, was die Propheten von ihm verlangten, so schloß es sich selbst von der ihm bestimmten Seligkeit aus, es wollte nicht dazu

gelangen. (v. 4.) Wiederum sandte er andre Knechte, sprechend: Saget den Geladenen: Siehe, mein Frühstück habe ich in Bereitschaft (Bem. das Perf.), meine Ochsen und das Mastvieh sind geschlachtet und Alles bereit. Kommet zur Hochzeit! Hier denkt der Evangelist an die beiden letzten Gottgesandten, die mit der Verkündigung auftraten, daß das Himmelreich sich genahet habe (3, 2, 4, 17), obwohl diese Durchführung der Allegorie schon daran scheitert, daß der Messias nun theils als der Sohn, dem die Hochzeit bereitet wird, und theils als einer der dazu einladenden Knechte gedacht werden muß. Daher nennt er auch noch nicht das Hochzeitsmahl selbst, sondern das Frühstück, mit dem die Reihe der Festlichkeiten anheben sollte, um erst zuletzt zu der vollen Herrlichkeit des Hochzeitsfestes zu führen. Obwohl aber der Evangelist durch diese Einführung des *ἄριστον* im Unterschiede vom Hochzeitsmahl selbst eine allegorische Beziehung auf die Situation Jesu zu gewinnen sucht, so erhellt doch aus diesen Worten, daß es sich im ursprünglichen Gleichniß nur um ein einfaches Gastmahl handelte, da sonst ein Zug wie Apoc. 19, 7 kaum fehlen konnte. Und da doch auch bei der ersten Sendung schon Alles in Bereitschaft gewesen sein muß und die zweite in den Verhältnissen des Gleichnisses die Einladung nur dringlicher gemacht haben könnte, was diese Worte doch an sich nicht thun, so folgt auch hieraus, dass in der Urrelation nur von einer Sendung die Rede gewesen sein kann, welche den Geladenen mit Worten, die unser Vers wohl im Wesentlichen treu wiedergibt, ankündigte, daß das Mahl bereit sei. (v. 5.) Sie aber, sich nicht daran kehrend, gingen fort, der eine (*ὁς μὲν* — *ὁς δέ* vgl. 13, 8. 21, 35) auf seinen eigenen Acker, der ihm, eben weil sein egoistisches Interesse daran klebte, mehr werth war, als der Palast des Königs mit dem fürstlichen Hochzeitsmahl, der andre an sein Handelsgeschäft. Auch dieser Zug, der ja nur die concrete Ausführung des *οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν* (v. 3) ist, wird wenigstens der Sache nach ursprünglich sein. (v. 6.) Dagegen geht es völlig über die Verhältnisse der Parabel hinaus, in welcher schlechterdings kein Grund denkbar ist, weshalb die die Einladung verschmähenden Gäste sich an den Boten des Fürsten vergreifen sollten, wenn es nun heißt, daß die Uebrigen, seine Knechte ergreifend, sie höhnten und tödteten. Dagegen begreift sich vollkommen, wie der Evang., welcher die Parabel an die Hierarchen gerichtet sein ließ, diesen Zug hinzufügte, um dieselben nun auf dem Höhepunkt dieser Strafrede als solche zu characterisiren, die nicht nur unbulßfertig und herrschsüchtig waren, sondern die in ihrer grundlosen Feindseligkeit gegen die Träger der frohen Botschaft selbst vor dem Morde derselben nicht zurückschreckten. Schon sprachlich angesehen schließt sich v. 6 inconcinn an, sofern das *οἱ δὲ λοιποί*, das grammatisch dem *ὁς μὲν* — *ὁς δέ* coordinirt ist, der Sache nach dem *οἱ δέ* in v. 5 sich entgegenstellt, was nicht davon die Folge ist, daß der Verf. bei v. 5 noch nicht an das Folgende dachte (Myr.), sondern daß in der Urrelation wirklich Alle nur aus verschiedenen Gründen, die in ihren persönlichen Angelegenheiten lagen, die Einladung verschmähten (Vgl. Luc. 14, 18—20), und erst der Evangelist neben die gleichgül-

tige Volksmasse die prinzipiell feindseligen Hierarchen gestellt hat. (v. 7.) Daran schließt sich der damit eng zusammenhängende Zug: Der König aber ward zornig, und aussendend seine Heere (Vgl. 14, 10), brachte er jene Mörder um, und ihre Stadt zündete er an. Hier sprengt die Durchführung der Allegorie vollends alle Grenzen des Gleichnißbildes, da gegen einzelne Hochzeitsgäste ganze Heere aufgebieten und sie als Herrn über eine Stadt gedacht werden, die unter ihrem Frevel mitleidet. Damit ist aber das schon 21, 41 den Hierarchen gedrohte Verderben ebenso näher bestimmt, wie ihre Schuld in v. 6, und zwar als Untergang durch Feindeshand, von welcher der Sitz ihrer Herrschaft zugleich verbrannt wird. Und nun erhellt erst ganz, weshalb der Gastgeber ein König sein musste, der seine Heeresmacht wider die Frevler aufbieten konnte, wie Jehova das Römerheer wider Jerusalem.¹⁾ (v. 8.) Erst nachdem dies Strafergericht vollzogen, da spricht er zu seinen Knechten: Die Hochzeit ist zwar bereit, aber die Geladenen waren (ihrer) nicht werth. Obwohl gar nicht erzählt ist, daß die Boten dem Könige Bericht erstatteten, spricht derselbe doch von der Unwürdigkeit der Geladenen, die seine Gnade aus so kleinlichen Gründen verschmähten (v. 5), weil auch hier offenbar der Evang. es ist, welcher in seinen Worten darauf reflectirt, wie das erwählte Volk, als das Gottesreich zur messianischen Zeit nahe herbeikam, sich des ihm verheißenen Heils unwürdig zeigte. (v. 9.) Darum sollen also die Diener gehen auf die Kreuzwege der Straßen und zur Hochzeit laden, wieviel irgend sie finden. Die *διέξοδοι* sind die Scheidewege, in denen eine Straßse durch die andre hindurchgeht und so verschiedene Straßsenausgänge zusammentreffen, weshalb es dort am frequentesten zu sein pflegt. Daß dabei nur an Landstraßen gedacht sei, wird von Myr. Bl. seltsam genug dadurch begründet, daß die Stadt verbrannt sei, während ja nur die Stadt jener Mörder verbrannt ist und der König außer seiner Hauptstadt, wo die Hochzeitsfeier ihren ruhigen Gang nimmt, noch genug Städte haben wird, an deren Straßen nicht weniger, sondern eher mehr gedacht sein wird, als an Landstraßen, weil dort eben am meisten Menschen zu finden sind. (v. 10.) Und hinausgegangen auf die Straßen, brachten jene Knechte zusammen Alle, die sie fanden, böse und gute, und angefüllt ward der Hochzeitssaal von zu Tische liegenden. Das *πομπούς* steht voran, um anzudeuten, wie sie gar keinen Unterschied machten, sondern Alle mitnahmen, die irgend kommen wollten; die ganze Erwähnung der verschiedenen sittlichen Qualification aber, die an sich mit der Einladung zum Hochzeitsfest nichts zu thun hat, geht ganz aus dem Gleichnißbilde heraus und ist wieder nur ein Zusatz, der den Gedanken des zweiten Theils vorbereiten soll.

1) So erklärt sich auch die scheinbar so ungeschickte Stellung dieses Zuges, wonach das schon gerüstete Hochzeitsmahl aufgeschoben wird bis zur Erledigung dieses Rachezuges. Die Zerstörung Jerusalems war eben eingetreten, ehe es zur Vollendung des Gottesreiches gekommen war. Und doch zeigt sich hier nur aufs Neue, wie die neugebildeten Züge zu der Grundlage des Gleichnisses selbst in seiner allegorischen Deutung nicht recht passen wollen; denn die Berufung der Heiden (v. 8. 9) ist eben nicht aufgeschoben geblieben bis nach der Zerstörung Jerusalems.

Daraus folgt aber keineswegs, daß dieser zweite Theil vom Evangelisten angefügt ist, wie die Kritiker vielfach angenommen; denn da derselbe grade der Parabel die Beziehung auf die Hierarchen gegeben und die dazu erforderlichen Züge (v. 6. 7) ausdrücklich eingeflochten hat, so kann unmöglich diese zweite Hälfte von ihm herrühren, welche deutlich zeigt, daß das Gleichniß mit den Hierarchen gar nichts zu thun hat, sondern von der Berufung zum Gottesreich überhaupt handelt. Wie nemlich der Mensch, der ein Gastmahl geben will, wenn die zuerst gebetenen Gäste ausbleiben, sich andre herbeiholt, wo er sie findet, so wird auch Gott thun, wenn die Glieder des zunächst berufenen Volks aus Gleichgültigkeit gegen die Güter des Gottesreichs in dasselbe zu kommen verschmähen. Dann wird er seine Boten überall umhersenden, also zu allen Völkern, und jeden berufen, der nur irgend dem Rufe folgen will. (v. 11.) Aber sowenig der Gastgeber, auch bei der größten Liberalität im Einladen, darauf verzichten kann, zu erwarten, daß die Gäste in festlicher Kleidung beim Feste erscheinen, so wenig kann Gott darauf verzichten, zu fordern, daß die also Berufenen sich eines Verhaltens befleißigen, wie es der Reichsgenossen würdig ist (Vgl. 5, 20). Darum fuhr das Gleichniß fort zu erzählen, wie der Gastgeber (hier natürlich der König), hingegegangen, um die Gäste sich anzusehen (θεύσασθαι, wie 6, 1. 11, 7 in derselben Quelle), daselbst einen Menschen sah, der nicht bekleidet war (6, 25) mit einem Hochzeitskleide. Dieser Ausdruck kann schon in der Quelle gestanden haben; denn wenn auch γάμος an sich nicht ein Festmahl bezeichnet, so zeigt doch Esth. 9, 22, daß es für ἡγάγια stehen kann, auch wo nur überhaupt ein festliches Mahl gemeint ist, wie das Hochzeitsmahl ein solches ist. Der Ausdruck bezeichnete also ein festliches Gewand, wie man es bei Hochzeiten und also auch zum festlichen Mahle anlegt, und er hat vielleicht mit dazu beigetragen, den Evangelisten auf die Einführung des Hochzeitsmahles in das Gleichniß zu bringen. Da die Sitte, den Gästen selbst die Feierkleider darzubieten, nicht mit Sicherheit nachzuweisen und jedenfalls dieser Umstand, der doch das Verhalten des Gastes höchst auffallend, ja fast undenkbar macht, gar nicht hervorgehoben, so ist die Deutung dieses Zuges auf die geschenkte Gerechtigkeit (Vgl. Olsh.) lediglich dogmatisirende Eintragung. (v. 12.) Der König wirft ja dem Gaste nicht vor, daß er das dargebotene Feierkleid hochmüthig zurückgewiesen, sondern fragt nur: Freund (Vgl. 20, 13 in ders. Quelle), wie bist du hereingekommen, obwohl du nicht hattest ein Festkleid? Er setzt also voraus, daß wer zum Gastmahl kommen will, sich dazu schmücken muß, wie die Sitte es erfordert, oder zurückbleiben. So verlangt auch Gott, daß wer dem an alle Welt ergehenden Rufe zum Gottesreich folgt, sich mit der Gerechtigkeit der Reichsgenossen schmücke. (v. 13.) Natürlich muß nun auch die Urrelation irgend wie darauf hingewiesen haben, wie der verlegen verstummende Gast vom Mahle ausgeschlossen wurde, zu dem er sich nicht geschmückt hatte; aber die Art, wie unser Evangelist dies ausmalt, geht wieder ganz über die Verhältnisse des Gleichnisses hinaus. Zwar knüpft es wenigstens noch an die von ihm einmal geänderte

Situation an, wenn der König, über solche Mißachtung seiner Nähe empört, den Dienern, die schon zur Aufwartung bei der Tafel bereit stehen, befiehlt, ihm Hände und Füße bindend, ihn hinauszwerfen, aber wenn er nun den Ausdruck hinzufügt, der sonst die Unseligkeit bezeichnet, welche mit dem Ausschluss vom Gottesreich gegeben ist (8, 12. 13, 42. 50), so geht das Bild völlig in die Deutung über; denn es ist durchaus willkürlich, hier zwischen den Worten des Königs und dem Zusatz Jesu scheiden zu wollen (Myr.). (v. 14.) Sicher aber schloss Jesus schon in der Quelle das Gleichniß mit der deutenden Gnome: Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Und zwar bezieht sich dieselbe nicht bloß auf den zweiten Theil (deW.), sondern enthält den Grundgedanken des ganzen Gleichnisses. Wenn die zuerst Geladenen insgesamt nicht zur Theilnahme am Festmahl gelangen, weil sie nicht kommen wollten, so findet auch unter den Gekommenen noch eine Sichtung statt, welche Alle ausschließt, die nicht im Festschmuck erschienen sind; denn was im Gleichniß an dem Beispiel eines Einzelnen exemplificirt wird, das wird in der Anwendung natürlich noch bei Vielen stattfinden. Sowenig aber der Begriff der Berufung hier in dem von Paulus ausgeprägten dogmatischen Sinne zu nehmen ist, sowenig bezeichnet die Erwählung die Vorherbestimmung auf Grund eines ewigen Wahlschlusses Gottes (Vgl. noch Myr.). Vielmehr sind die Erwählten die, welche Gott als der Theilnahme an seinem Reiche würdig aus der Zahl der Eingeladenen auserlesen hat. Das können aber weder die sein, welche, in irdischen Sinn versunken, die Einladung überhaupt verschmäht haben, noch die, welche zwar am Gottesreich theilhaben wollten, aber nicht die Gerechtigkeit des Gottesreichs an sich verwirklichen, sondern nur die wenigen, welche durch Verwirklichung derselben würdige Reichsgenossen geworden sind.

Daß das Gleichniß in der apostol. Quelle stand, zeigt Luc. 14, 16 — 24 (Vgl. Jahrb. 1864, S. 109), und die Form, die dasselbe dort hat, bestätigt nur, was die Analyse desselben ohnehin über die Zusätze unsers Evang. ergab, so daß die Annahme, das Gleichniß Luc. 14 sei ein verschiedenes (Myr.) oder eine Bearbeitung der Matthäusparabel (Hlg.), gleich unzulässig ist. Freilich hat auch Lucas, indem er das Gleichniß in ein Pharisäergastmahl versetzt, demselben eine Beziehung gegeben, die es ursprünglich nicht hatte und die mancherlei Aenderungen zur Folge gehabt hat. Gewiss aber begann es, wie bei Luc. v. 16 einfach damit, daß ein Mensch ein großes Gastmahl herrichtete und Viele dazu einlud. Dann aber wird es, wie Mth. v. 4, geheißsen haben, daß er seine Diener aussandte mit der Botschaft, daß Alles bereit sei, deren Schluss noch Luc. v. 17 nachklingt. Denn die Verwandlung der Knechte in Einen Knecht bei Lucas ist schon eine Folge der allegorisirenden Deutung auf Jesum, zu der vielleicht auch die *ᾠδα τοῦ δείπνου* gehört. Die detaillirte Schilderung der Ablehnung (Luc. v. 18 — 20) wird im Wesentlichen ursprünglich sein, da die Motive derselben auf die Pharisäer, gegen die Lucas das Gleichniß gerichtet sein läßt, nicht passen und unser Evangelist dieselbe abkürzen musste, um den v. 6. 7 hinzugefügten Zug, der ihm in diesem Zusammenhange die Hauptsache war, mit dem nöthigen Nachdruck hervortreten zu lassen, obwohl in dem *ἄγρός* noch Luc. v. 18, in dem *ἐμπορία* noch Luc. v. 19

nachklingt. Ebenso haben wir Luc. v. 21 noch den bei Mtth. über seinen Zusatz verloren gegangenen Rapport der Knechte, den Zorn des Hausherrn (*οἰκοδεσπότης*, wie Mtth. 13, 52. 20, 1. 21, 33 in ders. Quelle), den Mtth. v. 7 nur auf die Mörder bezogen hat, und die Einladung von offener Gasse, die Mtth. v. 9. 10 im Wesentlichen ursprünglich erhalten ist (Bem. bei Luc. die Erläuterung des *διέξοδοι ὁδῶν* und den gewiß ungehörigen Nachklang aus 14, 13); auch die Notiz, daß das Haus voll wurde, klingt noch in dem *ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος* Luc. v. 23 nach. Die zweite Hälfte der Parabel fehlt bei Lucas entweder, weil sie dem Pauliner eine Deutung im judaistischen Sinne nahezu-legen schien, oder wahrscheinlicher, weil er die Erstberufenen auf die Pharisäer und die Nachgebetenen auf die Zöllner und Sünder bezogen hatte, also, um nun noch den Grundgedanken der Heidenberufung zur Geltung zu bringen, Mtth. v. 11. 12 durch v. 22. 23 ersetzen musste, wonach echt paulinisch die berufenen Heiden die Lücke ausfüllen, welche durch den Ausfall der ungläubig gebliebenen Juden im Gottesreich entstanden ist. Dagegen dürfte sich in v. 23 noch eine Spur davon erhalten haben, wie Jesus sich über das Schicksal des ohne Festkleid betroffenen aussprach: „Wahrlich ich sage Euch, daß kein solcher das Festmahl schmecken wird,“ woran sich dann die Schlußgnome Mtth. v. 14 passend anschloß. So läßt sich der ursprüngliche Gang der Parabel im Wesentlichen noch wohl herstellen, wenn auch der Text im Einzelnen natürlich vielfach unsicher bleibt. Der Anlaß, bei welchem die Parabel nach Luc. v. 15 gesprochen sein soll, ist natürlich Combination des Lucas, der durch dieselbe unsre Parabel der Erzählung vom Pharisäergastmahl (v. 1) einreichte; ja es scheint, da sich für die übrigen der in dies Gastmahl versetzten Stücke mit großer Wahrscheinlichkeit ein anderer Zusammenhang nachweisen läßt, grade unsre Parabel gewesen zu sein, die dem Evangelisten ihren Stoff aus einer solchen Situation entlehnt zu haben schien und um deretwillen Lucas daher Jesum bei einem Pharisäer zu Gaste geladen sein ließ. Dann aber wird er dieselbe in seiner Quelle nach Luc. 13, 31—33 gelesen haben und wahrscheinlich mit der denselben Gedanken ausdrückenden von den rebellischen Winzern zu einem Gleichnißpaar verbunden, woran sich dann treffend die Volksrede von den Bedingungen der rechten Jüngerschaft anschloß (14, 25—35), deren Umfang jeder erwägen muß, ehe er in die Jüngergemeinschaft eintritt, damit er nicht einst ausgeschlossen werde, wie der ohne Festkleid Erschienene.

3. 22, 15—46. Der Streit mit den Pharisäern.

(Vgl. Mrc. 12, 13—37. Luc. 20, 20—44.)

a) Die Pharisäer- und die Sadducäerfrage (12, 15—33).

V. 15: *Τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ.* v. 16: *καὶ ἀποστέλλουσιν αὐτῷ τοὺς μαθητὰς αὐτῶν μετὰ τῶν Ἑρωδιανῶν λέγοντες· διδάσκαλε, ὁῖδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, καὶ ὃ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων.* v. 17: *εἰπὲ ὁὖν ἡμῖν, τί σοι δοκεῖ; ἔξεσιν δοῦναι κῆρσον Καίσαρι ἢ οὐ;* v. 18: *πρὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν· τί με πειράζετε, ἑσχατοὶ;* v. 19: *ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κέρσου.* *οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηράριον.* v. 20: *καὶ λέγει*

αὐτοῖς· τίνας ἢ εἰκὼν αὐτῇ καὶ ἡ ἐπιγραφὴ; v. 21: λέγουσιν· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀποδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ. v. 22: καὶ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

v. 23: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, καὶ ἐπερώτησαν αὐτὸν v. 24: λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν· ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. v. 25: ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί, καὶ ὁ πρῶτος γήμιας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. v. 26: ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος, ἕως τῶν ἑπτὰ. v. 27: ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή. v. 28: ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνας τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν. v. 29: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ. v. 30: ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι [Θεοῦ] ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν. v. 31: περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ διθῆν ὑμῖν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ λέγοντος· v. 32: ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ Θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς [Θεὸς] νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. v. 33: καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήρουντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

V. 16: Das *λεγοντας* (NBL Ti) ward leichter nach *μαθητας* conform., als das *λεγοντες* (CD. I Rept. Myr.) nach dem in diesem Satz nicht genannten Subject. Die Lesart ist als die schwierigere und doch der Weise des Evangelisten entsprechende (Vgl. 11, 3) vorzuziehen. — **v. 17:** Zu *ειπον* (LZ Ti.) vgl. 18, 17. — **v. 20:** Das *ο Ἰησοῦς* nach *αυτοις* (DLZ Ti.) ist der gewöhnliche Zusatz des Subj. (Vgl. 4, 23), das gewifs nicht nach Mrc. ausgelassen wurde. Aehnlich ergänzt C: *ο δε.* — LZ verbinden *η εικων και η επιγραφη.* — **v. 21:** Rept. add. *αυτω* (DLZ A), vgl. 3, 16. — **v. 22:** Ti. liest nach BD *απηλθον*, vgl. zu 5, 1. — **v. 23:** Das *οι* vor *λεγοντες* (L Rept.) könnte allerdings in den ältesten Mjse. nach *Σαδδουκαῖοι* ausgefallen sein; doch ist das einfache *λεγοντες* als schwerere Lesart vorzuziehen. — **v. 24:** Zu *Μωσῆς* (N A Rept.) vgl. 8, 4. — **v. 25:** Rept. (D A) liest *γαμησας* und **v. 30** *εγαμίζονται* (A). **v. 27:** Das *και* vor *η γυνη* (D Rept.) ist aus Mrc. — **v. 28:** Rept. stellt das *οὐν* nach *τη* (A). — **v. 30:** Dafs *Θεου* (N L Ti.) oder *του Θεου* (A Rept.) nach Mrc. weggelassen, ist unwahrscheinlich, weil der Ausdruck doch nicht übereinstimmt; es wird nach BD mindestens einzuklammern sein. — **v. 32:** Das zweite *Θεος* (Rept. nach jüngeren Mjse.) kann leicht nach den Parallelen oder per hom. ausgefallen sein, gewifs ist aber mit BL. I *ο Θεος* zu schreiben, da das einfache *Θεος* (N D Ti.) aus Mrc. ist.

(V. 15.) Die lose verbundene Reihe der bei Mrc. folgenden Szenen hat unser Evangelist nicht nur dramatisch zugespitzt, indem er nach dreimaliger Besiegung der Gegner Jesum zur Offensive übergehen und sie durch seine Gegenfrage zu beschämtem Schweigen verurtheilen lässt, sondern auch einheitlicher gestaltet, indem es sich bei ihm vorwiegend um den Kampf mit den Pharisäern handelt (Vgl. v. 34. 41). Darum treten sie, die schon 21, 45 als die eigentliche Seele der hierarchischen Partei erschienen, nicht, wie bei Marcus, als die dienstwilligen Organe derselben, sondern als selbstständig handelnd auf. Damals nemlich faßten die Pharisäer, hingegangen, einen Rath, um ihn mittelst desselben (Vgl. 2, 8) in einem Wort, wie in einer Schlinge, zu fangen. Auch hier ist *συμβούλιον* nicht die Berathschlagung, die sie hielten (Myr.), sondern, wie 12, 14, der Rathschluß, den sie in Betreff der ihm vorzulegenden Frage fassten, und nicht diese (wie bei Mrc.), sondern die ihm dadurch zu entlockende Antwort ist als die

Schlinge gedacht, in der sie ihn fangen wollen, sofern dieselbe ihm den Untergang bereiten soll. (v. 16.) Da es natürlich nur die Häupter der pharisäischen Partei sind, die im Synedrium ihren Sitz haben und dort diese Intrigue planen, so ist auch hier, wie bei Mrc. 12, 13, von einem Senden die Rede, aber es sind diese Häupter, die ihre Schüler (Vgl. zu Mrc. 2, 18) senden, wobei denn freilich das *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν* aus Mrc. (Vgl. Mrc. 3, 6) sich seltsam genug ausnimmt, da wohl die Synedristen sich ihre Leute aus verschiedenen Parteien aussuchen können, aber nicht die Häupter der Pharisäer Glieder einer ihnen wesentlich entgegengesetzten Partei (Vgl. Mrc., S. 111) absenden. Wie bei Marcus, hoffen sie, daß er vor den Anhängern des nationalen Königthums, wie vor den strengsten Vertretern der theokratischen Prinzipien am ehesten ein offnes Wort wider die Römerherrschaft wagen werde, das ihm dann ins Verderben stürzen soll. Daher sprechen sie (durch ihre Abgesandten, vgl. 11, 3): Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und den Weg Gottes in Wahrheit lehrst und kümmerst dich um Niemand (Bem. das *οὐ μέλει σοι*, das Mrc. auch 4, 38 hat, sowie die ihm so geläufige doppelte Negation); denn nicht nimmst du Rücksicht auf das Aeußere von Menschen. In dieser heuchlerischen Captatio benevolentiae sind die Glieder scheinbar natürlicher geordnet, indem mit der Wahrhaftigkeit gleich die laute Lehre (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des Objects) verbunden erscheint und sein rücksichtsloser Freimuth (nicht die ganze Aussage: Myr.) durch die Gleichgültigkeit gegen die Unterschiede, welche äufre Stellung dem Menschen verleiht, begründet wird. (v. 17.) Statt der doppelten Frage bei Mrc. wird dann gleich die erste so eingeleitet, daß daraus erhellt, wie sie die Frage nicht rein theoretisch aufwerfen, sondern eine Anweisung für ihr practisches Verhalten verlangen: So sage nun uns, was dünket dir (Bem. die Phrase des Evangelisten 17, 25. 18, 12. 21, 28)? Ist es erlaubt, zu geben Steuer dem Kaiser oder nicht? (v. 18.) Da aber Jesus ihre Bosheit merkte (*γινούς* statt *εἰδός*, wie 12, 15. 16, 8), sprach er: Warum versucht ihr mich, ihr Heuchler? Da der Evangelist sie, ähnlich wie 15, 7 (Vgl. Mrc. 7, 6), direct als Heuchler anreden läßt, schickt er statt der speziellen Erwähnung ihrer Heuchelei die allgemeinere und zugleich stärkere ihrer boshaften Gesinnung (Vgl. 9, 4) voraus, mit der sie, obwohl scheinbar eine Weissung für sich selbst von seiner Wahrheitsliebe und seinem Freimuth erwartend, doch in Wahrheit versuchen, ihn zu einer unbesonnenen Antwort zu verlocken. (v. 19.) Es erscheint, wie eine blofs sprachliche Vereinfachung, wenn Jesus statt des *πρότετε ἵνα ἴδω* einfach sich die Münze vorweisen (*ἐπιδείξαι*, wie 16, 1) läßt, und doch ist es sehr absichtsvoll, wenn der Evangelist zunächst nur die Steuermünze fordern und dann erst den bei Marcus gleich genannten Denar ihm bringen läßt; denn er gewinnt dadurch nicht nur das bei Mrc. fehlende Object zu *προσφέρειν* (Bem. das dem Evangelisten so geläufige Comp. mit dem ergänzten *αὐτῷ*), sondern deutet damit zugleich an, daß Jesus aus dem Gepräge der Steuermünze folgern will, wie die Einzahlung derselben nur eine Rückgabe dessen an den Kaiser ist, was ihm gehört, so gewiß als es sein Gepräge trägt.

(v. 20. 21.) Zunächst freilich bezieht sich seine Frage „Wessen ist dies Bild und die Aufschrift?“ auf die übliche Landesmünze überhaupt, um ihnen an ihrem Geständniß, daß sie des Kaisers Münze führen, den thatsächlichen Bestand der kaiserlichen Oberherrschaft zu Gemüthe zu führen, aus welchem die Steuerpflicht von selbst folgt. Allerdings aber wird nun die Landesmünze, in der ja die Steuer entrichtet wird, mit ihrem Gepräge, das sie als kaiserliche kennzeichnet, zugleich zum Symbol dessen, was Jesus in umfassenderem Sinne meint, wenn er sagt (Bem. das *τότε*, wie v. 15): So entrichtet denn (Bem. die Einschaltung des *οὖν* und die Voranstellung des *ἀπόδοτε*), was des Kaisers ist, dem Kaiser und, was Gottes ist, Gotte. (v. 22.) Den schon von Marcus berichteten Eindruck dieser Antwort motivirt der Evangelist noch durch *ἀκούσαντες* (Vgl. 19, 22. 25) und verstärkt ihn, indem er sofort (mit offenkundiger Reminiscenz an Mrc. 12, 12) die geschlagenen Frager den Rückzug antreten läßt. Und als sie das hörten, verwunderten sie sich und gingen, ihn verlassend, davon (Näheres vgl. Mrc., S. 392. 93).

(V. 23.) Da nun die Szene mit den Pharisäern noch fortgesetzt werden soll, so hebt der Evangelist ausdrücklich hervor, daß die bei Mrc. folgende Sadducäerfrage, an deren Beantwortung jene Fortsetzung anknüpft (Vgl. v. 34) an demselben Tage (Vgl. 13, 1 und ähnlich 18, 1) geschah. An jenem Tage also traten zu ihm (Bem. das Comp. des Evang.) Sadducäer, sagend, es gebe keine Auferstehung. So hat der Evangelist die bei Mrc. die Sadducäer nach ihrer Hauptdifferenzlehre characterisirende Apposition, die für seine judenchristlichen Leser natürlich überflüssig war, verwandt, um sofort den Streitpunkt, um deswillen sie Jesu die folgende Frage vorlegten, voranzuschicken. Natürlich läßt er sie keine Entgegnung abwarten, da sie wohl wissen, daß es Jesus in diesem Stück mit ihren pharisäischen Gegnern hielt, sondern sofort ihn befragen (Bem. den Fortgang der Erzählung in einfachen Aorr., wie schon v. 22), sagend: (v. 24.) Meister, Moses hat gesagt: Wenn einer gestorben sein wird, ohne Kinder zu haben, so soll sein Bruder mit seiner Weib die Schwagerehe schließen und so erwecken Samen seinem Bruder. Die ausdrücklich als Wort des Moses bezeichnete gesetzliche Vorschrift wird in directer Rede und in etwas genauerem Anschluß an Deut. 25, 5 eingeführt, namentlich aber werden im Nachsatz von dem schriftkundigen Verfasser die technischen Ausdrücke aus Gen. 38, 8 (*ἐπιγαμβρεύειν* = *יָבַם*, *ἀνιστάναι σπέρμα* = *הָקִים יֶרֶב*) hergestellt. Da in dem vereinfachten Vordersatz (Bem. auch das *μὴ ἔχων τέκνα*) des hinterlassenen Weibes nicht gedacht ist, wird im Nachsatz ein *αὐτοῦ* zu *τῇ γυν.* hinzugefügt, woraus von selbst folgt, daß es sich um ein solches handelt. (v. 25. 26.) Der Widerspruch, in dem (unter Voraussetzung der Auferstehungslehre) der im Folgenden erzählte Fall mit dem mosaischen Gesetz zu stehen scheint, wird nun ausdrücklich hervorgehoben (*δέ*) und der Fall als wirklich vorgekommener eingeführt (*παρ' ἡμῶν*). Es waren aber bei uns sieben Brüder. Und der erste starb, nachdem er geheirathet, und hinterließ, weil er nicht Samen hatte, sein Weib seinem Bruder. Aehnlich auch der

zweite und der dritte bis zu den Sieben. Hier wird also, abweichend von Mrc., der nur hervorhebt, wie immer einer nach dem andern das Weib zur Ehe nahm und doch keine Kinder hinterliess, aller Nachdruck darauf gelegt, wie jeder, weil er kinderlos starb, dem Gesetz gemäß sein Weib seinem Bruder hinterliess, und, obwohl dadurch der etwas umständliche Ausdruck des Mrc. glücklich vereinfacht erscheint, so ist doch das abkürzende *ὡς τῶν ἐπτά* nun ungenau, weil von dem siebenten zwar gilt, daß er, nachdem er geheirathet, starb, aber natürlich nicht, daß er das Weib seinem Bruder hinterliess, und weil mit diesem Hauptsatz zugleich der Begründungssatz wegfällt, wonach er keinen Samen hatte, obwohl dies Moment für die Frage nicht unwichtig ist (Vgl. Mrc., S. 396). (v. 27. 28.) Das auffallende *ἔσχατον* verwandelt der Evangelist in das nach 21, 30. 37 ihm geläufige *ἔσχατον*: Später als Alle aber starb das Weib. Bei der Auferstehung nun (Bem. das *οὖν*, wie v. 21), welchem der sieben wird sie als Weib angehören? Hier wird also gleich die volle Zahl der Competenten genannt, um im Begründungssatz die gleiche Berechtigung Aller noch stärker hervorzuheben: Denn Alle haben sie gehabt (scil. zum Weibe, wie 14, 4). (v. 29.) Die folgende Rüge Jesu wird dann ausdrücklich als Antwort auf ihre Frage eingeführt, und diese bezeichnet nun die verkehrte Vorstellung von der Auferstehung, von der aus sie mit dieser unlösbaren Frage die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben glaubten, direct als einen Irrthum: Ihr irret, weil ihr weder die Schrift kennt, noch die Macht Gottes. (v. 30.) Die Begründung der zweiten Anklage knüpft ausdrücklich an das *ἐν τῇ ἀναστάσει* der Frager (v. 28) an, indem sie zeigt, wie bei der Auferstehung, wenn man nur nicht die beschränkte Vorstellung von der Macht Gottes hat, als könne derselbe, wenn er zum Leben erweckt, nur die frühere Lebensgestalt wiederherstellen, jene künstlich geschaffene Schwierigkeit garnicht eintritt. Denn bei der Auferstehung freien sie weder (scil. die Männer), noch werden sie verheirathet (sc. die Weiber), sondern sie sind engelgleich im Himmel. Da Matth. ausdrücklich das *οἱ* nach *ἄγγελοι* weglässt und *εἰσιν* an den Schluß stellt, so ist das *ἐν τῷ οὐρανῷ* nicht mit *ἄγγελοι* zu verbinden (Myr. deW. Bl.), sondern deutet an, daß das Leben der Engelgleichgewordenen ein himmlisches und daher an die Bedingungen und Bedürfnisse des irdischen nicht mehr gebunden ist. Denn daß das vollendete Messiasreich, in das man bei der Auferstehung eintritt, als irdisches gedacht sei, ist eben eine irrige Voraussetzung. (v. 31.) Dem über das Leben der Auferstandenen Gesagten tritt nun ausdrücklich gegenüber, was Jesus über die Auferstehung der Todten selbst aus einer von den Fragern nicht genügend verstandenen Schriftstelle (v. 29) ableiten will. In Betreff der Auferstehung der Todten aber — laset ihr nicht was Euch gesagt ist von Gott, wenn er spricht, was Exod. 3, 6 geschrieben steht? Genau genommen ist aber wirklich in dieser Schriftstelle von der Todtenauferstehung nichts zu lesen, sondern nur, wie Mrc. gewifs ursprünglicher sagt, etwas von den Todten, woraus folgt, daß dieselben auferstehen. Ebenso hebt das *ἐμῶν* in der Citationsformel des Evangelisten (Vgl. 1, 22. 2, 15) zwar die Bestimmung des Worts für die Fra-

ger ausdrücklicher hervor, die sie doch nur mit jedem Schriftwort theilt, aber für das Verständniß der Beweisführung Jesu ist es nicht günstig, daß nun nicht, wie bei Mrc., die geschichtliche Situation dieses Gottesworts hervortritt, wonach es zu Mose, also lange nach dem Tode der Erzväter gesprochen ist. (v. 32.) In der Stelle selbst fügt der Evangelist das εἰμι aus Exod. 3, 6 ein und wiederholt den Art. vor Θεός: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Nicht ist Gott (Bem. die Hinzufügung des Subjects) ein Gott Todter, sondern Lebendiger (Vgl. das Nähere Mrc., S. 398), oder (ohne Θεός, s. die krit. Anm.): nicht gehört Gott Todten, sondern Lebendigen an. Das Schlußwort bei Mrc. 12, 27 musste natürlich wegfallen, da ihnen schon v. 29 direct ihr Irrthum vorgeworfen war. Dagegen wird noch ausdrücklich hervorgehoben, wie die Volksmassen, als sie (das) hörten, über seine Lehre staunten. Das sind aber bis auf den unserm Evangelisten gebräuchlicheren Plural und das motivirende ἀκούσαντες (Vgl. v. 22) genau die Worte, mit denen Mrc. 11, 18 den Eindruck des Lehrens Jesu im Tempel am ersten Tage schilderte, wo sie unser Evangelist weggelassen hat.

b) Die letzte Frage und die Gegenfrage Jesu (22, 34—46).

V. 34: Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό, v. 35: καὶ ἐπηρώτησεν εἰς ἐξ αὐτῶν νομικὸς περὶ αὐτόν· v. 36: διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; v. 37: ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. v. 38: αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. v. 39: δευτέρα ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. v. 40: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

(Luc. 10, 25: καὶ ἰδοὺ νομικὸς τις ἀνέστη ἐκπαιρᾶν αὐτόν, λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζῶν αἰώνιον κληρονομήσω; v. 26; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; v. 27: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. v. 28: εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποιεῖ καὶ ζῆση.)

v. 41: συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς v. 42: λέγων· τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνας υἱὸς ἐστίν; λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυὶδ. v. 43: λέγει αὐτοῖς· πῶς οἶν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ κύριον αὐτόν, λέγων· v. 44: εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου. v. 45: εἰ οἶν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν; v. 46: καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτόν οὐκέτι.

V. 35: Rept. add. καὶ λέγων (D.1 Myr.), das sonst nach ἐπερωτῶν zu stehn pflegt (Vgl. 12, 10. 17, 10. 22, 23. 41. 27, 11) und durch 19, 3 besonders nahegelegt war. — v. 37: Rept.

nach min. ο δε Ἰησοῦς (Vgl. A) εἶπεν αὐτῷ. — v. 38: Rept.: πρώτη καὶ μεγάλη (A). — v. 39: Bemerkenswerth ist das ομοῖος (B) statt ομοία αὐτῇ. — v. 40: Rept. verbindet die beiden Subj. ο νομοὶ καὶ οὐ προφηταὶ (A). — v. 43: Zu der nachdrücklichen Voranstellung des Objects (Rept. nach A: χρ. αὐτ. καλ.) vgl. 17, 5. — Die Stellung αὐτῶν χειρῶν (BD) ist aus v. 45. — v. 44: Das ο vor κυρίου soll dem τῷ vor κυρίῳ entsprechen (L1 Rept.), das υλοποδιον (A Rept.) ist aus Lucas. — v. 45: Rept. nach jüngeren Mjse. αὐτῷ ἀποκριθῆναι.

(V. 34.) Der folgenden Szene hat unser Evangelist vornehmerein einen völlig andern Character gegeben, indem er den Frager der feindseligen Pharisäerpartei angehören (v. 35) und sichtlich von ihr ausdrücklich angestiftet sein läßt. Zwar von einer eigentlichen Berathung derselben über einen neuen Feldzugsplan (Vgl. noch Keim, S. 148) ist nach der Art, wie das *συνήχθησαν ἐπ' αὐτό* in v. 41 aufgenommen wird, nicht die Rede; doch zeigt der gewählte Terminus aus Psalm 2, 2 (*יִסְדּוּ-יָהָד LXX*), daß es sich um eine feindliche Zusammenrottung wider Jesum handelt, aus der diese neue Frage hervorgeht. Daß sie hörten, wie er die Sadducäer zum Schweigen gebracht habe, kann die Pharisäer natürlich nicht bewegen haben, ihre ärgsten Gegner an ihm rächen zu wollen (Keim, S. 147); aber es galt nun, nicht nur aufs Neue Jesu eine Falle zu stellen, sondern zugleich zu zeigen, wie viel schlagfertiger sie zu solchem Unternehmen seien, als ihre so schmählich abgewiesenen Gegner, und so befragt ihn einer und zwar ein Gesetzeskundiger aus ihnen in versucherischer Weise. (v. 35.) Den Anlaß zu dieser so wesentlich andern Wendung der Sache kann nur eine Szene der apostolischen Quelle gegeben haben, die schon der Darstellung bei Mrc. zum Grunde liegt und die noch in der Bearbeitung Luc. 10, 25 ff. (Vgl. Jahrb. 1864, S. 110. Mrc., S. 400) zeigt, daß ein *νομικός* (Bem. den eigenthümlichen Ausdruck der Quelle, den Mith. nur hier hat) in versucherischer Absicht auftrat. Nur irrt freilich der Evangelist, wenn er dabei an eine versucherische Frage im Sinne von v. 17 denkt, da noch die neuesten Bemühungen (Vgl. Keim, S. 150) am klarsten zeigen, wie viel man erst in seine Frage hineinbringen muß, um sie in diesem Sinne verfänglich zu finden. In der ältesten Quelle war es lediglich eine der ihnen geläufigen Schulfragen, bei der sie auf jede Antwort hin sich hinlänglich gerüstet glaubten, um den schlichten Antididacten durch ihre casuistische Dialektik in Verlegenheit zu setzen und durch ihre handgreifliche Ueberlegenheit zu prostituiren. (v. 36.) Meister, welcherlei Gebot ist groß im Gesetz? Es wird also nicht nach einem bestimmten Gebote gefragt (Bl.), sondern es soll ein Merkmal angegeben werden (*ποία*, wie 19, 18), auf Grund dessen ein Gebot innerhalb des Gesetzes, das als solches natürlich durchweg verbindlich ist, groß genannt werden kann. Jesus läßt sich aber absichtlich gar nicht auf diese prinzipiell verkehrte Disputirfrage ein, die immer voraussetzt, daß man auf Grund irgend einer menschlichen Klügelei einen Unterschied mache zwischen den göttlichen Geboten. (v. 37.) Er verweist vielmehr einfach auf das Gebot Deut. 6, 5, das dort sichtlich als Erläuterung des ersten dekalogischen Gebots und als Voraussetzung aller andern Gesetzeserfüllung erscheint: Du sollst lieben Jehova deinen Gott in deinem ganzen Herzen und in deiner ganzen Seele und in deiner ganzen

Gesinnung. Da nach Luc. 10, 27 die Uebersetzung der Quelle neben dem *ισχύς* (חֵזק) das *διάνοια* der LXX hinzufügte, so hat unser Evangelist durch Weglassung des ersteren die ursprüngliche Dreizahl hergestellt und das *ἐν* (עַן) des Urtextes überall beibehalten (Vgl. Mrc., S. 401. Anm.). (v. 38.) Von diesem Gebote heisst es nun: Dieses ist das große (*καὶ ἐξοχόν*) und eben darum erste Gebot. Man hat also keine willkürliche Unterscheidung zu machen zwischen großen und kleinen Geboten, sondern einfach dasjenige Gebot als das große schlechthin zu betrachten, das Gott selbst, indem er es allen vorangestellt, als solches gekennzeichnet hat. (v. 39.) Jesus geht nun freilich noch einen Schritt weiter, indem er ihm ein anderes gleichwerthiges an die Seite stellt. Ein zweites aber ist ihm gleich (an Bedeutung): Du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst (Lev. 19, 18 LXX). (v. 40.) Aber auch dies soll nicht so aufgefasst werden, als sei damit ein Unterschied im Gesetze Gottes gemacht; denn in diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten (Vgl. 5, 17. 7, 12). Nur sofern alle einzelnen Forderungen Gottes, seien sie nun durch Moses oder durch die Propheten verkündet, von einem dieser Gebote abhängen, also entweder ein Ausfluß der Gottes- oder der Nächstenliebe sind, kann das Gebot dieser dem Gebot jener gleichgesetzt werden, nicht um andre göttliche Gebote hinter sie zurückzustellen, sondern um der sittlichen Atomistik gegenüber die prinzipielle Einheit aller göttlichen Gebote ins Licht zu stellen.

So beweist schon die durchgängige Beziehung der Antwort Jesu auf die gesetzesgelehrte Frage nach dem Verhältniß der Gebote zu einander und zum ganzen Gesetz, daß bei Mth. die Darstellung der ältesten Quelle im Wesentlichen erhalten ist. Indem aber Luc. die Szene Mrc. 12, 28—34 so gut wie völlig übergeht, deutet er selbst an, daß er die Erzählung 10, 25—37 für identisch mit ihr hält, und dies zeigt ja auch ihr Eingang noch ganz deutlich, aus dem nur das *καὶ ἰδοὺ - ἀνέστη* der Quelle durch das *ἐπιηρώτησεν εἰς* des Mrc. ersetzt ist. Dagegen ist der Frage selbst bei Luc. der schriftgelehrte Charakter abgestreift, indem mit sichtlicher Reminiscenz an Mrc. 10, 17 (Luc. 18, 18) dieselbe dahin gefasst wird, welches Gebotes Erfüllung den Besitz des ewigen Lebens garantire, und dieselbe so zu einer practischen, auch für Heidenchristen wichtigen Lebensfrage erhoben. Wenn dann Jesus den *νομικός*, wie Mrc. 10, 19, an das Gesetz verweist, und dieser selbst die beiden Gebote zusammenfasst (v. 26. 27), so scheint dies bei dem grade in diesem Citat zu Tage liegenden schriftstellerischen Verwandtschaftsverhältniss unsrer Quellen aus einer Reminiscenz an Mrc. 10, 33 geflossen zu sein. Wahrscheinlicher aber sprach schon in der Quelle der *νομικός* seine Zustimmung aus, da nur so die Auffassung, welche Mrc. der ganzen Szene gegeben, sich erklärt und da unser Evangelist bei der Stellung, welche er derselben in dem Kampfesdrama dieses Abschnitts gegeben hat, diesen Zug nothwendig fortlassen musste. Dann aber ist in der That sehr wahrscheinlich, daß der mit seinem ersten Angriff abgeschlagene *νομικός* noch einen zweiten versuchte mit der ganz gleichartigen Frage nach dem Begriff des Nächsten, worauf Jesus mit dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29—37) antwortete. Da bei Luc. durch die Aenderung in v. 25 die erste Frage jeden versuchlichen Charakter verloren hatte, so wird er das *ἐπηρεάζων* der Quelle nur im Blick auf diese zweite

Frage beibehalten und eben darum die Gesetzesstellen dem Gesetzesgelehrten selbst in den Mund gelegt haben, um dieselbe seinerseits schon vorzubereiten. Bei unserm Evangelisten fiel dieser Theil des Stücks mit der zustimmenden Antwort des *νομικός* von selbst weg, und Mrc. hat ja die Quelle überhaupt nur fragmentarisch benutzt.

(V. 41.) Hatte Jesus so dem Ersten, der sich aus den Pharisäern aufs Neue gegen ihn hervorwagte, seine versucherische Absicht völlig vereitelt, so wartet er nun nicht ab, bis aus den inzwischen immer zahlreicher versammelten Gegnern noch andre ihn angreifen, sondern ergreift selbst die Offensive, um sie seinerseits mit einer Frage in Verlegenheit zu setzen. So erscheint denn die Lehrfrage, die Jesus nach Mrc. v. 35 im Tempel anregte, bei unserm Evangelisten, der die Szene dramatisch zuspitzt, als eine Streitfrage, mit der Jesus über die Rathlosigkeit seiner Gegner triumphiren will. (v. 42.) Eingeführt wird sie durch die ihm so geläufige Phrase: Was dünket Euch (Vgl. 17, 25. 18, 21. 21, 28) in Betreff des Messias? Wessen Sohn ist er? Worauf sie antworten, wie es bei Mrc. von vornherein als Lehre der Schriftgelehrten hingestellt wird, daß er Davids Sohn sei. Schon hieraus ist klar, daß bei unserm Evangelisten die Pointe nicht, wie bei Mrc., darauf ruht, daß sie mit der Abstammung des Messias von David die ihm zukommende Würdestellung erschöpft zu haben glauben (Vgl. Mrc., S. 404), sondern daß sie ihn bloß für einen Davidssohn und nicht für den Gottessohn halten, obwohl doch sicher von den Pharisäern nicht in Abrede gestellt werden konnte, daß der Messias der Sohn Gottes schlechthin sei. (v. 43. 44.) Natürlich richtet nun Jesus direct an sie die Frage, wie denn, wenn er nur ein Davidssohn ist (*οὗν*, wie v. 28), die bei Mrc. zur Erwägung gestellte Psalmstelle so viel Höheres von ihm aussagen kann. Wie nennt nun David im Geist einen Herrn ihn, sagend: „Es sprach Jehova zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde unter deine Füße (Psalm 110, 1)“? Da aber bei Mrc. erst nach der Einführung der Psalmstelle der scheinbare Widerspruch derselben mit der Lehre der Schriftgelehrten aufgedeckt wird, so kommt auch unser Evangelist noch einmal darauf zurück, obwohl er in dem *πῶς οὗν* v. 43 schon angedeutet war: (v. 45.) Wenn nun David ihn einen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn? Doch liegt nun die Pointe nicht, wie bei Mrc., darin, daß die hohe Würdestellung, die David selbst dem Messias zuspricht, die Abstammung von ihm eher auszuschließen, als zu fordern scheint, sondern vielmehr darin, daß die Huldigung Davids vor dem, der angeblich nur sein Sohn ist, beweise, wie er in dieser seiner Würdestellung nicht Davids, sondern Gottes Sohn sei (Vgl. Mrc., S. 405. 6.). Es begreift sich leicht, wie in der Ueberlieferung, der bei diesem Ausspruch sofort die Controverse über die Person Jesu vorschwebte, derselbe auf die Erweisung seiner Gottessohnschaft zugespitzt wurde, die doch von dem Messias als solchem anerkannt war und seine Erhebung zur gottgleichen Würdestellung noch gar nicht begründete, wenn man nicht, wie noch Myr. und Keim, S. 157, Vorstellungen mit diesem Begriff verbinden will, die unsern Evangelisten

noch ganz fern lagen.¹⁾ (v. 46.) Wenn es dann heisst, dass ihm keiner zu antworten vermochte, so ist klar, dass Jesus sie mit seiner Frage ihrer Rathlosigkeit überführen und so, nachdem es ihnen nicht gelungen, ihn mit ihren Fragen in Verlegenheit und Ungelegenheit zu bringen, ihnen zeigen wollte, wie leicht er dies zu thun im Stande sei. Darum knüpft der Evangelist hier die Bemerkung aus Mrc. v. 34 (Bem. die doppelte Neg.) an, dass auch nicht irgend einer wagte, ihn mehr zu befragen, und zwar indem er mit Hinzufügung des ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας noch ausdrücklicher die Streitszene dieses Tages (Vgl. v. 23) abschliesst. War nicht nur keiner ihrer Angriffe gelungen, sondern hatte er gezeigt, wie es ihm sofort gelang, wenn er, durch sie provoziert, seinerseits die Rolle des Angreifers übernahm, so musste Allen die Lust vergehen, gegen gehoffte Siege eine sichere Niederlage einzutauschen.

4. 23, 1—39. Die Strafrede.

(Vgl. Luc. 11, 37 — 52.)

a) Der Eingang (23, 1—12).

V. 1: Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
 v. 2: λέγων· ἐπὶ τῆς Μουσέως κατέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ
 Φαρισαῖοι. v. 3: πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε,
 κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.
 v. 4: δεσμεύουσιν δὲ φορτία βαρέα (Luc. 11, 46: καὶ ὑμῖν τοῖς νομι-
 καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν κοῖς οὐαί, ὅτι φορτίζετε τοὺς ἀνθρώ-
 ἀνθρώπων, τῷ δὲ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ πους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ
 θέλουσιν μινῆσαι αὐτά. v. 5: πάντα ἐνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσ-
 δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσιν πρὸς τὸ ψαύετε τοῖς φορτίοις. — —
 θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις· πλατύνουσιν γὰρ τὰ φιλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγα-
 λύνουσιν τὰ κράσπεδα, v. 6: φιλοῦ- 11, 43: οὐαί ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις,
 σιν δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν
 δειπνοῖς καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπα-
 ταῖς συναγωγαῖς v. 7: καὶ τοὺς ἀσπα- σμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.)
 σμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί. v. 8: ὑμεῖς
 δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί. εἰς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς
 ἀδελφοί ἐστε. v. 9: καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἰς γὰρ

1) Selbst Keim (S. 153 ff.) vermag die Ursprünglichkeit des Matth. nur zu vertheidigen, indem er die Szene, der ganzen Tendenz des Evang. entgegen, die noch v. 46 klar heraustritt, als eine milde belehrende Ueberführung, als einen letzten Versuch der Verständigung auffasst und den Mrc. beschuldigt, dass er Jesum mit dem Volk theologische Gespräche halten lasse, während dieser doch nur in einer Frage, die volksthümlich und durchsichtig genug war, um von allem Volk verstanden zu werden, Jesum vor demselben aufdecken lässt, wie oberflächlich und widerspruchsvoll die Lehre seiner gefeierten Autoritäten sei. Den wesentlichen Unterschied beider Berichte und die entscheidenden Bedenken, die der Fassung bei Mth. im Wege stehen, hat auch Keim nicht bemerkt, obwohl er richtig die moderne Verdrehung bekämpft, als wolle Jesus die davidische Abkunft des Messias bestreiten.

ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος. v. 10: μηδὲ κληθήτε καθιγγηταί, ὅτι καθιγγητὴς ὑμῶν ἐστὶν εἷς ὁ Χριστός. v. 11: ὁ δὲ μέλῳν ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος. v. 12: ὅστις δὲ ὑψώσει (Luc. 14, 11: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἐαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπεινώσει ἐαυτὸν ὑψωθήσεται. cf. 18, 14.)

V. 2: Zu *Μωσεως* (Rept. A) vgl. 8, 4. — **v. 3:** Ti. liest nach *ΣΛΖΑ* *εαν*, vgl. zu 7, 12. — Das *τηρεῖν* ist Glossem, das die Stellung des *τηρεῖτε* vor *ποιήσατε* bewirkt hat (Vgl. Rept. nach A). — **v. 4:** Rept. hat nach D *γὰρ* statt *δέ*, wie **v. 5** nach A *δέ* statt *γὰρ*, beide Male die vorhergehende Partikel wiederholend. Das *καὶ δυσβαστακτα* (BD A Rept.) ist aus Luc., eben so aber auch das *αὐτοὶ* (Ti. nach *ΣBDL*). — **v. 6:** Rept. nach jüngeren Misc.: *τε*. — **v. 7:** Die Verdopplung des *ραββι* (Rept. nach D) ist, wie Mrc. 14, 45, zu entfernen. — **v. 8:** Rept. (A) nimmt aus v. 10 *ὁ καθιγγητὴς ὁ χριστός* herauf, ersteres haben schon *ΣDL*. — **v. 9:** Rept. nach dem gewöhnlicheren Ausdruck: *ὁ πατὴρ ὑμῶν* (DL A) *ὁ ἐν τοῖς οὐρ.* (vgl. DA) und **v. 10** nach v. 8, 9: *εἰς γὰρ ὑμῶν ἐστὶν ὁ καθηγ.* (vgl. *ΣA*, wo noch genauer conformirt).

(V. 1.) An die Stelle der kurzen Warnung vor den Schriftgelehrten Mrc. 12, 38—40 tritt hier die große Strafrede wider sie und die Pharisäer, die unser Evangelist überall hinzufügt, weil sie in der vorigen Szene als die Hauptgegner Jesu auftraten und weil die schon bei Mrc. zu Grunde liegende Rede der apostolischen Quelle theilweise gegen sie gerichtet war. Die Kampfszene gipfelt also darin, daß Jesus, nachdem er seine Gegner zum Stillschweigen verurtheilt (Vgl. 22, 46), sich nun (*τότε*) an die Volksmassen wendet, an die auch nach Mrc. v. 37 jene Warnung gerichtet ist (Bem. nur den Plur. des Evangelisten), um schonungslos die Gebrechen und Verbrechen ihrer gefeierten Autoritäten vor ihnen zu enthüllen. Der Evangelist fügt aber ausdrücklich noch die Jünger hinzu, wobei er, wie gewöhnlich, an die Zwölfe denkt; und da diese auch Luc. 20, 45 als die eigentlichen Zuhörer genannt werden und Mth. um ihretwillen offenbar v. 8—12 einschaltet, also sie vorgefunden haben muß, so werden in der Quelle grade die *μαθηταί* (d. h. die Anhänger Jesu überhaupt) es gewesen sein, vor denen Jesus diese Rede hielt.¹⁾ Damals also redete Jesus zu den Volksmassen und seinen Jüngern, sprechend (*ἐλάλησεν* - *λέγων*, wie 13, 3): (v. 2.) Auf Mosis Lehrstuhl haben sich gesetzt die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Die herkömmliche Formel (*יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-יוֹסֵף*) für die Nachfolge eines Rabbi in Vertretung einer Schule bezeichnet sie lediglich als die, welche es sich zur Aufgabe machen, das mosaische Gesetz zu lehren, ohne daß darin etwas Anmaßliches, Gewaltames oder Selbstisches (Vgl. Myr. Bl.) liegen soll. (v. 3.) Dies wird um so unpassender eingetragen, als ja Jesus grade auf diesen Sachverhalt, von dem er ausgeht, die

1) Da Luc. diese Strafrede, wo er sie nach der apostolischen Quelle bringt (11, 39—52, vgl. Jahrb. 1864, S. 112 ff.), auf ein Pharisäergastmahl versetzt (v. 37), so kann da natürlich von den Jüngern als Zuhörern nicht die Rede sein. In der Quelle ging also die Rede nur im rhetorischen Affect zur Apostrophe an die Personen über, denen Jesus das Urtheil sprach. (Vgl. Mth. 11, 21—23). Luc. hat darum eben dieselbe in eine Pharisäergesellschaft verlegt, während unser Evang. vielleicht Schriftgelehrte und Pharisäer in dem Volkshaufen mit anwesend denkt, und Keim zertheilt, um Jesus nicht zu einem „Rhetoriker“ zu machen, ganz willkürlich das Ganze in eine Volksrede, in die Pharisäerwehe und eine Schülerermahnung, obwohl der angebliche Widerspruch zwischen der Anerkennung der Gegner und ihrer vernichtenden Anklage auch in seiner Volksrede bleibt und von ihm selbst gerechtfertigt wird (Vgl. III, S. 174).

Ermahnung gründet: Alles also, was irgend sie Euch gesagt haben werden, das thut und haltet. Zu dem auf das Gebot folgenden momentanen Thun (Bem. den Imp. aor.) tritt das dauernde Halten (Imp. prs.). Das οὖν weist klar genug auf v. 2 zurück und beschränkt darum das Gebot von selbst auf Alles, was sie als Nachfolger Mosis d. h. in wirklicher Auslegung seines Gesetzes lehren. Dies Gesetz will aber Jesus bis ins Einzelste und Kleinste erfüllt haben (Vgl. 5, 17 — 19), und im Großen und Ganzen erkennt er sie als die orthodoxen Gesetzeslehrer an und setzt voraus, daß sie das Gesetz Mosis einschränken.¹⁾ Nach ihren Werken aber thut nicht; denn sie sagen's und thun's nicht. Sie befolgen selbst die Gebote nicht, für die sie in ihrer Gesetzeslehre so scheinheilig eifern. (v. 4.) Dieser Selbstwiderspruch geht aber (δέ) noch weiter. Sie binden (Vgl. das δεσμεῖν in ders. Quelle 13, 30) schwere Lasten (φορτία, wie 11, 28. 30) und legen sie auf die Schultern der Menschen, indem sie durch die strengste Auslegung und Anwendung des Gesetzes und durch die Art, wie sie die einzelnen Satzungen combiniren und durcheinander ergänzen, die Gesetzeserfüllung zu einer unerträglich schweren machen und sie als solche allen Andern aufbürden (Bem. das ἀνθρώποι der Quelle). Mit ihrem Finger aber wollen sie dieselbe nicht in Bewegung setzen. Ist die Forderung als eine schwere Last gedacht, die der, welcher sie erfüllt, auf seinen Schultern davonträgt, so ist es nur die Fortsetzung des Bildes, wenn der, welcher auch nicht den leisesten Anfang zur ihrer Erfüllung macht, dargestellt wird als einer, der auch den Finger nicht rührt, um sie in Bewegung zu setzen.

Mit dem Vorwurf v. 4 begann nach Luc. 11, 46 der zweite Theil der Rede, der speziell an die ρομυχοί gerichtet war. Daß diese Theilung keine „Künstelei“ des Luc. (Keim, S. 168) ist, zeigt schon das der Quelle eigenthümliche ρομυχοί (Mtth. 22, 35. Luc. 7, 30. 14, 3), das nach Mrc. v. 38 in unserm Evang. durch γραμματεῖς ersetzt ist. Daß die Pharisäer lediglich von Mtth. hinzugefügt sind (Vgl. zu v. 1), erhellt daraus, daß dieser Vorwurf nur auf die Gesetzesgelehrten paßt, die ihre Kenntniß und Lehre des Gesetzes für verdienstvoll genug hielten, um sich des Thuns überheben zu können, während die Pharisäer, wie scheinheilig ihr Gebahren auch vielfach im tiefsten Grunde war, es sich doch sauer genug werden ließen, ihren Gesetzeszeifer im Leben zu bethätigen. Mtth. hat den zweiten Theil der Rede voraufgenommen, weil Mrc. v. 38 ihn zuerst auf das Urtheil Jesu über die Gesetzeslehrer führte und

1) Es bedarf also der Clauseln nicht, welche die Ausleger hier von Alters her einfügen, noch der Abschwächung Bl.'s, wonach ihre Lehre nur vergleichungsweise besser sein soll, als ihr Wandel, oder Myr.'s, wonach, da nur der Gegensatz zwischen Lehre und Wandel ins Auge gefaßt wird, der in praxi vorkommende Amtsmißbrauch außer Acht gelassen. Ganz ungehörig redet Keim, S. 173 von einer zeitweisen göttlichen Zulassung ihrer Autorität, obwohl er dieselbe unmittelbar vorher bei v. 2 eine gewaltsam eingedrungene nannte. War die Rede an die μαθηταί gerichtet, so wussten diese längst, wie er von den Geboten des göttlichen Gesetzes ihre menschlichen Zusätze schied (Vgl. 15, 3—9), wenn nicht etwa gradezu der dort (15; 13) eingeschaltete Spruch der Quelle ursprünglich in diesen Zusammenhang gehört, wo er die einzig richtige Beschränkung anbietet. Es würde sich dann gut erklären, wie der Evangelist dazu kam ihn dort mit dem von den blinden Wegführern zu verbinden (15, 14), als welche grade in dieser Rede die Gesetzeslehrer characterisirt werden (v. 16).

weil der eine theilweise Anerkennung implicirende und zu einer directen Ermahnung an die *μαθηταί* führende Eingang (v. 2. 3) treffend die große Rede zu eröffnen schien. Bei Luc. musste dieser ganze, sichtlich auf die *μαθηταί* berechnete Eingang schon darum fortfallen, weil er die Rede in das Pharisäergastmahl versetzt hatte, und vielleicht erschien dem Pauliner auch eine so uneingeschränkte Anerkennung und Empfehlung der Gesetzeslehre mißverständlich und bedenklich. Und doch zeigt noch die ganz in seinem Stil componirte Zwischenrede 11, 45, durch die er die beiden Theile der Rede schied, daß hier etwas Ausgefallenes von ihm ersetzt ist, und durch sie ist wieder das schon in der Form von den übrigen Weherufen etwas abweichende *οὐαὶ* hervorgerufen, während in der Quelle dieser erste Vorwurf noch nicht mit einem Wehe begleitet war. Auch sonst ist das *φορτίζετε* wohl Vereinfachung des *δεσμεύειν καὶ ἐπιτιθέναι ἐπὶ τοὺς ὄμους*, sowie das *δυσβάστακτα*, das *αὐτοί*, das *ἐνὶ τῶν δακτύλων* und das *προσψαύειν* Erläuterung und Steigerung.

(V. 5.) Alle ihre Werke aber thun sie, um von den Menschen gesehen zu werden. So geht die Rede von dem, was sie nicht thun, zu dem über, was sie wirklich thun, aber durch die Ostentation, die sie damit treiben (Vgl. 6, 1), selbst entwerthen. Denn sie machen breit ihre Phylacterien und groß die Kleiderquasten. Die Phylacterien (פְּתִילָתַיִם) sind Pergamentstreifen, welche mit Gesetzesstellen beschrieben, beim Gebet an der linken Hand und an der Stirn befestigt wurden zur buchstäblichen Erfüllung des Gebots, wonach dem Israeliten das Gesetz לִצִּיָּה oder לְזָכְרוֹן sein sollte in seiner Hand und zwischen seinen Augen (Exod. 13, 9, vgl. v. 16) oder dort angebunden werden (Deut. 6, 8. 11, 18). Nur als solche Denkkzettel an die Befolgung des Gesetzes und nicht als Amulette (Myr.), wozu der Aberglaube sie wohl erhob, kommen sie hier in Betracht, wo ihre Breite den Eifer, sich stets an das Gesetz Jehova's zu erinnern, recht augenfällig machen soll. Die *χαράσμεδα* (צִיצִית) erwähnte die Quelle schon 9, 20 am Gewande Jesu. Auch von ihnen gilt, daß, je größer man sie machte, man desto sichtbarer sich mit dem Eifer brüstete, stets des Gesetzes Gottes eingedenk bleiben zu wollen. (v. 6. 7.) Für solchen Eifer verlangen sie denn aber (δέ) auch die gebührende Anerkennung. Sie lieben das erste Lager d. h. den Ehrenplatz bei den Gastmählern und die ersten Stühle in den Synagogen, sie lieben die ehrenvollen Begrüßungen auf den Märkten, wo alle Welt sieht, wie man ihnen huldigt, und die ehrerbietigen Titulaturen, indem sie von den Menschen רַבִּי angeredet sein wollen. Es ist kein Grund, hierin nicht das vollständigere und ehrenvollere „Mein Meister!“ zu finden. (v. 8.) Hieran knüpft nun der Evangelist, der die *μαθηταί* speziell von den Zwölfen nahm (Vgl. zu v. 1), einige an diese gerichtete Weisungen, damit die an sie adressirte Rede doch auch ihrer speziell gedenke. Ihr aber werdet nicht Rabbi genannt d. h. lasst Euch nicht so nennen von den Leuten; denn Einer ist Euer Lehrer (Bem. hier und v. 9. 11 den voranstehenden Gen., wie 8, 3), allesammt aber seid Ihr Brüder. Man muß den ganzen jüdischen Gelehrtehdünkel sich vergegenwärtigen, um es zu verstehen, wie diese uns so schlicht erscheinende Bezeichnung zur Exemplification dienen kann für eine Titelsucht, die mit derselben in eine unnahbare Höhe über alle

andern Menschen sich entrückt glaubt; denn natürlich nur in diesem Sinne ist die Annahme des Rabbittitels verboten. Das zeigt die Begründung, in welcher Jesus sich als den einigen Lehrer Aller hinstellt, so daß sie ihm gegenüber Alle sich ihrer Abhängigkeit bewußt bleiben sollen. Nur die Kehrseite davon aber ist, daß sie als Eines Lehrers (geistige) Kinder (Vgl. 12, 27) untereinander Brüder sind, also keiner sich über den andern überheben darf. Wie jenes alle Selbstüberschätzung, so schließt dieses alle Geringschätzung Anderer aus. (v. 9.) Der Ausdruck *ἀδελφοί*, der den Begriff geistiger Kinder voraussetzt, führt aber Jesum auf die Ausführung des Gedankens von einer andern Seite her, nach welcher mit dem Lehrertitel *רַבִּי* (Vgl. 2 Reg. 2, 12. 6, 21) eine Verehrung vor Menschen ausgesprochen wird, wie sie ihnen eigentlich nicht zukommt. Man soll aber weder eine Verehrung verlangen, noch Andern beweisen, die Menschen nicht ziemt. Und einen Vater von Euch nennet nicht auf der Erde d. h. gebt keinem Menschen den Namen Eures Vaters; denn Einer ist Euer Vater, der himmlische. Das gemeinsame Bewußtsein der Kindesdemuth vor ihm verbietet es, den erhabenen Namen, mit dem die Reichsgenossen Gott im Himmel bezeichnen, auf irgend einen Menschen als Ehrfurchtsbezeichnung zu übertragen. Der leibliche Vater ist es selbstverständlich in andern Sinn, und seine Bezeichnung als *πατήρ* kommt daher nicht zur Frage. (v. 10, 11.) Dann kehrt die Rede noch einmal zu ihrem Ausgangspunkte zurück: Auch nicht sollt ihr genannt werden Führer, weil Euer Führer Einer ist, nemlich der Messias. Der Größere von Euch aber wird sein Euer Diener d. h. nur danach wird sich die wahre Gröfse des Einen vor dem Andern bemessen, ob er mehr den Andern zu dienen und sich dienend unter sie zu erniedrigen trachtet. (v. 12.) Wer aber sich selbst erhöhen wird, indem er sich überhebt über Andre und nach Ehrentiteln trachtet, die seinen Ehrgeiz befriedigen, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wie der, welcher nur Allen zu dienen trachtet und ihre Ehrenbezeugungen ablehnt, der wird erhöht werden. Gott wird jenen im Gericht von seiner erträumten Höhe herabstürzen und diesen erhöhen, indem er ihm für den wahrhaft großen erklärt und ihm eine dem entsprechende Stellung in seinem Reiche anweist.

Offenbar ist es die Schilderung der *γλαυματῆς* in Mrc. 12, 38. 39. die unsern Evangelisten bewog, gleich hier im Eingange den Vorwurf der prahlerischen Frömmigkeitsübung, sowie der Ehr- und Titelsucht anzuknüpfen, welchen die Quelle nach Luc. 11, 43 unter den Weherufen wider die Pharisäer zur Sprache brachte, auf die ja auch offenbar derselbe allein spezifisch passte. Unser Evangelist, der von vornherein die Schriftgelehrten und Pharisäer ins Auge gefasst sein ließ (Vgl. v. 2), konnte diesen Vorwurf unmittelbar an den wider die Schriftgelehrten speziell gerichteten anknüpfen, indem er das Wehe fortließ und mit Worten, die offenbar aus 6, 1 entlehnt sind, den Uebergang dazu machte. Im Uebrigen ist bei Luc. der Anfang weggelassen, weil er auf jüdische Gebräuche anspielt, die seinen heidenchristlichen Lesern fremd waren, (Vgl. noch die Rem. daran in Mrc. v. 38) und das Drängen nach den Ehrenplätzen beim Gastmahl, weil er diesen Punkt 14, 7 ff. ausführlicher behandelt. Auch die ursprüngliche Ordnung ist bei Mth. noch erhalten, da Mrc. nur die

Ehrensitze in den Synagogen voranschickt, weil dort die γραμματεῖς die eigentliche Stätte ihrer Wirksamkeit haben (Bem. auch die Conformirung der Plurale bei ihm) und die Begrüßungen auf dem Markte gleich mit dem Einhergehen in langen Talaren verbindet (Vgl. Mrc., S. 407), während dieselben nach Luc. 11, 43 erst nachfolgen (Bem. auch das nach Luc. 20, 46 gewiß ursprüngliche φιλεῖν, wie 6, 5). Auch der Schluß von v. 7 wird ursprünglich sein (Bem. das ἐπὶ τῶν ἀνθρ. der Quelle), da nur so die drei Parallelgliederpaare vollständig werden und dieser Schluß es sichtlich gewesen ist, der zu der Einschaltung v. 8—12 Anlaß gegeben hat (Vgl. Jhrb. 1864, S. 113. 14). Auch diese Einschaltung aber wird aus der apostolischen Quelle stammen bis auf v. 10, der im Grunde nur den v. 8 mit dem griechischen statt des jüdischen Lehrertitels wiederholt und schon durch das ὁ Χριστός verdächtig wird. Dagegen zeigt uns v. 11, in welchem Zusammenhange diese Sprüche ursprünglich standen; denn da v. 11 = Luc. 22, 26 ist und von Mth. bereits 20, 26 nach Mrc. gebracht war, so muß der Evangelist nach aller Analogie ihm im Zusammenhange mit v. 8. 9 gelesen und diese müssen also vor Luc. 22, 25 gestanden haben. Diesen Spruch hatte der Evangelist schon 20, 25 nach Mrc. gebracht und so behielt er nur die Pointe von v. 26 bei, die er 20, 26 in etwas andrer Form nach Mrc. gegeben hatte. Höchst passend eröffneten also die Sprüche im Anschluß an Mth. 18, 3 (Vgl. z. d. St.) die wirklich an die Zwölf gerichtete Rangstretrede und nun begreift sich erst ganz, wie dieselbe 23, 8. 9 von dem Schülerbewußtsein sofort auf das Kindesbewußtsein ablenken konnte. Aber auch v. 12 wird jener Rede angehört haben. Die Gnome bildete nemlich nicht, wie Luc. 18, 14b, die Deutung der Parabel vom Pharisäer und Zöllner, die bereits Luc. 18, 14a ihre Deutung empfängt und ohnehin schwerlich der apostolischen Quelle angehört, sondern nach Luc. 14, 11 die Deutung der Parabel von den Tischgästen, welche Luc. zwar nach v. 7 als solche bezeichnet, aber durch die Art, wie er sie bei Tische gegen die Liebhaber der Ehrenplätze gesprochen sein läßt, ihres parabolischen Characters entkleidet (Vgl. a. a. O. S. 116). Wie der, welcher sich bei Tische vordrängt, sich leicht gerechter Beschämung aussetzt, während der bescheiden zurücktretende, wenn ihm nachher sein wohlverdienter Platz angewiesen wird, zuletzt zu Ehren kommt, so wird — hiefs es dort — jeder der sich selbst erhöht von Gott erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, von Gott erhöht werden. Vortrefflich schloß sich diese Parabel mit ihrer Deutung an die Art an, wie Jesus Luc. 22, 27 seine Selbsterniedrigung an dem Gegensatz des ἀνακείμενος und διακονῶν illustriert hatte (Vgl. zu Mth. 20, 28), und bildete so den Uebergang zu der Verheißung an die Zwölf (Luc. 22, 29. 30 = Mth. 19, 27. 28). Uebrigens scheint noch in Mth. 18, 4 eine Erinnerung an diesen Spruch, der in der Quelle so nahe auf 18, 3 folgte, anzuklingen, da nur noch in ihm das ταπεινοῦν in den Evangelien wiederkehrt.

b) Die sechs Weherufe (23, 13—28).

V. 13: Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν. v. 15: οὐαὶ ὑμῖν, εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.)

(Luc. 11, 52: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἵστατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχονται καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.)

γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλiton, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν ἰδὼν γέννης διπλότερον ὑμῶν. v. 16: οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ τυφλοὶ οἱ λέγοντες· ὃς ἂν ὁμώσει ἐν τῷ ναῷ, οὐδὲν ἔστιν· ὃς δ' ἂν ὁμώσει ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει. v. 17: μωροὶ καὶ τυφλοί, τίς γὰρ μεῖζον ἔστιν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; v. 18: καὶ· ὃς ἂν ὁμώσει ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδὲν ἔστιν· ὃς δ' ἂν ὁμώσει ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει. v. 19: τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; v. 20: ὁ οὖν ὁμώσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὁμνῶν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ. v. 21: καὶ ὁ ὁμώσας ἐν τῷ ναῷ ὁμνῶν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ κατοικούντι αὐτόν· v. 22: καὶ ὁ ὁμώσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὁμνῶν ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν τῷ κατημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.

v. 23: Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι ἀκακεῖνα μὴ ἀφεῖναι. v. 24: ὁδηγοὶ τυφλοί, οἱ διυλλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες. v. 25: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουςεν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκрасίας. v. 26: Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἔντος τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθάρων. v. 27: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκοιμημένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουςιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. v. 28: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δὲ ἔστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.

(Luc. 11, 42: ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ· ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι ἀκακεῖνα μὴ παρῆναι. — —

v. 39: νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας. v. 40: ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; v. 41: πλὴν τὰ ἔνοντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρά ὑμῖν ἔστιν. — —

v. 44: οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἀνθρώποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἶδασιν.)

Rept. (A) hat vor v. 13: οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν ἁγίων καὶ προσάγετε μακρὰ προσευχομένοι· δια τοῦτο ληψέσθε περισσότερον κρίμα. Glossem aus Mrc. 12, 40. Luc. 20, 47. — v. 17: Rept. ἁγιάζον (CL A) aus v. 19. — v. 18: Rept. ὅς ἐάν (A). — v. 19: Rept. μωροὶ καὶ τυφλοὶ (BC A) nach v. 17. — v. 21: Das κατοικησάντι (Myr. nach CDLZ A) ist nach dem Part. Aor. ὁμώσας oder nach dem αἰμασας v. 17 conformirt. — v. 23: Rept. hat τον ελεον (CL A) wie 9, 13. 12, 7. — Das δε, das Ti. nach N. A. auslöst, kann zwar leicht vor εδει aus Verschen ausgefallen sein (wie jedenfalls in A bei Luc.), aber auch leicht nach Luc. zugesetzt, wo es gewiß echt ist. Zweifelhaft ist auch das ἀφεῖναι (NBL) statt ἀμεῖναι (CD A Rept.), das leicht nach ποιῆσαι

conformirt sein kann. — v. 24: Das *οι* nach *τυφλοι* wird in BDL zufällig ausgefallen sein. — v. 25: Das *εξ* ward unverständlich weggelassen (CD) und das *αγραστεις* in *αδιτιες* verwandelt (C). — v. 26: Das *και της παρουσιδος* (Rept. nach NBCL¹) ist aus v. 25, zumal noch B *αυτοι* hat und erst später auch dies in *αυτων* (NCL¹ Rept.) verwandelt wurde. — v. 27: Bemerkenswerth ist das *ομοιαζει* in B, weil die Emendatoren so gern das Comp. setzen. — v. 28: Rept. nach A: *μεστοι εστε*.

(V. 13.) Der Verheissung an die demüthigen Jünger tritt nun gegenüber das erste Wehe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die ausdrücklich als Heuchler angeredet werden. Begründet wird dasselbe dadurch, daß sie das Himmelreich Angesichts der Menschen zuschließen. Nicht als unmittelbar nahe (Myr.), sondern als gegenwärtig ist dabei das Gottesreich gedacht, das Jesus vor den Augen des ganzen Volkes aufrichtet. Wären sie die rechten Volksführer, so würden sie eben dem Volke die Thüren zu demselben aufzuthun d. h. Alles thun, um dasselbe zum Eintritt zu veranlassen (Vgl. zu Mtth. 16, 19), während sie jetzt Alles thun, um durch ihre falsche Lehre das Volk zu verblenden, damit es nicht bußfertig und gläubig ins Gottesreich zu gelangen suche oder, bildlich gesagt, ihm die Thüre zuzuschließen, damit es nicht hineinkomme. So erläutert der Begründungssatz selbst das Bild: Denn ihr für eure Person geht nicht hinein, auch nicht, die da bereits eingehn^u d. h. im Begriff sind es zu thun, lasst ihr hineingehn. Darin aber zeigt sich ihre Heuchelei, daß sie mit der Prätension auftreten, die rechten Volksführer zu sein, die dem Volk den Weg zu seinem Heile weisen, und doch, indem sie ihm absichtlich den Heilsweg verschließen, seine Verführer werden. (v. 15.) Eng zusammen damit hängt das zweite Wehe, das ihre unselige Proselytenmacherei brandmarkt, weil sie auch dabei scheinbar für das Heil der Seelen eifern, in Wahrheit aber nur für die Ausdehnung ihrer Schulherrschaft, die unter den auswärts Gewonnenen eben so heillose Folgen hat, wie nach v. 13 innerhalb ihres eignen Volkes. Mit Anspielung auf ihre Missionsreisen (Vgl. Jos. Ant. XX, 2, 3 ff.) schildert Jesus in hyperbolischer Rede, wie sie sich dabei keine Mühe verdrießen lassen. Ihr umfahret (Vgl. 4, 23, wo aber das *περιάγειν* vom Evangelisten intrans. gebraucht) das Meer und das Land (*ἡ ξηρά* sc. *γῆ* = *אֶרֶץ* Gen. 1, 9. 10 LXX), um einen einzigen Proselyten (*ἕνα*) zu machen, und, wenn er es geworden, so macht ihr ihn zu einem Hölleensohn, der es zwiefältig mehr ist als ihr. Der *υἱὸς γεέννης* ist ein der Hölle Verfallener (Vgl. *בֶּן-גֵּינִן* 2 Sam. 12, 5), und der Comparativ des wohl adjectivisch zu fassenden Attributs steigert nicht den Begriff der Verdopplung, sondern dient nur zur Vergleichung mit den im Gen. bezeichneten Personen. Es ist dabei nicht an die fortgesetzte Einwirkung der Bekehrer auf die Proselyten gedacht (Myr.), sondern daran, daß die Bekehrten dem Verderben doppelt sicher verfallen, weil die geistige Unmündigkeit, in die sie die Abhängigkeit von ihren Bekehrern bringt, sie für die Wahrheit doppelt unempfänglich, und die Opfer, die sie für ihren Uebertritt gebracht, sie zu doppelten Fanatikern für das einmal angenommene System machte. An oberflächliche Bekehrungen (Bl. Olsh.) oder an die Verdopplung des Irrthums und Aberglaubens durch die Autorität der Lehrer (deW.)

ist nicht zu denken, da erstere doch nur etwas zufälliges waren und die Autorität des Lehrers an sich etwas nothwendiges.

(V. 16.) Der Gedanke einer Proselytenmacherei aber, welche die Bekehrten nur ins Verderben führt, bringt Jesum von selbst auf das Wehe über die blinden Wegweiser (Vgl. 15, 14), die selbst den Weg des Heils nicht kennen und darum nur auf den Weg des Verderbens leiten können. Indem aber dieser Gedanke exemplificirt wird an ihrer sinnlosen Eidescasuistik, mit der sie die Heiligkeit des Eides untergruben, statt sie zu hüten, und die Gewissen, statt sie zu schärfen, abstumpften, greift mitten aus dem System ihrer Gesetzeslehre einen Punkt heraus, an dem sich Jesu die heillose Blindheit und Thorheit derselben am eclatantesten zeigt, weil die Gefährdung der Eidestreue die tiefsten Grundlagen des religiösen Lebens untergräbt. Sie sagen nemlich: Wer etwa beim (*ὀμνέειν ἐν*, wie 5, 34 — 36 in ders. Quelle) Tempelhaus schwört (Bem. den den Nom. abs. vertretenden Relativsatz, wie 13, 12 und öfter), das ist nichts d. h. damit hat es nichts auf sich, sein Schwur ist nicht verbindlich. Wer aber etwa bei dem Golde des Tempelhauses (d. h. seinem Goldschmuck, Goldschatz oder Goldgeräth) schwört, der ist verpflichtet, sc. den Eid zu halten oder die Wahrheit zu sagen. Obwohl Schwüre der Art uns nicht bekannt sind, so ist das Beispiel doch ohne Zweifel aus dem Leben gegriffen und characterisirt schlagend den gemeinen Weltsinn dieser Gesetzeslehrer, welche die Heiligkeit des Eides maßen an dem Goldwerth dessen, wobei man schwur. (v. 17.) Die Thorheit und Blindheit dieser sinnlosen Distinctionen, um deretwillen Jesus sie als *μωροὶ καὶ τυφλοὶ* anredet, begründet er durch die Frage: Wer ist denn größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold geweiht hat? Natürlich konnte man beim Golde des Tempels nur schwören unter der Voraussetzung, daß dies ein *ἅγιον* war, und doch konnte es seine *ἁγιότης* nur dadurch empfangen, daß es zu dem Gott geweihten Tempel gehörte. Dann aber war klar, daß dieser selbst, von dem das Gold erst seine Heiligkeit ableitete, etwas noch Heiligeres war und der Eid bei ihm also eher noch verbindlicher sein musste. (v. 18. 19.) Dasselbe gilt aber von dem zweiten Beispiel, das nun in ganz analoger Weise durchgeführt wird. Und: wer etwa schwört beim Altar — sagen sie —, das ist nichts; wer aber etwa schwört bei der Opfergabe (Vgl. 5, 23. 24), die auf ihm (Vgl. 5, 14) sc. liegt, der ist verpflichtet. Blinde! Was ist denn größer, die Gabe oder der Altar, der die Gabe heiligt? Natürlich steht hier nicht wieder das Part. Aor.; denn das Gold des Tempels ist ein für allemal dadurch geweiht worden, daß es zum Tempel verwandt oder ihm geschenkt ist, aber die Opfergabe wird immer erst dadurch geweiht, daß sie auf den Altar gebracht wird. (v. 20.) Jedenfalls folgt aus diesem Verhältniß von ursprünglich Heiligem und abgeleitet Heiligem (*οὗν*), daß wer beim Altar geschworen hat, bei ihm und bei Allem, was darauf liegt, schwört, sofern für die Verbindlichkeit des Schwurs ja nur die Heiligkeit des Gegenstandes, bei dem man schwört, in Betracht kommt und, da diese vom Altar auf Alles übergeht, was darauf liegt, der Schwur beim Altar immer zugleich ein Schwur bei den durch ihn geheiligten Dingen ist. So

wenig kann also der Schwur beim Opfer oder beim Tempelgold verbindlicher sein, als der beim Altar oder Tempel, daß ersterer ja immer in letzteren eingeschlossen ist, also seine Verbindlichkeit nur von diesem erhalten kann. (v. 21.) Schließlich kann man freilich auch hiebei nicht stehen bleiben, da ja der Tempel selbst seine Heiligkeit nur dadurch empfängt, daß der Heilige schlechthin darin Wohnung macht. Ihn kann man also zuletzt nur meinen, wenn man bei der Heiligkeit des Tempels schwört, so daß auch hier der Schwur beim Geheiligten den beim Heiligenden einschließt und wer beim Tempel geschworen hat, bei ihm schwört und bei dem, der ihn bewohnt. So wenig kann also der Schwur beim Tempel weniger verbindlich sein, als der beim Tempelgold (v. 16), daß er vielmehr an sich schon den höchsten aller Eide, den bei Jehova selbst einschließt. Durch diese Wendung berührt sich die vernichtende Dialectik Jesu, die übrigens deutlich genug zeigt, daß das Wehe über die Gesetzeslehrer auf ein andres Publicum berechnet war, das er über ihre Irrlehren aufklären will (Vgl. zu v. 1), mit dem Spruch der Bergrede, wo der Schwur bei Himmel und Erde auf den Schwur bei dem zurückgeführt wird, der dort thront und herrscht (5, 34). Und doch ist der Gesichtspunkt an beiden Stellen ein ganz verschiedener, weil hier daraus argumentirt wird, daß jeder Schwur beim Heiligen den Schwur bei dem, was ihm seine Heiligkeit giebt, einschließt und umgekehrt, während dort unmittelbar jeder Schwur auf den zurückgeführt wird, der allein im Himmel und auf Erden Zeuge und Rächer jedes Treubruchs ist. (v. 22.) Daher ist es wohl nur eine Reminiscenz an jene Stelle, wenn der Evangelist hinzufügt: Und wer geschworen hat beim Himmel, der schwört beim Throne Gottes und bei dem, der darauf sitzt.

Von diesen drei Weherufen findet sich nur der erste in Luc. 11, 52, und zwar theils mit den secundären Aoristen, die auf die bereits abgeschlossene geschichtliche Thatsache zurückblicken, und mit dem verstärkenden positiven *ἐκωλύσατε* (Bem. auch das *αὐτοί* des Luc., wie v. 46), theils aber mit dem offenbar erklärenden *ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως*, welches directer die irreführende, die Erkenntniß des Heils verhindernde Lehre der *νομικοί* als das bezeichnen soll, wodurch sie dem Volk das Gottesreich verschlossen haben, obwohl der mit Mth. übereinstimmende Schlusssatz zeigt, daß vorher direct von der Verhinderung des Eintritts ins Gottesreich die Rede war, da sonst das *εἰσερχεσθαι* ohne sichere Beziehung bleibt. Diese Deutung des *κλείειν τὴν βασιλ.* kann aber dem Evangelisten nur dadurch an die Hand gegeben sein, daß das Wehe in der Quelle an die *νομικοί* gerichtet war, die darum hier sicher nicht von Luc. eingeführt sind, wie Keim S. 177. Anm. 1 behauptet. Vielmehr werden auch die beiden folgenden Wehe in der Quelle den *νομικοί* gegolten haben, die ja eben mit ihrer Gesetzeslehre Proselyten machten und die Urheber jener alle Eidestrene untergrabenden Distinctionen waren, und wie unser Evangelist das *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* dafür substituirt, so hat er auch nach Analogie von 15, 7. 22, 18 das *ἐποχρησά* hinzugefügt. Ueber die Echtheit der Weherufe an sich wird kaum ein Zweifel aufkommen, zumal grade der Zusatz in v. 22 für die Ursprünglichkeit des Textes, dem er angeschlossen, zeugt. Luc. hat sie weggelassen, weil jene Wirksamkeit der *νομικοί* seinen heidenchristlichen Lesern eben so fremd war, wie diese ihre Eidescasuistik, und das

erste Wehe an den Schluß gesetzt, weil der darin enthaltene Vorwurf von seinem Standpunkte aus als der gravirendste erschien.

(V. 23.) Wenn in dem eben besprochenen Punkte gegen Eide, deren Bedeutung jedenfalls eine abgeleitete ist, solche hintangestellt wurden, die ihrem Wesen nach als die höheren gelten mussten, so schließt sich nun daran das Wehe gegen eine Gesetzesbeobachtung, die das Größte und Wichtigste gegen das Kleinlichste und Außersichlichste hintanstellte. Wenn sie aber in der Befolgung der gesetzlichen Zehntvorschriften dieselben weit über den Buchstaben des Gesetzes hinaus (Vgl. Deut. 14, 23) mit der größten Peinlichkeit auf die kleinsten Garten- gewächse ausdehnten und doch durch die gewissenlose Hintansetzung der schwere- ren Gebote, deren Erfüllung wirklich sittliche Anstrengung kostete, zeigten, daß es ihnen nicht ernstlich um die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu thun sei, so konnte ihre ganze Gesetzesbeobachtung nur eine heuchlerische sein. Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und habt (liegen) gelassen das Schwerere im Gesetz, das Gericht, d. h. die Uebung der Gerechtigkeit im unpartheischen Unter- scheiden zwischen Recht und Unrecht, und die Barmherzigkeit und die Treue. Das βαρύτερα muß nach v. 4 auf die Schwierigkeit der Erfüllung bezogen werden, und nicht auf die graviora (Myr. deW.), weil erst an diesem Zurück- schrecken vor dem Schwereren die ganze Nichtigkeit ihrer Gesetzeserfüllung zur Erscheinung kommt, während v. 24 hier noch nicht maßgebend sein kann. Auch hier erhellt klar, daß die Weherufe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer für einen andern Hörerkreis bestimmt waren (Vgl. zu v. 1); denn gewiß nicht seine Gegner, sondern seine Anhänger will Jesus belehren, wenn er hinzufügt: Dies (aber) hätte man thun müssen und jenes nicht lassen. Ganz im Sinne von v. 3 hat er gegen die pünktlichste Erfüllung der Zehntvorschriften, selbst in ihrer peinlichsten Ausdehnung, zu der immerhin Lev. 27, 30. Deut. 14, 22 ein gewisses Recht gaben, nichts einzuwenden, wenn man nur mit gleicher Pünktlichkeit auch die schwereren Gebote im Gesetz erfüllte. Dann aber musste man thun, was jene unterließen, und nicht unterlassen, was jene allein thaten. (v. 24.) Zuletzt characterisirt Jesus die Pharisäer als solche, welche die Mücke seihen, aber das Kameel verschlucken, womit er im sprichwörtlichen Ausdruck solche bezeichnet, die es mit dem Unbedeutendsten ängstlich genau nehmen und gegen das Wich- tigste gleichgültig sind.¹⁾ (v. 25.) Auch das folgende Wehe gilt ausschließlich der pharisäischen Tugendpraxis. Mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit befolgten sie die gesetzlichen und die das Gesetz weit überbietenden traditionellen Reinig-

1) Die Juden seihen wirklich den Wein durch, um nicht etwa ein unreines Thierchen (Vgl. Lev. 11, 42) mit zu verschlucken. Der Ausdruck ist attractionsmäßig, sofern es sich eigentlich um ein Durchseihen des Weins zur Entfernung einer darin etwa ertrunkenen Mücke handelt. Das Kameel erscheint ganz ähnlich im sprichwörtlichen Ausdruck 19, 24. Das ὁδηγοὶ τριγλοὶ ist übrigens ein Zusatz des Evangelisten aus v. 16, da es sich hier eben nicht mehr um das „System“ handelt, wie noch Keim, S. 177 sagt, sondern lediglich um die Praxis der Gesetzeserfüllung, als deren gefeierte Muster die Pharisäer galten. Der sprich- wörtliche Ausdruck war also in der Quelle anders eingeführt.

keitsvorschriften (Vgl. Mrc. 7, 3. 4), um sich bei der Mahlzeit nicht zu verunreinigen, aber mit der schreiendsten Gewissenlosigkeit ließen sie sich nicht kümmern, ob das, was auf den Tisch kam, rechtmäßig oder unrechtmäßig erworbenes Gut war. Wie sie die kleinlichen und leichten Pflichten erfüllten und die großen und schweren nachließen (v. 23), so mieden sie mit äußerster Sorgfalt die äußerlichen Verunreinigungen, während sie vor dem schlimmeren Schmutz der Sünde gar keinen Abscheu zeigten. Ihr reinigt, sagt Jesus, das Aeußere des Bechers und der Schüssel, inwendig aber sind sie gefüllt aus Raub und Unenthaltbarkeit. Nicht womit sie gefüllt, sondern wo das, womit sie gefüllt, herkommt, drückt das *ἐξ* bei *γέμειν* aus, und das ist theils offener Raub, sofern das mit Unrecht Erworbene immer ein Raub am Nächsten ist, theils Unenthaltbarkeit, sofern keine Achtung vor der Heiligkeit des Eigenthums und keine Liebe zum Nächsten sie abhält, die Hand nach seinem Gute auszustrecken, wenn einmal die Lust danach erwacht (Vgl. z. B. Mrc. 12, 40). Gewöhnlich denkt man an Unmäßigkeit in Essen und Trinken, die sonst doch den Pharisäern nicht grade vorgeworfen wird und von der man doch nicht sagen kann, daß was Becher und Schüsseln füllt, aus ihr her ist. (v. 26.) Daß aber an die Pharisäer speziell gedacht ist, zeigt das Folgende, wo sie allein direct angeredet werden: Du blinder Pharisäer, der du das Wesen der wahren Reinheit so gänzlich verkennst, reinige zuerst (Vgl. 6, 33) den Inhalt des Bechers, indem du dich aufs Sorgfältigste hütest, daß derselbe nicht irgendwie durch unrechtmäßigen Erwerb befleckt sei. Hier wird es vollends klar, daß *ἀκασία* nur die Unenthaltbarkeit sein kann, die da nimmt, was sie erreichen kann, ohne zu fragen, ob sie damit Unrecht thut oder nicht; denn wohl kann die Unrechtmäßigkeit des Erwerbs das Erworbene beflecken, nicht aber der Inhalt von Becher und Schüssel dadurch befleckt werden, daß die Unmäßigkeit mehr hineinfüllt, als der Mensch zur Sättigung braucht. Wird nun als Zweck angegeben, daß auch das Aeußere des Bechers rein werde, so ist damit freilich nicht gesagt, daß man danach auch an die Reinigung des Aeußeren denken solle (Fr.), aber auch die äußere Reinigung nicht für entbehrlich erklärt (deW.), sondern vielmehr hervorgehoben, daß dieselbe nur Erfolg haben kann, wenn die wahre Reinigung d. h. die Entfernung aller Sündenbefleckung vorangegangen. Das Acumen liegt darin, daß nicht die äußere Reinheit als solche gemeint ist, sondern die Gott wohlgefällige, welche diese levitischen Reinigungsgebräuche erstreben und welche doch nur eintreten kann, wo die äußere Reinheit Begleiterin und Symbol des ernstesten Strebens nach der wahrhaften Reinheit d. h. der Sündenreinheit ist. (v. 27.) Daß die Hervorhebung der *ἐπιχρίσις* v. 25, wie v. 13, 15, 23, vom Evangelisten hinzugefügt, erhellt daraus, daß diesem Characterzuge der Pharisäer speziell das letzte Wehe gewidmet war. Hier hieß es ausdrücklich, daß sie getünchten Gräbern gleichen, die von außen zwar schön erscheinen, von innen aber voll Todtengebeinen und jeder Unreinigkeit sind. Am 15. Adar wurden jährlich die Grabstätten mit Kalktünche geweißt, nicht zum Schmucke (deW. Bl.), sondern um diese Stätten der Unreinheit zu kennzeichnen,

damit man sich vor Verunreinigung durch ihre Berührung hüten könne. Immerhin bekamen sie dadurch ein freundliches Ansehen, das mit dem Greuel in ihrem Innern ebenso contrastirte, wie das Innere der Pharisäer mit ihrem äußerlich zur Schau getragenen Tugendeifer. Darum ergriff Jesus dieses Bild, um zuletzt das ganze heuchlerische Wesen der Pharisäer zu brandmarken. (v. 28.) Also auch ihr, von außen zwar erscheint ihr den Menschen gerecht, im Innern aber (Vgl. 7, 15) seid ihr voll Heuchelei und Gesetzlosigkeit. Gemeint ist die Gesetzeswidrigkeit, welche den tiefsten Anforderungen des Gesetzes an die Gesinnung widerspricht.

Das erste dieser drei Wehe ist Luc. 11, 42, wie wir es auch der Natur der Sache entsprechend fanden, an die Pharisäer allein adressirt und stand dort erst in zweiter Linie; unser Evangelist hat es vorangestellt und mit dem Vorigen verbunden auf Grund einer Ideenassociation (Vgl. zu v. 23), die in der Sache selbst keineswegs begründet erscheint, da der Grundfehler in jener Gesetzescauistik doch ein ganz anderer ist als in dieser Kleinigkeitskrämerei der pharisäischen Praxis. Im Einzelnen wird der Text bei Mth. ursprünglich sein, wenn auch die Ersetzung des Dill durch die Raute (*πήγχανον*) sich schwerlich dadurch erklären lässt, daß diese von Rabbinen für steuerfrei erklärt wurde (Vgl. Keim, S. 179). Desto klarer ist, wie durch das verallgemeinernde *πάν λαόν* das concrete *κύμνον* ersetzt wurde und durch das Grundgebot der Gottesliebe das der Barmherzigkeit, während das doppelsinnige *πίστις*, das Luc. wohl in seiner gewöhnlichen Bedeutung nahm, ebendaher als weniger passend weggelassen ward (Bem. das *παρέχεσθαι* und *παρεῖναι* statt des gewiß absichtlich wiederholten *ἀφιέναι*). Der proverbielle Ausdruck in v. 24, der an das wirkliche Mückenseihen der peinlichen Gesetzestreiber anknüpft, ist weggelassen, wie so manches, was auf spezifisch jüdische Sitte anspielt. Die Polemik gegen das verkehrte Reinigkeitsstreben der Pharisäer, an dem die ganze Aeußerlichkeit und Werthlosigkeit ihres Tugendstrebens recht eclatant hervortritt, eröffnet bei Luc. 11, 39—41 die ganze Rede und zwar gewiß nicht, um an seinen fingirten Anlaß anzuknüpfen (Keim, S. 168), weil dieser Anlaß (v. 37. 38) offenbar nur daraus combinirt ist, daß die Rede mit dem Reinhalten der Eß- und Trinkgeschirre begann (Vgl. a. a. O. S. 118). Sehr bemerkenswerth ist aber, daß bei Luc. dieser Passus garnicht mit einem Wehe beginnt und da auch die Anrede an die Pharisäer nur durch die von ihm gesetzte Situation gefordert war, so wird in der Quelle der erste Theil der Rede mit einer Schilderung des Thuns der Pharisäer begonnen haben, wie nach Mth. 23, 2—4 der zweite, der von den *νομικοί* handelt, mit einer ähnlichen begann, und erst mit dem *Φαρισαῖε τυφλέ* v. 26, das noch in dem *ἄφρονες* bei Luc. v. 40 sichtbar wird, zur rhetorischen Apostrophirung der Gegner übergegangen sein. Das *γέμειν ἐκ*, wie die Bedeutung der *ἀκαρσία* hat bereits Luc. nicht mehr verstanden und darum gleich von ihrem Innern geredet, das voll Raub und Bosheit sei, obwohl doch die *ἀρπαγή* nichts Innerliches ist, obwohl das Innere des Menschen gar keinen Gegensatz gegen das Aeußere der Geschirre bildet und obwohl das *τὰ ἐνόντα* v. 40 noch deutlich zeigt, daß in der Quelle des Evangelisten von dem Inhalt der Schüsseln die Rede war. Nach dieser Aenderung konnte Luc. nun nicht mehr die einen andern Gegensatz voraussetzende Aufforderung in Mth. v. 26 bringen, sondern er giebt einen Gemeinsatz, der doch nur das Aeußere dem Inneren ganz allgemein gleich-

setzt, und die auch sonst ihm so beliebte Ermahnung, den Inhalt zu Almosen zu verwenden (Vgl. 12, 33), von der er schliesslich mit einer nicht unbedenklichen Wendung zum Schlusse von Mth. v. 26 zurücklenkt, aus welchem Originalspruch allein zu verstehen, daß das πάντα die Schlüssel selbst mit ihrem Inhalt meint (Vgl. a. a. O. S. 116. 7). Da Mth. nun die beiden folgenden Wehe in v. 23. 24, v. 5—7 bereits vorweggenommen, so bleibt ihm nur noch dasjenige, das auch bei Luc. die Apostrophe an die Pharisäer schließt (11, 44). Hier hat nun Luc. entweder, weil seinen Lesern die Sitte des Gräbertüchens unbekannt war oder weil der Vergleich der Pharisäer mit schmucken Gräbern ihm eben so anstößig war, wie der der Heuchler, die ihr wahres Wesen verbergen, mit Gräbern, die man grade kenntlich macht, den Vergleich mit unerkenntbaren Gräbern substituirt, über die man, ohne es zu wissen, dahinwandelt, obwohl doch Jesus sichtlich die simulatio und nicht die dissimulatio der Pharisäer brandmarken will. So lässt sich also der Gang der Rede in der apostol. Quelle noch vollkommen herstellen. Jesus begann damit, seinen Anhängern in höchst drastischer Weise die von allem Volk gefeierten Tugendmuster abzumalen als solche, die wohl auf die äussere Reinheit von Becher und Schlüssel hielten, aber nicht auf die wahre Lebensreinheit. Indem er gleich hier Anlaß nahm, solche blinde Verkehrtheit in directer Apostrophe zu strafen, ging er zu dem dreifachen Wehe gegen sie über wegen ihrer Kleinigkeitskrämerei, ihrer ehrgeizigen Prahlerei mit ihrer Frömmigkeit und ihrer versteckten Heuchelei. Dann begann er insbesondere von den Gesetzeskundigen unter ihnen zu reden, deren Gesetzeslehre man wohl befolgen müsse, obwohl sie selbst dieselbe nicht befolgten, und strafte auch sie in directer Apostrophe mit einem dreifachen Wehe über ihre Volksverführung, ihre Proselytenmacherei und ihre spitzfindige Eidescasuistik. Die Unterscheidung der Wehe gegen die Gesetzeskundigen und gegen die Pharisäer hat sich uns überall gerechtfertigt, und die Erinnerung an die zweimal drei Wehe, die den drei Seligpreisungen und zweimal drei Gesetzesworten in Mth. 5, sowie den zweimal drei Bitten des Vaters unsers entsprechen, hat sich noch bei Luc. erhalten, da sich 11, 39—41 kein Wehe findet, und bis auf die Umstellung von 11, 52 auch die Ordnung derselben.¹⁾

e) Das siebente Wehe und der Redeschluß (23, 29—39).

V. 29: Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι (Luc. 11, 47: οὐαὶ ὑμῖν, ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνη-

1) Die drei Wehe gegen die *ρομαιοὶ* hat Luc., der ihrer zwei (Mth. 23, 15—21) fortliets, freilich nur dadurch erhalten, daß er die dem Eingang des ersten Redetheils (v. 39—41 = Mth. v. 25. 26) entsprechende Rede über die *ρομαιοὶ* (Mth. v. 2—4) in das erste Wehe verwandelt (v. 46) und als zweites das nicht adressirte Schlußwehe, das er damit auf sie bezog (Vgl. a. a. O. S. 118), einschaltet (v. 47—51 = Mth. v. 29—36). Mth. hat die beiden Theile der Rede umgestellt, wie ähnlich 6, 19—34. 10, 17—33, wozu ihn außer dem bereits erwähnten Grunde vielleicht auch die von Keim, S. 181 so gepriesene Ideenassoziation zwischen den Gräbern, mit denen sie v. 27 verglichen werden, und denen, die sie nach v. 29 bauen, bewog, obwohl doch beide in der Sache nichts miteinander zu thun haben. Auch die Anticipation von Luc. v. 43 und v. 42 bei Mth. hat sich uns vollkommen erklärt, während bei Luc. ein Grund für die Aenderung der Ordnung durchaus nicht ersichtlich wäre. Da Mth. das zweite Pharisäerwehe (Luc. v. 43) in dem reflectirenden Eingang antizipirt (v. 5—7), so hat er dafür den reflectirenden Eingang der Quelle (Luc. v. 39—41) in das zweite Wehe verwandelt (v. 25. 26). So folgt auch bei ihm auf die zweimal drei Wehe, die freilich alle gleichmäßig gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet sind, das große siebente Schlußwehe, mit dem es eine ganz andre Bewandniß hat.

προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, v. 30: καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν, v. 31: ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοὶ ἔστε τῶν φρονευσάντων τοὺς προφήτας. v. 32: καὶ ὑμεῖς πληρῶσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. v. 33: ὅφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γενένης;

v. 34: διὰ τοῦτο ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε, καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν· v. 35: ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἀβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφρονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. v. 36: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

v. 37: Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλὴμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάνικς ἠθέλησα ἐπισυναγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νόσσια [αὐτῆς] ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε. v. 38: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν [ἔρημος]. v. 39: λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴληπτε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

μεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πάτερες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. v. 48: ἄρα μάρτυρές ἔστε καὶ συνενδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε.)

(Luc. 11, 49: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτούς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν, v. 30: ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, v. 51: ἀπὸ αἵματος Ἀβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· καὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.)

(Luc. 13, 34: Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλὴμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάνικς ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε. v. 35: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω δὲ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴληπτε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.)

V. 30: Rept. nach jüngeren Mjsc.: *ἡμεν*. — Bemerkenswerth ist das *αὐτῶν κοινωνοὶ* bei BD. — **v. 34:** Das *καὶ* (CDL Rept.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz oder aus Luc. — **v. 35:** Rept. schreibt nach L *ἐκχυνόμενον*. — **v. 36:** BA haben *παντα ταυτα*, das 6, 32. 19, 20. 24, 8 gesichert scheint, während *παντα παντα* bei Mth. das Gewöhnliche (4, 9. 6, 33. 13, 34. 51. 56. 24, 2). Die Lesart bleibt zweifelhaft. — **v. 37:** Rept. stellt das Subj. hinter das Verb. (CA: *ἐπισυν. ὄρνις*). — Das *εαυτῆς* (CL Rept.) ist aus Luc., aber auch das *αυτῆς* (ND. A Ti.) fehlt in B und dürfte der gewöhnliche Zusatz des Pronominalgenitiv sein (Vgl. 3, 7), den A auch nach *πτερυγας* hat. — **v. 38:** Das *ερημος* fehlt in BL, kann aber nach Luc. weggelassen sein.

(V. 29.) Ganz analog mit allen vorigen führt unser Evangelist das siebente Wehe ein, welches dadurch begründet wird, daß sie die Gräber (v. 27) der

Propheten, die bei Jerusalem gezeigt wurden, bauen d. h. ausbauen und mit Denkmälern ausstatten, und die Grabmäler (Vgl. in ders. Quelle 8, 28) der Gerechten d. h. der Frommen des alten Bundes (Vgl. 10, 41. 13, 17) schmücken (Vgl. 12, 44). (v. 30.) Die darin heuchlerisch kundgegebene Verehrung begleiten sie noch mit dem selbstgerechten Worte, das den Sinn solchen Thuns ausdrückt, indem diese Verehrung zeigen soll, wie fern sie von dem Sinne derer seien, welche die Propheten und Gerechten mordeten. Ihr sprecht: Wären wir in den Tagen unsrer Väter, so würden wir nicht Genossen sein an dem Blut der Propheten, so daß wir dasselbe mit ihnen vergössen. (v. 31.) Mit furchtbarer Ironie aber nimmt Jesus diese heuchlerische Rede, mit der sie sich von der Schuld der Väter lossagen, beim Worte, indem sie sich ja dadurch selbst als Söhne dieser Väter bekennen, fasst aber nun den Begriff der *οἰοί* im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit (Vgl. 5, 45. 48), wonach sie sich damit als ihren Vätern gleichgeartet bezeichnen. Von einer fortgepflanzten Schuld (deW.) ist so wenig die Rede, wie von einer Selbstentschuldigung und Wiedergutmachung, die auf Mitschuld deutet (Keim); denn letztere ist doch in Wahrheit nicht vorhanden, und die Umbiegung des Wortsinns, in dem sie von ihren Vätern reden, ironisirt nur die Heuchelei, die bei der thatsächlichen Gesinnungsgleichheit in ihrem Reden und Thun liegt: so daß ihr für Euch selbst (dat. com.) Zeugniß ablegt, daß ihr Söhne seid derer, welche die Propheten gemordet haben. (v. 32.) Das folgende *καί* kann nicht im Sinne von „auch“ genommen werden (Myr.), da ja die Väter eben noch nicht das Maß ihrer Schuld vollgemacht haben, sondern knüpft an das Urtheil, das sie nach v. 31 über sich selbst sprechen, die Aufforderung, dasselbe nun auch durch ihr Thun zu bestätigen. Und ihr (im Gegensatz zu den Prophetenmördern, als deren Söhne sie sich bezeugen), machet voll das Maß eurer Väter. Gemeint ist das Maß der Schuld, das ihre Väter gehäuft haben und das erst ganz voll geworden sein muß, wenn das letzte große Strafgericht kommen soll, weil dieses erst kommen kann, wenn die Sünde ihren höchsten Gipfelpunkt erreicht hat und so zum Gericht gleichsam reif geworden ist (Vgl. m. bibl. Theol. § 33, b). Die Aufforderung ist demnach weder permissiv (Vgl. Bl.: ihr mögt nur vollmachen), noch ironisch (Myr. deW.), sondern ganz ernstlich gemeint. Sie sollen endlich die Maske abwerfen und sich als würdige Söhne ihrer Väter zeigen, da sie es doch nun einmal sind, damit das letzte Gottesgericht kommen könne, nach dem die Schuld der Väter gen Himmel schreit und das allein durch seine gerechte Vergeltung dem heiligen Zorn über ihren Mordsinne die nothwendige Genugthuung geben kann (Vgl. Luc. 18, 7. 8). (v. 33.) Denn daß es sich um dies Gericht handelt, erläutert der Evangelist selbst durch Einschaltung der Täuferworte aus 3, 7: Ihr Schlangen, Otterngezücht, wie sollt ihr entfliehen vor dem Gericht der Hölle d. h. vor dem letzten Gericht, das nicht mehr zu dieser oder jener Strafe, sondern zum definitiven Verderben in der Hölle verdammt. Liegt hierin, daß es für sie ja doch unmöglich sei, diesem Gericht zu entgehen, so kann man sie ja nur auffordern, es bald zur Entscheidung

zu bringen. Ja, um dieselbe herbeizuführen, will Jesus ihnen Gelegenheit geben, das Maß der Sünde voll zu machen. (v. 34.) Es ist ganz unmöglich, das *διὰ τοῦτο* mit (Myr.) oder gar vorzugsweise (deW.) und allein (Bl.) mit *ἀποκτενεῖτε* zu verbinden; es kann aber auch nicht auf v. 32 zurückweisen, und doch will es an v. 33 sich nicht recht anschließen. Denn der Gedanke „damit ihr der höllischen Verdammniß nicht entgeht“ (Myr.) kann eben aus v. 33 nicht entnommen werden, worin grade liegt, daß sie derselben nicht entgehen können, also nichts mehr fehlt, was sie für dieselbe reif machen müsste. Daraus folgt aber nur, daß v. 33 ein Zusatz des Evangelisten ist, der das *διὰ τοῦτο*, das im Texte der Rede folgte, an den Gedanken anknüpft, der diese Einschaltung mit v. 32 verbindet, während es sich ursprünglich einfach an das *πληρώσατε* anschloß: Deshalb (sc. damit ihr das Maß der Schuld vollmachen könnt), siehe, sende ich zu Euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte. Nicht im energischen Gefühl seiner Messiaswürde (Myr.), sondern um hervorzuheben, was er selbst thut, um die Erfüllung seiner Aufforderung herbeizuführen, betont Jesus das *ἐγώ*, und das Präsens steht von der wirklichen Gegenwart, in der er bereits die Aussendung vorbereitete. Seine Abgesandten aber bezeichnet er als Propheten, um sie mit den Gottgesandten der Vergangenheit in Parallele zu stellen, als Weise und Schriftgelehrte (Vgl. 13, 52 in ders. Quelle), um sie den Nachfolgern derselben, den Rabbinen (*רַבִּינִים*) und den *γραμματεῖς* der Gegenwart, wie er sie v. 2 characterisirt, zu vergleichen, da unter ihnen theils solche sein sollten, die einfach die neue Heilsbotschaft im Namen Gottes verkündigten, theils solche, die zu tieferem Verständniß des Verkündigten anleiteten. Es liegt übrigens hierin, daß Jesus selbst in der Verwerfung seiner Person (Vgl. 21, 42), die gewiß nicht mit dem *πληρώσατε* v. 32 (Myr.) gemeint ist, den Gipfelpunkt der Sünde noch nicht erblickt, sondern erst in dem Verhalten gegen die auf das Jonaszeichen (12, 39. 40) sich gründende apostolische Verkündigung und Lehre. Aber auch ihr gegenüber werden sie sich nicht anders benehmen, wie seiner Person gegenüber; von diesen seinen Abgesandten werden sie tödten und kreuzigen und von ihnen geißeln in ihren Synagogen und verfolgen von Stadt zu Stadt. Das *τινάς* fehlt, damit der volle Nachdruck auf ihr Thun und darauf falle, daß die, an denen sie so thun, zu seinen Abgesandten gehören. Eben weil Jesus dies ihr Verhalten voraussehe, kann er sagen, daß er seine Gesandten zu ihnen senden werde, damit sie das Maß ihrer Schuld vollmachen und kann nun fortfahren, daß sie dies thun, um so das Endgericht auf sich herabzuziehn. (v. 35.) Denn nicht als ob dies ihre Absicht sei (Bl.), ist es dargestellt, sondern als die göttliche Absicht, welche durch ihr Verhalten nur insofern erreicht werden muß, als dies die sicher voraus-
zusehende Folge von der Sendung neuer Gottgesandten war. Es soll nemlich kommen über sie (Vgl. Deut. 28, 15: *בְּאֵרָא יְיָ יִנְיָךְ*) alles gerechte (unschuldige) Blut (Vgl. Jon. 1, 14: *דָּם נָקִי*), das auf der Erde vergossen wird, weil mit ihrer Blutthat eben das Maß der Schuld vollgemacht und so das Gericht herbeigeführt wird, dessen äquivalente Vergeltung es hervorhebt, wenn der Frevel selbst statt

der demselben ganz gleichwerthigen und gleichartigen Strafe als das genannt wird, was über den Frevler kommt. Das Präsens des Part. ist weder vergegenwärtigend (Myr.), noch generisch (deW.), sondern entspricht dem ἐπὶ τῆς γῆς, welches zunächst an das immer noch fortdauernde Blutvergießen auf der Erde erinnert, um dann das πᾶν (in einer freilich etwas harten Weise) auch zeitlich dahin zu bestimmen, daß alles Blut gemeint ist von dem Blut Abels des Gerechten an bis zu dem Blute Sacharja's, der zwischen dem Tempelhause und dem Altar (Brandopferaltar) ermordet ward. So allein kann es in der Quelle geheißsen haben, wo offenbar der ersten in den heiligen Schriften erzählten Blutthat (Gen. 4, 8) die letzte derartige gegenübergestellt war, und das ist die Ermordung Sacharja's, des Sohnes des Priester Jojada auf Gebot des König Joas (2 Chron. 24, 20. 21), obwohl zeitlich die Ermordung des Uria (Jerem. 26, 23) noch später fällt. Grade von diesem Sacharja wird erzählt, daß er die Rache Gottes über seine Mörder herabgerufen habe (v. 22), wie einst das Blut Abels um Rache zum Himmel schrie (Gen. 4, 10).¹⁾ (v. 36.) Das Wehe schloß damit, daß alles dieses d. h. alle diese Blutthaten kommen werden (ῥῥῥῥῥῥ, wie 8, 11) auf diese Generation (Vgl. 11, 16). Damit ist aber keineswegs das Volk als solches gemeint (Vgl. Keim), sondern die gegenwärtige Generation der Prophetenmörder, die ausdrücklich als ihren Vätern gleichartig bezeichnet ist (v. 31) und nun nach der Anschauung von der Solidarität des Geschlechts nicht nur die eigne, sondern die Schuld aller Vorfahren tragen muß, weil sie das Maß derselben vollmacht.

Entscheidend für das Verständniß dieses Schlußwehe ist es, daß, obwohl Luc. es durch seine Stellung zwischen die an die *ῥοιζοί* gerichteten auf diese zu beziehen gesucht und Mtth. es gradezu an die Schriftgelehrten und Pharisäer adressirt hat, dasselbe doch nach Luc. 11, 47 ursprünglich keine solche Adresse hatte, wie die übrigen. Es kann sich aber auch unmöglich auf diese bezogen haben, da das Bauen und Schmücken der Prophetengräber bei Jerusalem sicher nicht Privatsache war, sondern Sache der Volkshäupter, die auch nachher als diejenigen erscheinen, welche Verfolgung bis zum Tode über die Gesandten Jesu verhängen werden (v. 34). Die Rede wandte sich also nach den zweimal drei Weherufen gegen die Pharisäer und Gesetzeskundigen mit dem letzten Wehe gegen die Volkshäupter, deren Mordpläne gegen Jesum ihn berechtigten, sie als die echten Söhne der Prophetenmörder zu characterisiren. Es wird somit

1) Dann aber muß das *ῥοιζοί* ein Zusatz des Evangelisten sein, und dieser wird schwerlich auf einer Verwechslung mit dem Propheten Sacharja, dem Sohne Barachja's (Sach. 1, 1 LXX) beruhen, sondern absichtlich eingefügt sein, um Weissagend auf eine Blutthat seiner Zeit hinzuweisen, die nach Josephus (bell. jud. IV, 6, 4) an einem Sacharja, dem Sohne Baruchs, verübt wurde, indem ihn die Zeloten im Tempel ermordeten. Hier könnte dem Verf. eher eine Verwechslung von Baruch und Barachja begegnet sein, wenn nicht jenes wirklich nur eine andre Namensform für dieses ist. Jedenfalls zeigt das *ῥοιζοί*, daß der Evangelist nicht an den vor 500 Jahren getödteten Propheten denkt, da von einer Mitschuld der Angeredeten an den Blutthaten der Vergangenheit nirgends die Rede ist, noch sein kann, sondern nur von einer Häufung der früheren Blutschuld durch die eignen Blutthaten. Dagegen ist der Aor. gar nicht anstößig, wenn Jesus auf das Gericht über alle Blutthaten hinausblickt, daß ja erst eintrat, nachdem auch diese letzte vollzogen war. An den Vater des Täufers zu denken, den erst die spätere Legende (wahrscheinlich auf Grund unsrer Stelle) ermordet werden liefs, ist reine Willkühr.

etwa ein *οἱτινες* auf das *ἑμῶν* gefolgt sein, das beide in das *ὅτι* der andern Wehe conformirten, während Mth. sein *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ἐποτρυνεῖν* einschaltete. Luc. hat ferner, wie 10, 24, die *δίκαιοι* entfernt und darum den doppelten Ausdruck der Quelle in den einfachen zusammengezogen; dann aber an die Stelle ihres heuchlerischen Protestes gegen die Unthaten der Väter die Bezeichnung dieser selbst gesetzt. Die Ironie in v. 31 hat Luc. nicht mehr erkannt und daher den wenig zutreffenden Gedanken substituiert, daß sie durch ihr Gräberbauen die Schandthaten der Väter in Erinnerung erhalten, statt sie der Vergessenheit zu übergeben, und so wohl gar ihnen beistimmen und sie durch ihre Denkmale verherrlichen wollen (doch bem. das nach Mth. 12, 28 = Luc. 11, 20 ursprüngliche *ἔρα*, das Luc. an dieser Stelle nie hat und wofür Mth. *ὥστε* schreibt). Den v. 32 läßt er wegen des schwierigen *πληρώσατε* fort, obwohl grade die Art, wie der Zusatz des Evangelisten in v. 33 den Zusammenhang stört, entschieden für seine Echtheit zeugt. Keim freilich hält grade diesen Zusatz trotz seiner offenbaren Entlehnung aus 3, 7 fest und streicht dagegen den ganzen Fortgang der Rede (S. 182. 83), der doch durch seine Verarbeitung in beiden Evangelien als Bestandtheil der Quelle hinlänglich gesichert ist. Ebenso grundlos ist die in ihren Motiven nur zu durchsichtige Kritik, welche Luc. v. 49 ein Citat aus einer älteren Schrift finden wollte (Vgl. Strauß in der Zeitschr. für wiss. Th. 1863, S. 84), während doch deutlich genug erhellt, weshalb Luc., der die Propheten offenbar von den v. 47 erwähnten alttestamentlichen verstand und die ihm auffallende Bezeichnung der neutestamentlichen Gesandten (*σοφοὺς καὶ γραμματεῖς*) durch das einfache *ἀποστόλους* ersetzte, die Worte nicht Jesu in den Mund legen wollte, sondern der redend eingeführten Weisheit Gottes (Mth. 11, 19 = Luc. 7, 35), die ja natürlich die Aussendung jener, wie dieser, angeordnet hatte. Darum musste er natürlich das Prs. ins Fut., das *πρὸς ὑμᾶς* in *εἰς αὐτοὺς*, die zweite Person in die dritte verwandeln; im Uebrigen aber dürften die Worte selbst, denen er lieber diese auffallende Einleitung gab, als daß er sie wegließ oder wesentlich änderte, bei ihm am ursprünglichsten erhalten sein (Bem. nur das verbindende *καί*). Denn für eine Weglassung des *καὶ σταυρώσετε* zeigt sich um so weniger ein Grund, als grade Luc. den gekreuzigten Jesus unter die von der göttlichen Weisheit Ausgesandten einschließen konnte, während die Einschaltung desselben so nahe lag, um das Schicksal der Apostel dem des Herrn ähnlicher zu gestalten. Daß die weitere Ausführung des einfachen *διώξετε* in Mth. v. 34 aus 10, 17. 23 herrührt, springt in die Augen. Ebenso wird das echt alttestamentliche *מְרַדְּפִים* (Vgl. 2 Sam. 4, 11) bei Luc. v. 50. 51 ursprünglich sein (Bem. nur das *ἀπὸ τ. γεν. τ.* statt des etwa in der Quelle stehenden *ἀφ' ἑμῶν*), da die entsprechende Formel Mth. v. 35. 36 die Hand des Evangelisten zeigt, ja fast wie eine ausdrückliche Anspielung auf 27, 25 aussieht. Nur statt *πάν αἷμα δίκαιον* nannte Luc. aus demselben Grunde, aus dem er v. 47 die *δίκαιοι* entfernt hatte und v. 51 das *τοῦ δικαίου* wegließ, das Blut aller Propheten, obwohl aus der Nennung Abels klar erhellt, daß ersteres ursprünglich ist. Das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* ward steigend und um die zeitliche Beziehung allein geltend zu machen, dem *ἐπὶ τῆς γῆς* substituiert, obwohl es neben dem folgenden *ἀπὸ αἵματος Ἀβελ* unnöthig ist und das *ἐκχυννόμενον* erst recht schwierig macht. Dagegen bestätigt v. 51 nur, daß das *εἰοῦ Βαραχίου* so wenig wie das *ὃ ἐφορεύσατε* in der Quelle stand, selbst das *ὄϊνον* (Vgl. 2 Chron. 24, 21 LXX) kann in der griechischen Version der Quelle gestanden haben und ebenso das seltene *καί, λέγω ὑμῖν* (Vgl. 11, 9).

(V. 37.) Von den Hierarchen wandte sich die Rede in der Quelle höchst natürlich zum Schluß zu der ganz von ihnen beherrschten Hauptstadt, weil die Volkshäupter ja ohne den Rückhalt, den sie in ihrer Bevölkerung hatten, nichts thun konnten (Vgl. 21, 46). Umgekehrt, wenn Jerusalem als die Stadt characterisirt wird (Bem. das part. pres., das zeitlos ihr ständiges Verhalten schildert), welche die Propheten tödtet und, die zu ihr gesandt sind, steinigt (Vgl. 21. 35), so vermochte sie solches ja nicht anders, als mit Hilfe ihrer Machthaber (Vgl. v. 34). Mit emphatischer Verdopplung der Anrede wendet sich Jesus an die Stadt selbst d. h. an ihre Bevölkerung, weil er daran erinnern will, wie er Alles gethan habe, um sie zum Anhören seiner Worte zu versammeln und sie so vor dem hereinbrechenden Verderben zu erretten. Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen (*ἐπισυνάγειν*, wie 24, 31 in ders. Quelle), wie (*ὃν ἔργον* = *בְּעֵצָה* Exod. 2, 14. LXX) eine Henne sammelt ihre Brut unter die Flügel, und ihr habt nicht gewollt. Das liebliche Bild aus Jes. 31, 5 malt die fürsorgliche Liebe, mit der er immer aufs Neue der Bevölkerung der Hauptstadt nachgegangen, die, von ihren Volkshäuptern verführt, mit dem Verderben im nahenden Gerichte bedroht war. Daraus erhellt denn zweifellos, daß Jesus bereits mehrfach in Jerusalem gewirkt hatte, da es reine Willkühr ist, unter den Kindern Jerusalems das ganze Volk zu verstehen (Vgl. noch Keim, S. 186), zumal in diesem Zusammenhang, wo die Stadt deutlich als Sitz der Hierarchie angeredet ist. Seinem *ἡθελῆσα* entspricht mit großem Nachdruck ihr *οὐκ ἡθελήσατε*; seinem liebevollen Wollen haben sie ihr kaltes Nichtwollen entgegengesetzt, so daß es zu jenem so sehnlich gewünschten Gesammeltwerden nicht gekommen ist. (v. 38.) So wenig wie die Kinder Jerusalems das ganze Volk, kann ihr Haus das ganze Land (deW.) oder gar das ganze israelitische Gemeinwesen sein (Keim); aber auch nicht der Tempel (Ew.), sondern nur die Hauptstadt selbst, die nun nicht, wie v. 35, als die Summe ihrer Bevölkerung, sondern als ihr Wohnort gedacht ist: Siehe, gelassen wird Euch Euer Haus. Das *ἔρημος* könnte, wenn echt, nur ein Zusatz des Evangelisten sein; denn es verschiebt nur die in *ἀγρίεται* liegende Pointe und passt zu der folgenden Begründung nicht. Grade daß diese Stadt, die sich Jehova zum Wohnsitz erkoren (Vgl. 5, 35), fortan ihnen und somit ihnen allein zum Wohnsitz gelassen wird (*ἀγρίεσθαι*, wie 8, 22), das ist ihr Gericht; denn damit weicht der Schutz und Segen Jehova's von ihnen. (v. 39.) Die Verheißung, daß Jehova inmitten seines Volkes wohnen werde (Exod. 29. 45. 46), ist aber nie herrlicher erfüllt, als zu der Zeit, wo er in dem Messias zu seinem Volke (Vgl. 3, 3) und zu seiner heiligen Stadt kam; darum entzieht sich dieser mit ihm auch die Gnadengegenwart Jehova's selbst, und Jesus kann seine Drohung damit begründen, daß er sagt: Denn ich sage Euch, mich werdet ihr gewißlich nicht sehen von jetzt ab. Das *ἀπ' ἄρτι* soll sich offenbar darauf beziehen, daß Jesus mit diesen Worten von seiner Wirksamkeit unter dem Volke (v. 1) Abschied nimmt, und nicht etwa auf seinen Tod (Myr.). Zwar sah er für jetzt dem Tode entgegen, und so wurde das Ende seines Wirkens unter ihnen im Wesentlichen zugleich das Ende

seines irdischen Wirkens überhaupt. Aber er hatte ja längst seine Wiederkunft verheißt (Vgl. 16, 28), und doch konnten sie ihn nicht wiedersehen, bis daß sie einst sprächen: Gelobet sei, der da kommt im Namen Jehova's. Mit offenkundiger Anspielung auf das Psalmwort (Pslm. 118, 26), mit dem ihn die galiläischen Anhänger beim Einzuge begrüßt hatten (21, 9), macht er — nicht etwa sein Kommen, aber — ihr Sehen des Kommenden abhängig von ihrer Bekehrung, nach der sie den wiederkehrenden Messias gläubig begrüßen würden. Denn nicht, daß sie durch seine Wiederkunft zum Glauben würden genöthigt werden (Myr.), kann gemeint sein, sondern daß er bei derselben ihnen erscheinen werde, um dem gläubigen Volke wieder zu werden, was er von jetzt an dem widerstrebenden versagen muß. Damit ist denn freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß dieser Zeitpunkt überall nicht eintritt und das ungläubig bleibende Volk in den der Parusie vorhergehenden Gerichten Gottes zu Grunde geht. Diese Möglichkeit wurde immer mehr zur Wahrscheinlichkeit, weshalb sie Jesus in der großen Parusierede (Cp. 24) allein noch ins Auge fasst. Aber die in ihr, wie in jeder Weissagung, liegende Drohung kann ja zurückgenommen werden, wenn die Bekehrung der also Bedrohten eintritt.

Daß der Schluß der großen Jüngerrede die Bevölkerung der Hauptstadt selbst apostrophirte, die doch jedenfalls nur rhetorisch vergegenwärtigt sein kann, beweist hinlänglich, wie auch die dreimal wechselnde Anrede in den Weherufen nur eine rhetorische Form gewesen sein kann und die Rede selbst vor einem andern Publicum gehalten ist. Luc., der die ganze Rede bei einem Pharisäergastmahl gehalten sein läßt (11, 37 ff.), konnte diese Schlusapostrophe dort natürlich nicht aufnehmen und hat sie, durch eine in die Augen springende Ideenassoziation geleitet, an 13, 33 angefügt (v. 34. 35), obwohl sie dort in einem jedenfalls außerhalb Judäa gesprochenen Worte, mindestens mißverständlich wird. Auch er aber hat gewiß nicht an den nächst bevorstehenden Festeinzug Jesu (Vgl. noch Holtzm., S. 230) gedacht, sondern, wie die Ersetzung des $\gamma\acute{\alpha}\rho$ durch $\delta\acute{\epsilon}$ zeigt, daran, daß ihnen in ihrer Verlassenheit der Messias nicht zu Hilfe kommen werde, bis sie ihm einst gläubig entgegenjubeln. Freilich aber wird durch diese Aenderung die Erläuterung, die der Begründungssatz dem $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\epsilon\tau\alpha\iota$ giebt, verdunkelt und so das Verständniß desselben unsicher gemacht. Dagegen ist das $\acute{\alpha}\nu' \acute{\alpha}\rho\tau\iota$ gewiß ein Zusatz des ersten Evangelisten (Vgl. 26, 29. 64), der, selbst wenn man die Rede als Schlußrede denkt, immer nicht genau passt, da in Wahrheit die Bevölkerung der Hauptstadt ihn bis zu seinem Tode noch vielfach gesehen hat und überdem die Rede in der Quelle gar nicht an das Volk gerichtet war (Vgl. zu v. 1), also auch nicht die öffentliche Wirksamkeit Jesu beschließen konnte. Der Anfangspunkt des $\omicron\upsilon\ \mu\acute{\eta}\ \mu\epsilon\ \dot{\iota}\delta\eta\tau\epsilon$ war in der Quelle natürlich der des $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\epsilon\tau\alpha\iota$ d. h. die unmittelbar bevorstehende Zukunft. Im Uebrigen zeigt der Text bei Luc. nur unerhebliche Varianten, wie sie auch die Codd. desselben Evangelisten haben (Bem. den inf. aor. nach $\eta\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\alpha$, das $\tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma\ \nu\omicron\sigma\sigma\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\nu$, die Nachstellung des $\mu\epsilon$ und das umschreibende $\xi\omega\varsigma\ \eta\acute{\xi}\epsilon\iota\ \omicron\tau\epsilon\ \epsilon\dot{\iota}\pi\eta\tau\epsilon$), und die in unserm Evangelium singuläre hebräische Namensform Ιερουσαλήμ zeigt noch deutlich die zu Grunde liegende aramäische Quelle.

5. 24, 1 — 25, 46. Die Parusierede.

(Vgl. Mrc. 13, 1 — 37. Luc. 21, 5 — 36.)

a) Die Vorzeichen (24, 1 — 22).

V. 1: Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιθεῖν αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ. v. 2: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται. v. 3: καθήμενον δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν λέγοντες· εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; v. 4: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ. v. 5: πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν. v. 6: μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁράτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὐπω ἔστιν τὸ τέλος. v. 7: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους. v. 8: πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὧδινων.

v. 9: Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. v. 10: καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους. v. 11: καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς. v. 12: καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψεγθήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. v. 13: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. v. 14: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. v. 15: ὅταν οὖν ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἔστος ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω —, v. 16: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φεγγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη, v. 17: ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω ἄραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, v. 18: καὶ ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἄραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ. v. 19: οἱαὶ δὲ ταῖς ἑν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. v. 20: προσείχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φεγγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτου. v. 21: ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, ὥς οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται. v. 22: καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.

V. 1: Zur Nachstellung der Praep. (C. Rept.: *επορ. απο*) vgl. 12, 44. — v. 2: Zu *Ἰησους* nach *ο δε* (C. Rept.) vgl. 3, 14. — DL om. *ου* nach Mrc. — D. Rept.: *παντα παντα*. vgl. 19, 20. — Rept. nach jüngern Mjse.: *ος ου μη*, cf. Mrc. — v. 3: C. add. *αυτον* nach *μαθηται* (Vgl. 8, 21), D. haben *της συντελειας* vor dem artikulierten Gen. (Rept.). — v. 6: Das *παντα* nach *δει* (C. Rept.) ist gewiß nicht nach Mrc. weggelassen (Myr.), da sonst auch *γαρ* weggelassen wäre, sondern Zusatz. — v. 7: Es ist kein Grund, mit Ti. nach NCL *επ* zu lesen, da vor Substantiven gewöhnlich nicht apostrophiert wird und die ältesten Codd. nicht zur Aufhebung der Apostrophirung neigen. — Das *αυτα λοιμοι* (C. Rept. Vgl. L) ist nicht aus Luc. zugesetzt, sondern in den ältesten Codd. (NBD Ti.) p. hom. ausgefallen.

— v. 15: D (Rept. Myr.) liest *εσως*. — v. 16: Das *εις* (BD⁴ Lm.) ist aus den Parallelen. — v. 17: Das *καταβαινεν* (A Rept.) ist dem *φρευγετοσαν* conformirt, wie das *τα ιματια* v. 18 ebendasselbst dem *τα εξ τ. οιζ.*; das *τι* (D Rept.) ist aus Mrc. — v. 20: Rept. nach jüngeren Mjse.: *εν σαββ.* — v. 21: Das *ου γεγονεν* (BLC⁴ Rept.) wird aus Mrc. sein.

(V. 1.) Statt mit Mrc. blofs die Situation für die folgende Frage der Jünger anzugeben, schildert unser Evangelist ausdrücklich, wie Jesus, nachdem er aus dem Tempel, in dem er seit 21, 23 verweilt hatte, hinausgegangen, von demselben hinweg seiner Wege ging. Wie schon 23, 39 mit dem *ἀν' ἄρτι* angedeutet, bricht Jesus also mit der vorigen Rede ausdrücklich seine im Tempel geübte Volkswirksamkeit ab und zieht sich von nun an in den Kreis seiner Jünger zurück.¹⁾ Daher wird nun erzählt, wie diese herzutraten (Bem. das *προσῆλθον* des Evang. und den umfassenden Plural, wie 21, 20), um ihm die Baulichkeiten des Tempels zu zeigen. Dafs dies geschah, um Jesum mit Bezug auf die Rede 23, 38 durch die sie all diese Herrlichkeit mit bedroht sahen, zu einer näheren Erklärung darüber zu veranlassen (Myr.) erhellt nicht; (v. 2.) vielmehr bezeichnet das *ἀποκριθεὶς* (Vgl. 11, 25) dies Aufmerksammachen der Jünger nur als den Anlaß zu der Frage, die Jesus an sie richtet: Schet ihr nicht dieses Alles? In diesem *ταῦτα πάντα* werden, um nicht das *οἰκοδομίας*, wie bei Mrc., zu wiederholen, dieselben mit den Mrc. v. 1 genannten *λίθοι* und Allem, was sonst die Pracht des Anblicks erhöhte, zusammengefasst und durch *οὐ* wird die Frage noch lebendiger gemacht. Da weder das *βλέπειν* ein bewunderndes Sehen bezeichnen (deW.), noch das *ταῦτα* auf die verhängnißvolle Bewandniß hinweisen kann, die es mit diesen Prachtbauten hat (Myr.), ist die Frage nur eine rhetorische Wendung, mit der Jesus nun auch ihrerseits ihre Blicke auf dies Alles richtet, was sie ihm eben gezeigt, aber nicht um seine stolze Pracht mit ihnen zu bewundern, sondern um ihm feierlich (Bem. das hinzugefügte *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*) den Untergang anzukündigen: Wahrlich ich sage Euch, es wird gewisslich nicht gelassen werden hier (Bem. das zugesetzte *ὅδε*) ein Stein auf dem andern, der nicht niedergerissen werden wird. (v. 3.) Und wieder sind es nicht die beiden Brüderpaare, wie bei Mrc., sondern seine Jünger, die allein für sich zu ihm treten (Vgl. zu v. 1), als er sich auf dem Oelberg niedergesetzt (Bem. das erleichternde *ἐπὶ* c. gen., das *δέ* statt *καί*, wie v. 2, und das *κατ' ἰδίαν* des Mrc.), sprechend: Sage uns, wann wird dies der Fall sein, und was ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes (13, 39. 40. 49) der (laufenden) Weltzeit (13, 22)? Das *ταῦτα* bezieht sich auf die v. 2 geweisste Tempelzerstörung, die ja natürlich eine ganze Reihe von Katastrophen voraussetzt; aber die zweite Frage fragt nicht blofs nach dem Zeichen der dann irgend einmal folgenden

1) Obwohl der Evangelist nicht selten *ἐξέρχεσθαι* mit *ἀπό* verbindet (12, 43. 15, 22. 17, 18), muß dasselbe hier doch mit *ἐπορεύετο* verbunden werden, da diesem sonst jede nähere Bestimmung fehlt. Es steht aber voran, weil aus ihm heraus zugleich das *ἐξέλθω* seine nähere Bestimmung empfängt, und bezeichnet nicht, dafs Jesus (Bem. die Hinzufügung des Subj.) sich etwas vom Tempel entfernte (Bl.), sondern dafs er sich vom Tempel von nun an abwandte (Bem. das Imp.). Bem. die Umsetzung der directen Anrede in das reflectirende *ἐπιδείξαι αὐτῷ* (Vgl. 16, 1. 22, 19) und das erläuternde *τοῦ ἱεροῦ* am Schlusse von v. 1.

Ereignisse (Myr.), sondern setzt im Sinne des Evangelisten voraus, daß diese mit der Tempelzerstörung im engsten Zusammenhange stehen werden. Da nun erst die folgende Rede die Parusie mit der Katastrophe in Judäa in engste Beziehung setzt, so ist klar, daß diese Erläuterung des *ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα* bei Mrc., die ohnehin die term. techn. der apostolischen Lehrsprache zeigt (Vgl. m. bibl. Theol. § 138, c), von unserm Evangelisten der ihm vorliegenden Rede entnommen ist. Da aber so dem Grundgedanken der folgenden Rede entsprechend, die einleitende Frage bereits auf die Parusie und das Weltende bezogen wird, ist auch das *κατέναντι τοῦ ἱεροῦ* Mrc. v. 3 weggelassen, das die Frage zu ausschliesslich auf die Zerstörung des Tempels zu fixiren schien, zumal es sich für judenchristliche Leser ohnehin von selbst verstand, daß man sich auf dem Oelberg Angesichts des Tempels befand. Uebrigens scheint v. 30 zu zeigen, daß Mth. nicht, wie Mrc., an ein vorandeutendes Ereigniß, sondern an ein Zeichen denkt, das unmittelbar die Parusie, mit der das Weltende eintritt, erkennbar macht.

(V. 4.) Hat unser Evangelist auf diese Weise die von Mrc. der Parusierede der Quelle (Vgl. Jahrb. 1864, S. 119 ff.) vorausgeschickte Einleitung näher bestimmt, so passte nun ungleich besser die Warnung, mit welcher Mrc. den Eingang zu derselben bildete (Vgl. Mrc., S. 413. Anm.), weil diese den unmittelbaren Zusammenhang der Katastrophe in Judäa mit der Parusie voraussetzt, der v. 3 bereits deutlich genug angedeutet war. Denn offenbar auf eine irgendwie schon die Parusie betreffende Frage bezieht sich die Warnung vor möglicher Täuschung durch falsche Messiasse: Sehet zu (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche *βλέπετε*), daß Euch nicht jemand verführe! (v. 5.) Dieselbe wird aber begründet (*γάρ*) durch die Weissagung, an welche, wie Mrc., S. 414. Anm. gezeigt, die Parusierede der Quelle anknüpfte und welche nur durch das hinzugefügte *ὁ Χριστός* erläutert wird. Denn Viele werden kommen auf Grund meines Namens, d. h. (wie das *λέγοντες* erklärt) indem sie in der Autorität des Messias auftreten, sagend: „Ich bin der Messias“, und werden Viele irreführen. Um dieser Gefahr vorzubeugen begann eben Jesus in der Parusierede (Vgl. Luc. 21, 10: *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς*) von den Vorzeichen zu reden, die seiner Wiederkunft vorhergehen müssten. (v. 6.) Aber auch hier hat unser Evangelist die paränetische Einführung, mit der Mrc. das erste Weissagungswort derselben angeknüft (Vgl. a. a. O.), mitaufgenommen, nur so daß er den dort ins Auge gefassten Fall ausdrücklich als nächstens eintretend verkündigt: Ihr steht im Begriff (Bem. das *μέλλειν* des Evang. und dazu 2, 13), zu hören von Kriegen und Kriegsgerüchten. Darauf wird denn die für diesen Fall gegebene Ermahnung mit *ὁρᾶτε* (das von der Hand des Evangelisten auch 18, 10 steht) eingeführt: Sehet zu, erschrecket nicht; denn es muß kommen, aber noch ist das Ende nicht da, sc. wenn es kommt. (Bem. das hinzugefügte *γάρ* und *ἔσθιν*). (v. 7.) Nun können sich die in der Parusierede der Quelle geweissagten Vorzeichen, wie bei Mrc., als Begründung anreihen, da das erste ja bereits in den *πολέμοι* anticipirt war: Denn es wird sich erheben Volk

wider Volk und Königreich wider Königreich (Vgl. Jes. 19, 2 und zu dem ἐπὶ in derselben Quelle: 10, 21. 12, 26), und es werden sein Hungersnöthe und Seuchen und Erdbeben je nach verschiedenen Orten. Die Quelle bezog eben nicht, wie Mrc., das κατὰ τόπους auf die Erdbeben allein, so daß diese an allen Orten eintreten (Myr.), sondern ließ von diesen Calamitäten die eine da, die andre dort eintreten. (v. 8.) Alles dies aber ist ein Anfang von Wehen, wie sie voraufgehen müssen, wenn mit der Wiederkunft des Messias die neue Zeit der Vollendung gleichsam herausgeboren werden soll.

So scheidet sich auch hier auf Grund einer Vergleichung der Paralleltexte deutlich die Grundlage der Parusierede der apostolischen Quelle, die übrigens nach v. 16 an die μαθηταί überhaupt gerichtet war (Vgl. Mth. v. 1. 3), von der aus Mrc. aufgenommenen Einleitung und Bearbeitung. Dieselbe knüpfte einfach an die Warnung vor falschen Messiasen an (v. 5), indem sie weisagte, daß der Parusie erst schwere Drangsalszeiten vorhergehen müssten, die aber erst der Anfang der schon von der jüdischen Theologie jener Zeit erwarteten משיחיהוהי sein würden (v. 7. 8). Damit erledigen sich von selbst die neueren Versuche, aus der Parusierede eine jüdische oder judenchristliche Apokalypse herauszuschälen, die schon in der ältesten Quelle in sie verflochten sein soll (Vgl. Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig 1873, S. 69—191). Am wenigsten aber kann der Abschnitt Mrc. 13, 9—13 den Eingang der Parusierede bilden (wie Keim, S. 204 behauptet), da derselbe lediglich die Bearbeitung eines ganz andern Redestücks der apostolischen Quelle ist, das unser Evangelist der Instructionsrede eingefügt hat (Vgl. zu 10, 17—22), wie Mrc. der Parusierede (Vgl. Mrc., S. 416—19). Darum giebt Mth. hier, wo er das gleiche Redestück noch einmal trifft, dasselbe sehr frei wieder und gestaltet es noch viel ausdrücklicher, als es bei Mrc. durch die Einschaltung von v. 10 geschah (Vgl. Mrc., S. 417. Anm.), zu einer neuen Reihe von Vorzeichen. Das hat denn die Weglassung des paränetischen Eingangs von Mrc. 13, 9, sowie des durchweg zur Ermahnung gestalteten v. 11 (= Mth. 10, 19. 20), und endlich die Umstellung von Mrc. v. 10 an den Schluß des Abschnitts zur Folge gehabt.

(V. 9.) Als den Fortgang dieser schmerzvollen Wehen reiht nun der Evangelist mit seinem τότε auf Grund von Mrc. 13, 9 die Verfolgungen der Jünger an, womit aber nach dem Folgenden nicht bloß die Zwölf, sondern alle Bekenner des Namens Jesu, als deren Repräsentanten die Angeredeten erscheinen, gemeint sind. Dann werden sie Euch überliefern in Drangsal und werden Euch tödten. Alle speziellen Züge der bei Mrc. reproducirten Weissagung (Vgl. Mth. 10, 17. 18) sind weggelassen, weil sie bereits früher dagewesen, und dafür ist der allgemeine Begriff der θλίψις substituirt, der nachher in der Parusierede (v. 21. 29) den charakteristischen Ausdruck für die Noth der Endzeit bildet, dann aber steigend aus 23, 34 (Vgl. auch Mrc. v. 12) die Ermordung angefügt, die natürlich nicht alle, aber etliche aus ihnen trifft, und dann gleich die erste Hälfte von Mrc. v. 13 (= Mth. 10, 22) anticipirt mit dem Zusatz τῶν ἐθνῶν, welcher zeigt, daß der Verf. bereits eine Ausbreitung der Bekenner Jesu unter allen Völkern (Vgl. v. 14) im Auge hat: und ihr werdet sein solche, die gehaßt werden von allen

Völkern um meines Namens willen. (v. 10.) Auf ein weiteres Vorzeichen (τότε, wie v. 9) führt den Evangelisten die Mrc. v. 12 aus Mth. 10, 21 entlehnte Schilderung von der Feindseligkeit unter den Familiengliedern, indem er dieselbe auf die Glieder der großen Christenfamilie selbst überträgt. Und dann (nemlich in Folge dieser Verfolgungen) werden Anstoß nehmen Viele, und einander werden sie überliefern und werden hassen einander, nemlich der am Glauben irre Gewordene und Abgefallene den Treugebliebenen. (v. 11.) Zu dem durch die Verfolgung von außen bewirkten Abfall tritt aber dann die Verführung durch die innerhalb der Gemeinde auftretende Irrlehre. Und viele falsche Propheten werden aufstehen und werden verführen Viele (Bem. die Wiederholung aus v. 5). Offenbar schweben hier dem Evangelisten Erscheinungen vor, wie er sie schon 7, 22. 23. 13, 41 berücksichtigt hat; (v. 12.) denn auch hier erscheinen diese falschen Propheten als Verkündiger eines antinomistischen Libertinismus, da ja in Folge ihrer Verführung die prinzipielle Gesetzlosigkeit überhand nimmt und deswegen die Liebe der Mehrzahl erkaltet. Die von den Irrlehrern zum Libertinismus Verführten werden ihre christlichen Brüder nicht grade den Feinden ausliefern, wie die Abgefallenen (v. 10), aber sie werden auch die Bruderliebe nicht mehr üben, welche das nächsthöchste Gebot im Gesetz ist (22, 39). (v. 13.) Wenn der Evangelist von dieser aus seinem zeitlichen Gesichtskreise herzugebrachten Einschaltung (v. 11. 12) zum Schlusse von Mrc. v. 13 (= Mth. 10, 22) zurücklenkt, so ist klar, daß nun das Ausharren sich nicht mehr bloß auf die Bewahrung des Glaubens unter den Verfolgungen, sondern auch auf die Versuchung zur antinomistischen Irrlehre und zu dem ihr entsprechenden Leben bezieht. Wer aber ausgeharrt hat bis zuletzt, der wird errettet werden sc. aus dem mit der Parusie hereinbrechenden Gerichte. (v. 14.) Daran schließt sich dann als letztes Vorzeichen die Vollendung der Heidenmission, die nur darum nicht mit einem neuen τότε eingeführt wird, weil die Messiaspredigt unter den Heiden nach v. 9 ja längst begonnen hat und unter allen Drangsalen von außen und innen beständig fortgesetzt ist, so daß nur noch als ihr Ziel hervorzuheben ist: Und verkündigt werden wird dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugniß allen Völkern. Wenn es in dem zu Grunde liegenden Spruche Mrc. v. 10 (Vgl. Mrc., S. 417. Anm.) hieß, daß zuvor (ehe das Ende kommt) an alle Völker das Evangelium gepredigt werden müsse, so heißt es hier in directer Weissagung, daß es so geschehen werde und dann (τότε) werde das Ende kommen, d. h. nicht das Ende der Drangsale (Myr.), von denen ja zuletzt gar nicht die Rede gewesen, sondern das Ende überhaupt, von dem die Rede nach v. 3 handeln will. Das εἰς μακρότιον, in dem noch der Schluß von Mrc. v. 9 (Mth. 10, 18) nachklingt, besagt, daß ihnen durch die Verkündigung Zeugniß gegeben werden soll von dem Heil in Christo, das πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν wird noch ausdrücklich gesteigert durch das ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, das darum nur im umfassendsten Sinne genommen werden kann, und zu εὐαγγελίον nicht nur der dem Evangelisten so geläufige Objectsgenitiv (Vgl. 4, 23. 9, 35), sondern auch das τοῦτο hinzugefügt, das zwar nicht in grobem Vergessen

der Situation auf das vom Evangelisten geschriebene (deW.), aber doch auf das von Jesu soeben verkündigte Evangelium vom Reiche geht, womit immer in wenig zutreffender Weise diese ganze Rede, deren Schwerpunkt doch ein ganz andrer ist, als eine frohe Botschaft von dem (vollendeten) Reiche aufgefaßt wird.

(V. 15.) Indem der Evangelist das Folgende mit οὖν an sein ἤξει τὸ τέλος anknüpft, sieht er in dem dort Geweissagten offenbar bereits den Anfang des Endes (Vgl. zu v. 3). In der Quelle dagegen, in deren Context er jetzt mit Mrc. wieder einsetzt, folgte auf den Anfang der Wehen, die dem Ende vorher gehen mussten (v. 8), unmittelbar der Höhepunkt derselben, welcher mit der Katastrophe in Judäa eintreten sollte. Es ist das keine „Zukunftsrechnung“, sondern einfach die Folge davon, daß der Gesichtskreis dieser Weissagung in der apostolischen Quelle auf die Geschichte Israels beschränkt war. Diese mussten sich erfüllen, ehe mit der Wiederkunft des Messias die Vollendung eintrat, und so in dem Gericht über das abtrünnige Volk (Vgl. zu 23, 39) die Noth der letzten Zeit ihren Gipfelpunkt erreichen (Vgl. v. 21). Die Art aber, wie dieses geschehen musste, war von selbst dadurch gegeben, daß mit dem Auftreten der falschen Messiasse, denen es gelang das Volk zu verführen (v. 5), die Sünde des Volks sich vollendete und so das Gericht herbeizog. Denn die falschen Messiasse konnten nur die Verwirklichung der fleischlichen Messiasshoffnungen verheißen und mussten so den Fanatismus der pseudomessianischen Revolution entflammen, der dann wieder das rächende Schwert der Römer herbeizog. Begann so der jüdische Revolutionskrieg, dann war die letzte große Trübsal gekommen, die nur mit dem Untergange des Volks und seiner ihm schutzlos überlassenen Hauptstadt (Vgl. 23, 38) enden konnte. Allein nicht eine detaillirte Weissagung dieser Katastrophe ist die Aufgabe dieser an die μαθηταί gerichteten Rede (Vgl. zu v. 8), sondern eine Ermahnung an sie für den Augenblick, wo dieselbe hereinbricht. Wenn ihr sehen werdet den Verwüstungsgreuel stehend an heiliger Stätte — so begann die Quelle, der unser Evangelist nur mit seiner gewöhnlichen Citationsformel (Vgl. 2, 23. 4, 14 und öfter) hinzufügt, daß dieser von dem Propheten Daniel schon geweissagt sei (Vgl. Dan. 12, 11, wo die LXX das שָׁמַיִם וְאֶרֶץ durch τὸ βδέλ. τ. ἐρημ. geben). Dieser Ausdruck kann im Zusammenhange der Quelle nur den in der Verwüstung bestehenden Greuel bezeichnen haben, der mit dem siegreichen Römerheer über das heilige Land kommt (Vgl. Mrc., S. 421). Die Beziehung auf den Tempelplatz (Myr.) ist durch den fehlenden Artikel und das zunächst auf Verwüstung des Landes führende ἐρημώσεως ausgeschlossen, wie es denn auch in der Natur der Sache liegt, daß es dann zur Flucht zu spät war und der in der Aufforderung dazu liegenden Andeutung, daß damit das Verderben hereinbreche, überall nicht mehr bedurfte. Das plastische ἔστος (Bem. das irreguläre Neutr., das aber auch bei den Klassikern meist die besten Handschriften bieten, vgl. Kühner, I. § 317, 3) erklärt sich einfach daraus, daß der Verwüstungsgreuel mit dem Römerheere, das im Lande steht, hereinbricht, und vergebens erinnert Bl. dagegen, daß ja römische

Besatzung längst im Lande stand, da es ja jetzt erst kriegführend und darum verwüstend heranzieht. Nur muß man freilich das Greuelhafte nicht in den römischen Feldzeichen (deW.) suchen, sondern, wie der gen. app. zeigt, in der Verwüstung des heiligen Landes, das als Jehova's Eigenthum (daher *ἅγιος τόπος*) vor frevelhafter Verletzung durch die heidnische Weltmacht geschützt sein sollte, die nach altprophetischer Anschauung nicht weniger greuelhaft ist, wenn sie ein Gottesgericht an dem abtrünnigen Volke vollzieht. Von den römischen Heeren verstand die Stelle schon Luc. (21, 20), vom heiligen Lande Mrc. (13, 14), und dieser ältesten Deutung gegenüber, die allein im Zusammenhange des Ganzen einen Sinn giebt, erscheinen die Deutungen auf die Zelotengreuel im Tempel (Bl.), auf das Falnenopfer des Titus (Sevin), oder gar auf die Errichtung eines heidnischen Altars (Keim), einer kaiserlichen Bildsäule oder eines Götzenbildes (Ew.) im Tempel als wort- und sinnwidrig. An diese Zeitbestimmung knüpfte schon die Quelle parenthetisch die Aufforderung: Wer das liest, der merke darauf! Als Worte Jesu können dieselben unmöglich genommen werden, da die Verweisung auf das Danielbuch gar nicht in der Quelle stand; vielmehr ist es der Verf. der Quelle, der offenbar, Angesichts der Erfüllung dieses von Jesu geweissagten Zeichens schreibend, seine palästinensischen Leser darauf aufmerksam macht, um sie an die Befolgung des von Jesu gegebenen Rathes zu mahnen. (v. 16.) Dann nemlich, hiefs es wörtlich in der Quelle, sollen, die in Judäa sind, auf die (jenseits des Jordan liegenden) Berge fliehen. Natürlich aber nicht an die ganze Nation, wie Keim, S. 196 unterschiebt, um die Ungeschichtlichkeit der Rede darzuthun, sondern an die *μαθηταί* im jüdischen Lande (Bem. wie der Evangelist abweichend von der Quelle *Ἰουδαία* nur von der Provinz Judäa braucht: 2, 1. 5. 22. 3, 1. 5. 4, 25. 19, 1) richtet sich die Aufforderung. In ihr aber liegt, daß mit dem Ausbruch des bevorstehenden Revolutionskrieges Alles verloren ist und das letzte Strafergericht über Israel, in dem auch die Weissagung des v. 2 sich erfüllen muß, hereinbricht, so daß den Gläubigen in Israel nur noch übrig bleibt, das dem Verderben geweihte Land zu verlassen. (v. 17. 18.) Und nun schilderte Jesus die Dringlichkeit der schleunigsten Flucht, die auch nicht den geringsten Aufschub gestattet. Wer auf dem platten Dache (*δῶμα*, wie Deut. 22, 8 LXX) ist, der steige nicht herab, um mitzunehmen das aus dem Hause (zu holende). Die Hauptsache ist natürlich, daß er sich nicht mit dem Holen von Hab und Gut aufhalten soll und nur darum wird das Hinabsteigen zu diesem Behufe verboten; denn ob er über die platten Dächer hinweg flüchtet oder gleich zur Straßse herabsteigt, dürfte sich, da er auch in jenem Fall zuletzt herabsteigen muß, gleich bleiben. Und wer auf dem Acker ist, der kehre nicht um (Vgl. 10, 13. 12, 44 in ders. Quelle) nach hinterwärts (Gegensatz von *ὑπισθην* 9, 20), um sein Oberkleid (5, 40) zu holen, das er natürlich bei der Feldarbeit nicht anhat. (v. 19. 20.) Nur ein weiterer Zug in der Schilderung von der Dringlichkeit dieser Flucht ist es, wenn Jesus alle beklagt, die dann an schleuniger Flucht irgendwie behindert sein werden, und

auffordert, um Abwendung jeder Behinderung zu beten: Wehe aber den Schwängern und Säugenden in jenen Tagen! Betet aber, daß nicht geschehe Eure Flucht um Winterszeit (gen. temp.), wo Weg und Wetter dieselbe behindern, oder am Sabbath, wo die Strenge der Sabbathruhe herkömmlich nur einen kurzen Weg (Vgl. Act. 1, 12) gestattete. Unnöthiger Weise fragt man, wie Jesus, der selbst so liberal das Sabbathgesetz befolgte, die Flucht am Sabbath bedenklich finden konnte (Vgl. Keim, S. 199). Gewiß hätte er selbst sie nicht bedenklich gefunden; aber er wusste, daß der gesetzesstrenge Ernst der Jünger, die er nie gelehrt hatte, es mit der Befolgung des Gesetzes leicht zu nehmen (Vgl. noch 23, 3. 23), diesen religiösen Skrupel nicht so leicht überwinden werde, auch in periculo vitae nicht. (v. 21.) Indem nun Jesus die Dringlichkeit der Flucht begründet, spricht er es erst mit sichtbarer Anspielung an Dan. 12, 1 direct aus, wie mit jenem Auftreten des Verwüstungsgrenels (v. 15) die letzte höchste Noth über Israel komme, welche der Endpunkt der Wehen (v. 8) sei und der darum das Ende unmittelbar folgen müsse. Denn es wird dann sein eine große Drangsal, wie sie nicht gekommen ist von Weltanfang bis jetzt, auch gewiß nicht (bis diese letzte kommt) eintreten wird. (v. 22.) Und wenn nicht verkürzt worden wären jene Tage (natürlich an Zahl), so würde kein Fleisch errettet sein d. h. es würde jeder Mensch, der eben durch das alttestamentliche כָּל-בָּשָׂר als todesfähig bezeichnet wird, in ihr zu Grunde gegangen sein. Schon aus diesem Ausdruck folgt, daß in der Quelle nur an die Errettung aus drohender Todesgefahr gedacht war, die mit dem Wüthen der Feinde im heiligen Lande über Alle kommt. Die Aoriste sind nicht aus dem göttlichen Rathschlusse (Myr.) zu erklären, da dieser wohl hinsichtlich der Bedingung negirt sein könnte, aber nicht hinsichtlich der nothwendigen Folge. Vielmehr versetzt uns die prophetische Rede, um die ganze Furchtbarkeit dieser Noth zu ermessen, an das Ende derselben, wo ihre Wirkungen vollständig zu überschauen sind. Natürlich ist überall nur an die Bevölkerung des jüdischen Landes gedacht, über die das letzte Gericht im Kriegswetter ergeht. Um der Auserwählten aber d. h. um der bewährten Jünger Jesu willen (22, 14) werden verkürzt werden jene Tage. Gewöhnlich versteht man dies so, daß diese Auserwählten selbst gerettet werden sollen. Aber diese sind ja auf das Geheiß ihres Herrn geflohen (v. 16), also der Kriegsgefahr entrückt, und denkt man an die, welche etwa an der Flucht verhindert waren (deW.). so würde ja diese die Gefahr nicht grade zuletzt treffen und ihnen so die Verkürzung der Zeit zu gute kommen. Wie aber die Gefahr sich über die Grenzen des jüdischen Landes ausdehnen sollte, so daß sie zuletzt auch die Geflohenen trafe, ohne daß diese weiter fliehen könnten, ist doch nicht wohl einzusehen. Somit kann nur an die Fürbitte der Erwählten gedacht sein, um deretwillen die Tage verkürzt werden, so daß noch ein Rest Israels gerettet wird, der bei der Parusie sich bekehren kann.

So gewiß hienach v. 15—22 im Wesentlichen der Context und Wortlaut der Quelle erhalten ist, da kein Wort in diesem Abschnitt über den ursprüng-

lichen Gesichtskreis der Parusierede hinaus geht und überall Mrc. v. 14—20 sich als eine Bearbeitung unsers Textes erweist (Vgl. Mrc., S. 421—24), so zweifellos reproducirt der Evangelist v. 23—25 nur die zweite Einschaltung des Mrc. in die Parusierede (v. 21—23). Da diese eben gegen die Täuschereien der falschen Messiasse dadurch sicher stellen wollte, daß sie beschrieb, was alles noch der Ankunft des wahren Messias vorhergehen müsse (Vgl. zu v. 5. 8), so konnte in ihr nicht noch einmal von dem Auftreten jener geredet und mit offener Wiederholung von v. 5 vor ihnen gewarnt werden. Am wenigsten hier, wo unter den Alles dahinfraffenden Kriegsnöthen Judäas, die eben durch den Wahnsinn der weltlichen Messiasträume herbeigezogen waren, und in den Tagen unmittelbar vor der Wiederkunft kaum mehr große Gefahr für neue Täuschung durch solche Verführer war, während in der wesentlich modificirten Auffassung der Situation bei Mrc., der an die Seelengefahr in der letzten großen Trübsalszeit überhaupt denkt (Vgl. Mrc., S. 423. 24), für eine solche Warnung allerdings Raum war. Er entnahm dieselbe aber aus der zweiten Parusierede der apostol. Quelle, die uns (mit einigen Zusätzen) noch Luc. 17, 22—18, 8 erhalten ist. Dort nemlich redete Jesus davon, wie (offenbar unter den großen Drangsalen der letzten Zeit) seine Jünger sich sehnen würden nach den Tagen des Menschensohnes und sie nicht sehen, weil seine Stunde noch nicht gekommen sei. Dann sollten sie sich nicht dadurch täuschen lassen, wenn man hier oder dort die Ankunft des Erwarteten verkündige, da dieselbe, wenn sie komme, offenkundig und allgemein sichtbar sein werde, wie der Blitz, wenn er herniederflammt (v. 22—24). Ueber den Fortgang der Rede vgl. S. 406 zu Luc. 17, 25. Hier war also von Pseudomessiasen gar nicht die Rede, sondern von vorzeitigen Ankündigungen der Parusie und erst Mrc. hat durch die Hinzufügung der Pseudopropheten den Gedanken an jene eingetragen. Auch Luc. hat die ursprüngliche Identität von Mrc. v. 21—23 und 17, 23 erkannt und darum jenen Zusatz des Mrc. weggelassen, eben so unser Evangelist, nur daß er mit Mrc. v. 21—23 (= Mth. v. 23—25) gleich die parallele Stelle aus seiner andern Quelle (Luc. 17, 23. 24. 37 = Mth. v. 26—28) zu weiterer Ausführung des Gedankens verbindet.

b) Die Parusie (24, 23—42).

V. 23: *Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἰδοὺ ὧδε ὁ Χριστός, ἢ ὧδε, μὴ πιστεύετε.* v. 24: *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.* v. 25: *ἰδοὺ προεῖρηκα ὑμῖν.*
 v. 26: *ἐάν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθῃτε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσῃτε.* v. 27: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* v. 28: *ὅπου ἐάν ᾦ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄετοί.*
 (Luc. 17, 23: *καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐκεῖ, [ἢ·] ἰδοὺ ὧδε· μὴ ἀπέλθῃτε μηδὲ διώξῃτε.* v. 24: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.* — v. 37: — — *ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἄετοί ἐπισυναχθήσονται.*

v. 29: *Εὐθὺς δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.* v. 30: καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φύλαί τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὴν εἰδὴν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. v. 31: καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἀκρῶν οὐρανῶν ἕως ἀκρῶν αὐτῶν. v. 32: ἀπὸ δὲ τῆς συνῆς μάθετε τὴν παραβολὴν. ὅταν ἴδῃ ὁ κλάδος αὐτῆς γένηται ἀπαλὸς καὶ τὰ φύλλα ἐκρήγῃ, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος. v. 33: οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδῃτε πάντα ταῦτα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς ἐστὶν ἐπὶ θύραις. v. 34: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται. v. 35: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν. v. 36: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος. v. 37: ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἐστὶ ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. (Luc. 17, 26: καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἐστὶ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. v. 27: ἦσαν οἱ ἄνθρωποι, ἔπινον, ἐγάμον, ἐγαμίζοντο, ἄχρι τῆς ἡμέρας ἐσηλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ καταλυσμὸς καὶ ἀπώλεσεν πάντας. (v. 28—33). v. 34: λέγω ὑμῖν, ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης [μῶς, δ] εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφελθήσεται. v. 35: ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἡ μία παραλημφθήσεται, ἡ δὲ ἑτέρα ἀφελθήσεται.) v. 42: γρηγορεῖτε οἶν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος ἐμὸν ἔρχεται.

V. 23: Das πιστεύετε (B) kann aus Mrc. sein, aber auch das πιστεύετε (Ti. Rept.) aus v. 26. — **v. 24:** Das πλανῆσαι (Rept. nach BA) ist keinesfalls aus Mrc. (προς το ἀποπλανῶν) und ward leichter ins Passiv. (Ti. nach ND: πλανηθῆναι, LZ: πλανασθῆναι) verwandelt, als umgekehrt. — **v. 27:** Rept. schaltet ein καὶ (auch), wie v. 28 ein γὰρ (Vgl. 1, 18) ein (A). — **v. 29:** Das ἐκ (ND Ti.) ist jedenfalls aus Mrc. — **v. 30:** Rept. nach A: ἐν τῷ οὐρανῷ. Das τότε vor κοψονται kann nicht aus den Parallelen sein, denen das erste τότε entspricht, und ist in N (Ti.) vor KO- ausgefallen. — **v. 31:** Das φωνῆς ward in SL (Ti.) als unbecquem weggelassen, wie in D durch καὶ angeschlossen. Das τῶν nach εἰς (B) ist bemerkenswerth, da vor dem ersten ἀκρῶν kein Artikel steht. — **v. 33:** Da bei B eine Conform. nach dem Folgenden unwahrscheinlich, wird das ταῦτα πάντα (N. I. Ti.) nach dem gewöhnlichen Ausdruck geändert sein (Vgl. zu 23, 36), zumal in den Parallelen ταῦτα allein steht. Vgl. DL in v. 34. — **v. 34:** Das οὐ (BDL) ist aus den Parallelen. — **v. 35:** Rept. hat nach den zwei Subjecten den Plural (A: παρελεύσονται), N lässt den ganzen Vers weg. — **v. 36:** Rept.: καὶ τῆς ὥρας. — Das οὐδὲ ο υἱός fehlt in LA Rept. (Myr.) vielleicht schon wegen des dogm. Anstoßes. — Rept. nach jüngeren Mjse. ο πατὴρ μου. Das μου ist gewiß nicht nach Mrc. weggelassen (Myr.), da ja μορός stehen blieb. — **v. 37:** Das δὲ

(8L^A Ti.) ist Wiederholung des vorhergehenden in v. 36 (Vgl. 23, 4. 5); das *καὶ* nach *εἰσὶν* (D^A Rept.) ist aus Luc., wie auch das *καὶ* in v. 39 (8L^A Rept.), das Ti. mit Unrecht beibehält. — v. 38: Das *ἐκείναις* (B^D) fiel leicht als unbequem fort, wie D seinetwegen das folgende *ταῖς* entfernt. Das *ἐγκαυχιστοῦτες* (L^A Rept.) entspricht der Vorliebe der Emendatoren für die Comp. (Vgl. 1, 19); aber bemerkenswerth bleibt das *γαυμίζοντες* (B). — v. 40: Rept. nach DL^A: *ὅτι ἐσονται*, nach jüngeren Mjse. *οἱ εἰς* (A sec. loc.). — v. 41: Rept. nach D: *μυλωνι*. — v. 42: Rept. hat nach v. 44 *ὥρα* (L).

(V. 23.) Hieran knüpft nun der Evangelist auf Grund von Mrc. v. 21 (Vgl. S. 511) die Warnung: Dann, wenn einer zu Euch sagen wird: „Siehe, hier ist der Messias oder hier!“ so glaubet nicht (Bem. das gangbarere *ἰδοῦ*, das erleichternde *ἢ ὧδε* und das dem *εἴτη* conformirte *πιστεύετε*). (v. 24.) Dann aber führt er, die Gedankenverbindung erleichternd, die folgende Weissagung als Motivirung dieser Warnung ein, indem er zugleich vor den falschen Propheten, welche bei Mrc. das Gekommensein des Messias verkündigen, ausdrücklich die Pseudomessiasse selbst nennt, denen sie den Weg bereiten. Denn aufstehen werden falsche Messiasse und falsche Propheten, die nun freilich ganz andre sind, als die in v. 11 erwähnten, da sie offenbar durch ihre angeblichen Gottessprüche und Lügenwunder jene falschen Messiasse zu legitimiren suchen. Und sie werden geben (zum Beweise ihrer göttlichen Sendung) große Zeichen und Wunder, so daß sie verführen, wenn (es) möglich, auch die Auserwählten. Absichtlich ist statt des einfachen *ποιεῖν* die alttestamentliche Formel aus dem Gesetz über die falschen Propheten gewählt (Vgl. Deut. 13, 2: *וְהָיָה אִם יֹאמְרוּ*) und auch sonst der Ausdruck gesteigert (Bem. das *μεγάλα*, das *καί* und das dem Evangelisten so geläufige *ὥστε*). (v. 25.) Endlich führt der Evangelist mit seinem *ἰδοῦ* in abgekürzter Form das Schlußwort der Einschaltung bei Mrc. ein: Siehe, ich habe (es) zuversagt Euch. (v. 26.) Dann aber nimmt er mit *οὖν* die Warnung des v. 23 noch einmal auf, indem er sie nun in der Form der apostolischen Quelle (Vgl. S. 511) und mit der dort gegebenen Begründung bringt. Wenn sie nun (nach dieser meiner Vorhersagung) sagen werden zu Euch: „Siehe, er ist in der Wüste“, so gehet nicht hinaus, „Siehe, er ist in den Gemächern“, so glaubet nicht. In der Wüste hatte Israel die erste große Gottesoffenbarung empfangen, dort war der letzte große Prophet aufgetreten, und so lag es nahe, dort auch den Messias wiederaufgetreten zu glauben, wo er in der Verborgenheit sei, bis die Stunde seines öffentlichen Hervortretens gekommen. Eine ebenso geheimnißvolle Verborgenheit gewähren ihm auch die Kammern (Vgl. 6, 6 in ders. Quelle) dieses oder jenes Hauses, worin er bereits gesehen sein soll. (v. 27.) Warum auf derlei Vorspiegelungen nichts zu geben, sagt das Folgende. Denn wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und scheint bis Niedergang, also wird sein die Parusie des Menschensohnes. Mit den Theophanien in Donner und Blitz (Keim, S. 210) hat das Bild so wenig zu thun, wie mit der Plötzlichkeit (Ebr.) und erschütternden Vehemenz des Blitzes. Das tert. comp. ist nach dem Context, wie das *ἀπὸ ἀναι. - ξως δισμ.* bestätigt, lediglich, daß der Blitz, der über den ganzen Himmel hinflammt, überall auf einmal sichtbar ist, so daß Niemand es erst als ein Geheimniß zu verkündigen braucht, daß er da ist. Dieser universellen Art der Offenbarung der Parusie

entspricht aber ihre universelle Bestimmung. (v. 28.) Wo irgend ein Aas ist, da werden sich sammeln die Adler. Denn nicht bloß an die universelle Offenbarung durch Vollziehung des messianischen Strafamts (Myr.) ist zu denken, sondern daran, daß diese ebenso universell sein wird, wie jene. Auch ist der Parabelspruch nicht zu allegorisiren, als ob er von den geistlich Todten und den Strafengeln handelte (Myr.) oder gar von Jerusalem und den Adlern der römischen Legionen. Wie nach der Naturordnung zum Aas sich der Adler findet (Vgl. Hiob 39, 30), so muß der Messias mit seinem Gericht überall da sein, wo sich ein Object für dasselbe findet. Die ekle Mißdeutung auf den Messias und seine Auserwählten bedarf hienach kaum der Erwähnung.

Der Eingang von v. 26 ist offenbar nach v. 23 conformirt (doch bem. das plur. *ἐπιποσιν* nach dem *ἐροῦσιν* der Quelle) und ebenso das *μὴ πιστεύετε*. Dagegen ist das concret-plastische *ἐν τῇ ἐρήμῳ - ἐν τ. ταμείοις* bei Luc. (ähnlich wie Mrc. v. 21) in das abstracte *ἐκεῖ - ὧδε* verallgemeinert und darum das auf die Wüste bezügliche *ἐξέλθετε* in *ἀπέλθετε* verwandelt. Ebenso ist das farblose *ἐκ τῆς - ἐπ' οὐρανόν* Verallgemeinerung des Luc., der daran Anstoß nahm, daß der Blitz keineswegs immer von Osten nach Westen geht, was natürlich auch mit dem concret exemplificirenden Ausdruck der Quelle nicht gemeint war. Vgl. noch zu dem dem Luc. ganz fremdartigen *ὥσπερ - οὕτως* der Quelle 12, 40, zu dem Bilde vom Blitz Luc. 10, 18, zu dem *ἀνατολαί - δυνοί* Mth. 8, 11, zu *ἀπό - ἕως* 20, 8. 23, 35. 24, 31 überall in ders. Quelle. Nur das *λάμπει* bei Luc. (Vgl. Mth. 5, 15) dürfte ursprünglicher sein, als das *φαίνεται* (Vgl. Mth. 2, 7), und ebenso der Schlußsatz von v. 24, da der term. für die Parusie bei Mth., wie v. 3, aus der apostolischen Lehrsprache stammt. Bem. übrigens, wie das *ἐστίν* Mth. v. 26 erst aus dem Zusammenhange von Luc. 17, 23 mit v. 22 sein deutlich ergänzbares Subject erhält. Daß Luc. den Spruch vom Aas und von den Adlern umgestellt (Vgl. noch Jahrb. 1864, S. 120), ist ganz unwahrscheinlich, wenn man die Ursprünglichkeit von v. 25 anerkennt (Vgl. S. 406); vielmehr deutet der Versuch des Luc., ihn durch eine Zwischenrede mit dem Vorigen zu verknüpfen, darauf hin, daß er ihn an jener Stelle fand. Ohnehin soll das dem sprüchwörtlichen Ausdruck schwerlich angemessene reflectirtere *ὅπου ἂν* bei Mth. nur die Verbindung mit dem Spruch über die universelle Kundmachung der Wiederkunft ermöglichen, die doch immer etwas gezwungen bleibt. Das *ὅπου* ist der Quelle eben so geläufig (Vgl. 6, 21: *ὅπου - ἐκεῖ*), wie bei Luc. ungebräuchlich; daß dieser *πνῶμα* in *σῶμα* verwandelt, *καί* hinzugefügt und das Subj. vorangestellt hat, liegt auf der Hand, nur das *ἐπισυναχθήσονται* bei ihm (Vgl. Mth. 23, 37. 24, 31) dürfte ursprünglich sein.

(V. 29.) Nach dieser Einschaltung setzt nun der Evangelist wieder in den Text der Parusierede ein, die sofort nach der Drangsal jener Tage (v. 21. 22) die Himmelszeichen eintreten liefs (Vgl. Mrc., S. 426. 27), welche in der alttestamentlichen Weissagung das Kommen Jehova's an seinem großen Gerichtstage zu begleiten pflegen und so auch die Parusie begleiten müssen, bei der ja der Messias im Namen Jehova's (Vgl. 23, 39) zur Vollstreckung dieses Gerichts kommt. Es handelt sich also nicht etwa um die letzten Vorzeichen seines Kommens, sondern um dieses selbst, und keine exegetische Kunst kann die Thatsache hinweg-

schaffen, daß dasselbe in der ältesten Quelle unmittelbar nach den Kriegsnöthen, welche über Judäa hereinbrechen sollen, erwartet wurde. Hatte dieselbe, um vor falschen Messiasen zu warnen (v. 5), zuerst die Ereignisse aufgezählt, die der Wiederkunft des wahren noch vorangehen müssen (v. 7. 8. v. 15—22), so schilderte sie jetzt in erhabenster Weise die Wiederkunft selbst, womit jede Täuschung durch falsche Messiasse vollends ausgeschlossen war. Die Sonne wird sich verfinstern und der Mond wird nicht geben seinen Schein (Vgl. Jes. 13, 10), und die Sterne werden fallen vom Himmel und die Mächte der Himmel in unruhige Bewegung gerathen. Wie die beiden ersten Parallelglieder von Sonne und Mond im Wesentlichen dasselbe aussagen, so werden auch die beiden letzten synonyme Glieder sein. Dann sind aber die *δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* nicht die Kräfte, welche die Himmel zusammenhalten und ihre Erscheinungen bewirken (Myr.), auch nicht alle Himmelskörper mit Einschluss von Sonne und Mond (Bl.) oder gar die Engelmächte (Olsh.), sondern, wie Jes. 34, 4, paralleler Ausdruck für das Sternenheer (*צִבְיָה הַשָּׁמַיִם*), und das *σαλεύεσθαι* (Vgl. 11, 7 in ders. Quelle) bedeutet ihr unruhiges, regelloses Hin- und Herfahren, welches die Folge ihrer Loslösung von ihrem festen Sitze am Firmament (Gen. 1, 14) ist, nicht aber eine Erschütterung, die der Grund ihres Herabfallens ist (deW.), woraus denn auch folgt, daß bei *πεσούνται* kein *εἰς τὴν γῆν* (Myr.) zu ergänzen ist. Sind aber einmal die prophetischen Schilderungen so realistisch gefasst, dann ist auch mit der Wiederkunft der Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt eintretend gedacht; denn ein bloßes Vorspiel desselben (Myr.) kann es nicht mehr sein, wenn mit dem totalen Authören des Scheinens der Himmelslichter und mit der Zerstörung des Sternenhimmels die Bedingungen für die Existenz der jetzigen Erde aufhören. (v. 30.) Die Erscheinung des Messias selbst führt der Evangelist im Vergleich mit dem bei Mrc. erhaltenen einfacheren Texte feierlicher ein: Und dann wird erscheinen (Vgl. 1, 20) das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, und dann werden heulen alle Stämme der Erde und werden sehen den Menschensohn kommend auf den Wolken des Himmels mit Macht und großer Herrlichkeit. Hieraus scheint zu erhellen, daß der Verf. bei dem Zeichen der Parusie und des Weltendes, wonach er v. 3 die Jünger fragen lässt, nicht an irgend ein vorausgehendes Ereigniß, sondern an das hier genannte Zeichen dachte; denn nur, um auf diese Frage eine directe Antwort zu geben, kann er diese Worte eingeschoben haben. Unmöglich kann er aber bei diesem Zeichen an ein Kreuzeszeichen (Ptt.), einen Stern (Bl.) oder irgend eine Lichterscheinung (Myr. deW.) denken, da es ja dann grade darauf ankäme, die Art dieses Zeichens näher zu bezeichnen, sondern nur, was im Ausdruck unmittelbar liegt, an das aus Dan. 7, 13 sich ergebende Zeichen, daß Einer wie ein Menschensohn mit den Himmelswolken kommt. Wenn dies Zeichen sich erfüllt, dann weiß man, daß der in den Wolken thronende Menschensohn der Messias ist, der die Vollendung herbeizuführen kommt. Da im Folgenden noch nach Apoc. 1, 7 eingefügt ist, daß alle Stämme der Erde Angeichts dieses Zeichens, daß der Tag Jehova's naht, aus Furcht vor seinem Gericht

wehklagen werden, so schließt sich nun freilich das καὶ ὄψονται weniger gut an. Aber grade daß das τότε (Vgl. Mrc. v. 26) hier nicht noch einmal aufgenommen, zeigt deutlich, wie das Sehen nicht etwa erst auf das Wehklagen folgend gedacht ist, sondern nur mit den Worten der Quelle näher beschreibt, was sie dann sehen, wenn jenes Zeichen des Menschensohnes erscheint, das sie in Wehklagen ausbrechen läßt. Auch das malerische ἐπί, wonach der Messias auf den Himmelswolken fährt, wie Jehova selbst nach Psalm 104, 3, rührt von unserm Evangelisten her, (v. 31.) ebenso wie die ausdrückliche Erhebung der Engel zu Engeln des Messias (Vgl. 13, 41), die Einführung der aus Jes. 27, 13 entlehnten Posaune und vielleicht der Plur. in ἐπισυνάξουσιν statt des natürlich indirect gemeinten Sing. Und er wird senden seine Engel mit einer Posaune lauten Schalls. Nimmt man σάλπιγγος für den abhängigen Genitiv (Myr. deW.), so erhält derselbe durch die Voranstellung einen ganz unmotivirten Nachdruck, und zur Aussendung passt olnehin die Ausrüstung mit einer Posaune, welche eben die Auserwählten zusammenrufen soll, besser als die Begleitung eines Posaunenschalls. Und sie werden sammeln (Vgl. 23, 37) seine Auserwählten (Vgl. v. 22) aus den vier Winden (d. h. aus allen Weltgegenden: Sachrj. 2, 10. Dan. 11, 4) vom äußersten Rande der Himmel bis zu ihrem äußersten Rande (Vgl. Dtr. 4, 32: הַשָּׁמַיִם וְעַד - קֶצֶה הַשָּׁמַיִם), so daß von dem einen Ende der Erde, wo das Himmelsgewölbe auf ihr zu ruhen scheint, bis zum entgegengesetzten keine Gegend derselben unberücksichtigt bleibt. Auch sonst giebt es nach der Quelle in allen vier Himmelsgegenden solche, die zur Theilnahme an dem vollendeten Reiche gelangen (Vgl. 8, 11 = Luc. 13, 29). Während also mit dem Kommen des Messias in seiner Herrlichkeit der Weltuntergang hereinbricht und so das Gericht Gottes, das sich in ihm vollzieht, Alle dahinrafft, werden die Auserwählten gesammelt; aber nicht an einem Orte der Erde (Myr.), die ja vor dem Nahenden zergeht, wie die Himmel (v. 29), in denen man ihn kommen sieht, sondern um an die Stätte des vollendeten Reichs geführt zu werden, woraus denn von selbst folgt, daß dieses nicht als ein irdisches gedacht ist.

(V. 32.) Nach Luc. 21, 29 scheint die Quelle (ähnlich wie Luc. 6, 39) mit einem neuen Absatz zum Abschluß der Rede übergegangen zu sein. Und er sprach zu ihnen ein Gleichniß: Sehet den Feigenbaum. Unser Evangelist hat dann, wie v. 6. 7, nach Mrc. (Vgl. Mrc., S. 428. Anm.) den ununterbrochenen Fluß der Rede hergestellt. Von dem Feigenbaume aber lernet das Gleichniß. Es ist das weder eine prägnante Ausdrucksweise (Bl.), noch hat παραβολή eine andre als die gewöhnliche Bedeutung (Myr.). Nach dem Grundgedanken der parabolischen Lehrweise hat jedes Naturgebiet mit seinen eigenthümlichen (vorbildlichen) Ordnungen uns etwas zu lehren über die Ordnungen des Gottesreiches oder der Heilsgeschichte überhaupt. So sollen wir auch vom Feigenbaum lernen, was er uns im Gleichniß zu lehren hat. Wenn bereits sein Zweig weich (saftig) geworden ist und die Blätter hervortreibt (Vgl. in derselben Quelle: φρέν Luc. 8, 6. 8. συμφρνεῖσαι v. 7), so merkt ihr, daß nahe ist der Sommer. Viel weniger

passend wäre es, ἐκφύῃ zu lesen (Lehm. Bl.), so daß τὰ φύλλα Subject wird; denn dadurch wird die Einheit des Vorzeichens aufgehoben, während die Voranstellung des Objects sich sehr natürlich daraus erklärt, daß erst an ihm das Saftigwerden des Zweiges sich erweist. (v. 33.) Wie sie mit allen Andern alljährlich diese Wahrnehmung machen, so sollen nun auch sie ihrerseits, welche die Gleichnißrede der Natur verstehen gelernt haben, wenn sie alles Dieses gesehen haben werden, erkennen, daß er (d. h. der wiederkehrende Messias) nahe ist an (vor) der Thür. Das ist also das Gleichniß, das sie vom Feigenbaum lernen sollen: Wie man an einem bestimmten Entwicklungsstadium desselben mit voller Sicherheit das Nahen des Sommers erkennt, so kann man an einem bestimmten Entwicklungsstadium der Heilsgeschichte mit gleicher Sicherheit das Nahen des Messias erkennen. Dieses ist aber eingetreten, wenn die v. 15—22 geschilderten Ereignisse vollendet sind. Unser Evangelist, der, wie die Parallelen zeigen, das πάντα einschob, blickt freilich auf die ganze Reihe vorbereitender Ereignisse zurück; aber die Quelle, in der sich v. 29 unmittelbar an v. 22 anschloß, konnte nur auf v. 15 zurückweisen, wie schon das ὅταν ἴδῃτε hier und dort zeigt. Und nur in ihr, wo nicht von vornherein nach der Zeit oder den Vorzeichen im Sinne von Mrc. 13, 4 gefragt war, konnte erst jetzt so nachdrücklich hervorgehoben werden, daß die vorhergewiseigten Ereignisse als die sicheren Vorzeichen des Endes betrachtet werden sollen. (v. 34.) Mit feierlichem Nachdruck schloß Jesus: Wahrlich ich sage Euch, gewißlich nicht vergehen wird die gegenwärtige Generation (Vgl. 11, 16. 12, 41. 42. 23, 36 und dazu Mrc., S. 429), bis daß alles Dieses geschehen sein wird, also auch die Parusie, die bei der Vollendung jener vorbereitenden Ereignisse ganz nahe ist (v. 33). Doch ist freilich durch die Einschaltung des πάντα in v. 33 der Fortschritt zu dem umfassenderen πάντα ταῦτα, das die Parusie mit einschließt, verdunkelt worden. (v. 35.) Der Himmel und die Erde wird vergehen (Vgl. 5, 18), aber meine Worte werden gewißlich nicht vergehen, sofern das in der Erfüllung sich bewährende Wort unwandelbar fortbesteht. (v. 36.) Der Evangelist aber fügt noch nach Mrc. v. 32 (Vgl. Mrc., S. 430. Anm. 2) hinzu: Ueber jenen Tag und Stunde aber (Bem. die Verbindung von Tag und Stunde, weil dieselben nur zusammen in Betracht kommen, und wie dadurch die Stellung des ἐκείνης, das eigentlich zu beiden gehören müßte, weniger passend wird) weiß keiner Bescheid, auch nicht die Engel der Himmel, auch nicht der Sohn, sondern der Vater allein (Bem. das feierlichere τῶν οὐρ. und das hinzugefügte μόνος). Damit wird die v. 34 gesetzte Zeitgrenze nicht aufgehoben, innerhalb derer noch ein weiter Spielraum für diese Ungewissheit bleibt, wenn auch immerhin beides schwerlich ursprünglich in derselben Rede so nahe verbunden worden wäre, und ebensowenig die relative Zeitbestimmung in v. 29, da es sich ja eben um Tag und Stunde handelt, wo Gott jener Drangsal (v. 21) ein Ziel setzt. Allerdings aber ist es nicht bloß die göttliche Allwissenheit, welche jenes Wissen zum ausschließlichen Reservat des Vaters macht, da er dasselbe sonst ja dem Sohne so

gut mittheilen könnte, wie jede andre Weissagung. Vielmehr beruht jene Ausschließung der den Thron Gottes umstehenden Himmelsbewohner und selbst des höchsten Gegenstandes der väterlichen Liebe (Vgl. 3, 17) von diesem Geheimniß einfach darauf, daß die Bestimmung dieses Tages doch zuletzt abhängig bleibt von dem Gange der geschichtlichen Entwicklung, die der Vater allein lenkt nach dem Rath seiner ewigen Liebe und Gerechtigkeit und die daher auch über die v. 34 gesetzte Zeitgrenze hinaus eine andre werden kann, wenn das Verhalten der Menschen ein andres wird, als es die von den Umständen der Gegenwart ausgehende Weissagung in Rechnung brachte (Vgl. zu 23, 39).

(V. 37.) Wie nun Mrc. diesen Spruch nur angeknüpft hat, um einen Uebergang zu gewinnen zu seiner Schlußparänese (v. 33—37, vgl. Jhrb. 1864, S. 122), so benutzt ihn auch unser Evangelist, um eine Reihe anderer eschatologischer Redestücke aus der apostolischen Quelle anzuschließen, die eine paränetische Tendenz haben oder durch den Zusammenhang erhalten konnten, und so alles auf die Parusie Bezügliche in die große Abschiedsrede zusammenzufassen. Das erste dieser Stücke stammt ebenfalls aus der schon v. 26—28 benutzten zweiten Parusiede der Quelle (Luc. 17, vgl. a. a. O., S. 123) und soll nach der Intention des Evangelisten näher begründen, weshalb Niemand Tag und Stunde der Parusie weiß (γάρ), weil sie nemlich plötzlich und unerwartet, wie die Sündfluth, hereinbricht. Denn gleichwie die Tage Noahs, also wird sein die Parusie des Menschensohnes. (v. 38. 39.) Denn wie sie waren in jenen Tagen, die vor der Sündfluth (vorhergingen), essend und trinkend, heirathend und verheirathend (Vgl. 22, 30), bis zu dem Tage, da (Bem. die Attraction statt ἄρχῃ τ. ἡμ. ἡ) Noah einging in den Kasten, und erkannten nicht (daß es die Tage unmittelbar vor der Fluth waren), bis kam die Fluth und hinwegnahm Alle: Also wird sein die Parusie des Menschensohnes d. h. ebenso plötzlich und unerwartet wird sie über die sorglos und sicher dahin lebenden, an das Gericht nicht denkenden Menschen kommen. Ganz vergeblich sucht Myr. trotz dem εὐθὺς v. 29 zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft für diese Situation Raum zu schaffen. Von jener ist freilich direct gar nicht die Rede; allein die letzte Drangsalzeit (v. 21. 22), der erst die Parusie ein Ende macht, schließt ein solches sorglos-sichres Leben, wie es hier geschildert wird, völlig aus. Daraus folgt aber nur, daß diese Sprüche ursprünglich unsrer Rede nicht angehört haben, welche ebenso sichtlich schon nach ihrem Ausgangspunkt (Vgl. zu v. 5) sich ganz auf den Kreis des Volkes Israel beschränkt, wie diese Sprüche das Weltleben im Allgemeinen ins Auge fassen. (v. 40. 41.) Nur von einer andern Seite wird das plötzliche Hereinbrechen des Gerichtstages geschildert, wenn weiter ausgeführt wird, wie derselbe vielfach von den in engster Gemeinschaft lebenden Menschen dem Einen das grade entgegengesetzte Schicksal bereiten wird wie dem Andern. Dann werden sein Zwei auf dem Acker, einer wird (von dem hereinbrechenden Gericht) mitgenommen, und einer dagelassen, zwei (Sklavinnen) mahlend am Mühlstein, eine wird mitgenom-

men und eine dagelassen.¹⁾ Auch hieraus erhellt, daß diese Worte der Parusie-rede nicht angehören, in welcher Alles in dem mit der Wiederkunft hereinbrechenden Weltuntergang zu Grunde geht und die Auserwählten nicht etwa davon unberührt bleiben, sondern von den Engeln gesammelt und aus dem allgemeinen Untergang herüber gerettet werden ins Gottesreich (v. 31). So gewiß dies nur zwei verschiedene Vorstellungsweisen für dieselbe Sache sind, so unmöglich können doch beide in derselben Rede verbunden gewesen sein. (v. 42.) Aus beiden Sprüchen folgert endlich der Evangelist die Ermahnung, welche das Thema der Schlußparänese bei Mrc. v. 33. 35 bildet: Darum wachet, weil ihr (nach dem, was v. 37 — 41 über das plötzliche Kommen der Parusie gesagt ist) nicht wisset, an was für einem Tage (einem früheren oder späteren) euer Herr kommt. Gewiß ist nur nach v. 34, daß die Angeredeten die Parusie erleben werden, weshalb sie allezeit darauf gerüstet (wach) sein müssen.

Können die Sprüche v. 37 — 41 der ersten Parusie-rede nicht angehört haben, so werden wir ihre ursprüngliche Stelle um so sicherer in der zweiten suchen, in der ohnehin durch die Hervorhebung der universellen Offenbarung des Menschensohnes am Tage seiner Wiederkunft (Luc. 17, 24) der Ausblick auf den Zustand der Welt im Großen und Ganzen treffend vorbereitet war. Dennoch schloß sich auch dort nicht v. 26. 27 unmittelbar an v. 24 an, sondern auch hier bewährt sich die Ursprünglichkeit von v. 25 in diesem Zusammenhange. Zeigte dieser Vers, warum es zu einem zweiten Kommen des Messias überall kommen muß, so führt der Folgende aus, wie er bei diesem zweiten Kommen, das v. 24 in seiner universellen Bedeutung gekennzeichnet war, die Welt im Ganzen ebensowenig auf sein Gericht bereit vorfinden werde, wie er bei seinem ersten gnadenreichen Kommen von Israel aufgenommen war. Dies also, und nicht die Schilderung seines unerwarteten Kommens (worauf sie Mtth. bezog), war in der Quelle der Sinn der Vergleichung der Tage des (wiederkehrenden) Messias mit den Tagen Noahs. Gewiß ist auch der Ausdruck, der sich noch eng an den in v. 24 anschließt, in Luc. v. 26. 27 ursprünglicher erhalten (ausgenommen das dem Luc. eigne *καθώς*, das gewöhnlichere *ἐσθίειν* statt *τρῶγειν* und das *ἀπολλύναι* statt des auch sonst der Quelle geläufigen *αἵρειν*, vgl. 13, 12, 21, 43, 24, 17, 18), während Mtth. in einer immer ungenauen Vergleichung, die in 38. 39 tautologisch wiederholt wird, den Grundgedanken v. 37 thematisch voraufstellt (Bem. auch den term. techn. *παρουσία* v. 37. 39) und wegen der Beziehung, welche die Sprüche in seinem Context erhalten, das immer nicht ganz deutliche *οὐκ ἔγνωσαν* v. 39 einschleibt, weshalb er das *ἄχρι ἣς ἡμ.* in *ἕως* wiederholen muß. Dann aber wird auch das analoge Beispiel von den Tagen Lots (Luc. v. 28 — 30) in der Quelle gestanden haben, das unser Evangelist nur wegließ, weil es nicht so deutlich,

1) Am natürlichsten nimmt man das *ἐσονται* gleich zum zweiten *δύο* und beginnt nicht mit diesem einen selbstständigen Satz, in welchem das *δύο* in zwei Einzelsubjecte distribuiert wird, deren jedes sein besondres Prädicat empfängt (Myr.), weil dadurch der Parallelismus aufgehoben wird. Gewöhnlich denkt man bei dem *παραλαμβάνεσθαι* an das Angenommenwerden zum Gottesreich, das doch nirgends hier genannt, oder an das Mitgenommenwerden durch die Engel mit Bezug auf v. 31 (Myr.), der viel zu fern liegt. Contextgemäß kann nur an das gleich der Sündfluth hereinbrechende Gericht (v. 38. 39) gedacht werden, das die einen mit fortnimmt, die andern unberührt läßt (*ἀλείψαι*, wie 5, 24, 23, 23).

wie das erste, das unvermuthete Hereinbrechen des Gerichts abbildete, während es im Gedankengange der Quelle ebenso deutlich zeigte, wie die Welt im Großen und Ganzen unvorbereitet vom Gericht ereilt wird, und noch deutlicher hinzufügt, wie der Fromme aus demselben errettet wird. Daran schloß sich dann in der Quelle v. 34. 35¹⁾, genau wie Mth. v. 40. 41 an v. 37—39. Nur erhellt nun, daß auch diese Sprüche ursprünglich einen andern Sinn hatten, als den, welchen sie bei Mth. lediglich in seinem Zusammenhange gewinnen. Sie hoben nemlich im Anschluß an das zweite Beispiel hervor, wie das Gericht, obwohl es die Menschheit im Ganzen unvorbereitet findet, doch gehalten wird und so die Scheidung vollzieht zwischen Frommen und Gottlosen. Wie Lot, obwohl er mitten unter den Sodomiten wohnte, doch aus dem Untergange der Stadt gerettet ward (v. 29), so wird dann von je zweien, die äußerlich aufs Engste verbunden sind, einer mitgenommen und einer dagelassen werden. Nun bezieht sich das *παράλαμψάνεσθαι*, das für das Mithinweggerafftwerden vom Gericht immer ein sehr matter Ausdruck ist, im Anschluß an das Beispiel Lots wirklich auf die, welche mit den zu rettenden Frommen mitgenommen werden und das *ἀφίεναι* nicht auf das Unberührtgelassenwerden vom Gericht, sondern auf die, welche dagelassen werden und so dem hereinbrechenden Gericht verfallen. Die Sprüche werden mit dem feierlichen *αὐτὴν λέγω εἶναι* (Vgl. Luc. v. 34) eingeleitet gewesen sein und mit dem von Mth. durch sein *τότε* ersetzten *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, das noch Luc. v. 31 anklingt, und v. 31 durch *ταύτῃ τῇ νυκτὶ* ersetzt wird, weil er das *ἐν τῷ ἄρχῳ* in *ἐπὶ κλίνης* *μῆς* verwandelt hat. Während nemlich in der Quelle nur das Verbundensein in derselben Beschäftigung hervorgehoben war, hat Luc. die Identität des Orts bestimmter bezeichnet (Bem. das *μῆς* und das echt lucan. *ἐπὶ τὸ αὐτό*, wie Act. 1, 15. 2, 1. 14. 3, 1. 14, 1, statt des *ἐν τῷ μύλῳ* der Quelle, vgl. Mth. 18, 6). Im Uebrigen wird Luc. das *ἔσονται* wiederholt und die Futt. demselben conformirt haben; dagegen dürfte das *εἰς* - *ἔτερος* (Vgl. Mth. 6, 24 = Luc. 16, 13) ursprünglicher sein, als das *εἰς* - *εἰς* (Vgl. Mth. 20, 21). Höchst treffend schloß sich hieran in der Quelle (natürlich ohne die Zwischenrede, durch die ihm Luc. anknüpfen zu müssen glaubte) der Spruch von den Adlern an, der nur parabolisch den Grundgedanken der vorigen Sprüche ausdrückte, daß das Gericht alle Gottlosen ereilen werde. Dann schloß die Rede mit dem Gleichniß Luc. 18, 2—7, das freilich durchaus nicht den Sinn hat, den ihm Luc. leiht (v. 1), sondern die Gewißheit aussprach, daß trotz des 17, 22 in Aussicht genommenen Verzugs das Verlangen derer, die auf das Kommen des Menschensohns zur *ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν* warten, sich sicher erfüllen werde, und vielleicht selbst der Spruch v. 8, der die baldige Ankunft verheißt und ganz im Einklang mit dem Grundgedanken von 17, 25. 26 ff. es als unwahrscheinlich darstellt, daß der Messias bei seiner Wiederkunft mehr Glauben

1) Daß v. 31—33 eine Einschaltung des Luc., liegt auf der Hand; aber nur wenn das Beispiel aus den Tagen Lots ursprünglich ist, erklärt sich, wie der Evangelist auf Lots Weib kam (v. 32) und nun den Spruch Mth. 24, 17. 18 seinem Wortlaut und ursprünglichen Sinn entgegen darauf bezog, daß man sich am jüngsten Tage Behufs seiner Errettung alles irdischen Besitzes entschlagen muß (v. 31, vgl. Jhrb. 1864, S. 121), was zwar einen treffenden Gegensatz gegen das sorglose Weltleben bildet, das dem Gericht verfällt, und der Vorliebe entspricht, mit der Luc. auch sonst die Entäußerung vom irdischen Gute empfiehlt, aber in den Gedankengang dieser Rede gar nicht hineingehört. Ebenso wenig kann v. 33 hier ursprünglich sein, da wir den Zusammenhang dieses Spruches zu 10, 39 nachgewiesen haben und derselbe hier ebenfalls nur durch die Erinnerung an Lots Weib herbeigeführt ist, welches sein Leben verlor, während es dasselbe zu erretten versuchte.

finden werde, als er bei seinem ersten Kommen gefunden hatte. Mth., der den Spruch 17, 37 bereits v. 28 antizipiert hatte, ließ diesen Schluß der Rede fallen, der ohnehin in seinen Gedankengang nicht hineinpaßte, und ging zu Mrc. 13, 33. 35 über, obwohl darin nur die Schlußgnome des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (25, 13) benutzt war (Vgl. Mrc. S. 432, Anm. 1) und so 24, 42 eine reine Doublette dieses Spruches entstand.

e) Die Parabeln von der Wachsamkeit (24, 43—25, 13).

V. 43: Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ἤδει ὁ οἰκοδεσπότης ποῖα φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐργηρόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἶασεν διορνεῖν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. v. 44: διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἑτοιμοὶ, ὅτι ἡ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

v. 45: τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφήν ἐν καιρῷ; v. 46: μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὐρήσει οὕτως ποιοῦντα. v. 47: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. v. 48: ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος [ἐκεῖνος] ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει μου ὁ κύριος, v. 49: καὶ ἄρξεται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίει δὲ καὶ πίνει μετὰ τῶν μεθύοντων. v. 50: ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ἣ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ἣ οὐ γινώσκει, v. 51: καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

(Luc. 12, 39: τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ἤδει ὁ οἰκοδεσπότης ποῖα ὥρα ὁ κλέπτης ἔρχεται, [ἐργηρόρησεν ἂν καὶ] οὐκ [ἂν] ἀφῆκεν διορνεῖν τὸν οἶκον αὐτοῦ. v. 40: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἑτοιμοὶ, ὅτι ἡ ὥρα οὐ δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. v. 41: εἶπεν δὲ [αὐτῷ] ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; v. 42: καὶ εἶπεν ὁ κύριος· τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ [τὸ] σιτομέτριον; v. 43: μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὐρήσει ποιοῦντα οὕτως. v. 44: ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. v. 45: ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι, καὶ ἄρξεται τύπτειν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας, ἐσθίει τε καὶ πίνει καὶ μεθύσκεσθαι. v. 46: ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ἣ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ἣ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει.)

25, 1: τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. v. 2: πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι. v. 3: αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας [αὐτῶν] οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον. v. 4. αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν:

v. 5: *χρονίζοντος* δὲ τοῦ κυρίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθηνον. v. 6: *μέσις* δὲ νυκτὸς κραγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ κύριος, ἐξέρχεται εἰς ἀπάντησιν. v. 7: τότε ἡγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν. v. 8: αἱ δὲ μοραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ἡμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. v. 9: ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγονσαι· μήποτε· οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ξαντάς. v. 10: ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ κύριος, καὶ αἱ ἔτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. v. 11: ἕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγονσαι· κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. v. 12: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς. v. 13: γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.

V. 43: Ti. zieht mit Unrecht die gebräuchlichere Form *διορυθῆναι* (NDL) vor, die um so weniger hier ursprünglich ist, als sie bei Luc. völlig gesichert (Vgl. 20, 33). — v. 44: Rept. nach Luc.: *ἡ ὥρα οὐ δοκ.* (L^A). — v. 45: Zu dem *αὐτον* nach *κυρίου* (A Rept.) vgl. 3, 7. — Rept. hat *φειδίας* (D) und *διδου* (Mjse.) nach Luc., wie v. 46 *ποιοντα οὕτως* (A) — v. 48: Das *ἐκεῖνος* ist schwerlich aus Luc., da sonst wohl *κακός* daneben weggelassen wäre, eher ist es aus v. 46, wahrscheinlich aber bei N als lästig oder zufällig (nach -AOC) ausgefallen, weshalb es Ti. wohl mit Unrecht streicht. Gewiss ist aber o *κυρίου μου* (A Rept.) aus Luc. und wohl auch das Glossem *ελθεῖν* (CDL^A) durch Luc. veranlasst, obwohl dort *ερχεσθαι*. — v. 49: Rept. lässt das *αὐτον* weg (A), das an paralleler Stelle bei Luc. fehlt, und schreibt nach ihm *εσθιειν* - *πινειν* nach ganz geringer Bezeugung. — 25, 1: BDL haben *εαυτων*, das wohl ursprünglich sein könnte, wie v. 4 und v. 6, wo Rept. nach DL^A - CD^A *αυτων* substituirt; doch vgl. zu 5, 28. — Das *απαντησιν* (DL^A Rept. Myr.) ist nach v. 6 conformirt, wo keiner ändert (Vgl. 8, 34). — v. 2: Rept. hat nach A: *ἦσαν ἐξ αυτων, φρονιμοι vor μοραι και αι πεντε*, wie v. 3 *αιτινες* nach v. 1. Das *αυτων* nach *λαμπ.* (BCD^A, vgl. Z Rept.: *εαυτων*) ist wohl, wie 24, 45, Zusatz, der durch v. 1 besonders nahegelegt war, und die Weglassung des *εαυτων* in v. 4 (CZ) falsch angebrachte Correctur. Ebenso das *αυτων* nach *αγγ.* v. 4 (C¹ Rept.) und das *αυτον* nach *απαντ.* v. 6 (ADL^A Rept. vgl. C). — v. 6: B hat *εγενετο*, wie 24, 21. — Das *ερχεται* (A Rept.) ist natürlich Glossem. — v. 8: Zu *ειπον* (NADZ^A Rept.) vgl. 2, 5. — v. 9: Das *ουκ* (Ti. nach NALZ) ist offenbare Erleichterung. — v. 10: Das *δε* nach *πορεύεσθε* (CLZ Rept.) ist Verbindungszusatz (Vgl. 3, 1). — v. 13: Rept. add. *εν η ο υιος τ. ανθρ. ερχεται* nach jüngeren Mjse.

(V. 43.) Es gab aber in der apostolischen Quelle noch eine Spruch- und Gleichnißreihe, in welcher der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn ausdrücklich das Motiv der Paränese hergab (Luc. 12, 35—48), und aus dieser greift nun der Evangelist, um sein paränetisches Thema weiter auszuführen, dasjenige Stück heraus, welches den Gedanken von dem unvermutheten Kommen des Herrn (v. 42) am unmittelbarsten aussprach. Vortrefflich schloß sich die Art, wie in der Quelle das Gleichniß vom Diebe eingeführt war, an die Begründung der Ermahnung zur Wachsamkeit in v. 42. Den Tag der Ankunft des Herrn wisset ihr nicht. Das aber sollt ihr erkennen (aus dem folgenden Gleichniß), dafs eben das Unerwartete seiner Ankunft Euch zu steter Bereitschaft darauf veranlassen mufs, die ohne Wachsamkeit nicht möglich ist. Wenn der Hausherr wüsste, zu welcher Nachtwache der Dieb kommt, so würde er gewacht haben und nicht zugelassen, dafs sein Haus durchgraben werde (Zu dem *διορύττειν* vgl. 6, 19, 20, welche Stelle nach Luc. 12, 33 in der Quelle fast unmittelbar vorherging). Der Hausherr, der so oft in den Parabeln der apostolischen Quelle vorkommt (13, 27, 52.

20, 1. 11. 21, 33), ist hier der bestimmte, bei dem ein Diebstahl stattgefunden hat. Eine Stunde, in der der Dieb (regelmäßig) kommt, giebt es eben nicht, sondern es liegt in der Natur der Sache, daß derselbe sich immer grade die Stunde aussucht, wo er am wenigsten erwartet wird. Darum eben bietet das Verhalten, durch das allein der Hausherr sich gegen ihn schützen kann, das Gleichniß für das Verhalten des Jüngers dem ebenso unvermutheten Kommen des Herrn gegenüber: (v. 44.) Darum auch ihr, haltet Euch bereit, weil zu der Stunde, da ihr's nicht wäthnet (Bem. die Attract. des Relat., wie v. 38, und vgl. zu dem *δοξεῖν* der Quelle: 3, 9. 6, 7), der Menschensohn kommt.

Die Parabel ist bei Luc. v. 39. 40 fast wörtlich erhalten. Das *φυλακῇ* bei Mtth. dürfte Reminiscenz an die in der Quelle vorhergehende Parabel (Luc. v. 38) und das *διὰ τοῦτο* sein Zusatz sein; auch das der Quelle so geläufige *ἀφιέναι* (3, 15. 7, 4. 8, 22. 13, 30. 23, 14) wird ursprünglich sein, da Luc. sonst grade *ἔξω* liebt, dagegen ist *οἰκία* in der Quelle von einem gewöhnlichen Wohnhause gebräuchlich (7, 24. 27. 10, 12. 21, 17). In der Quelle schloß sich hieran unmittelbar, wie bei Mtth., das folgende Gleichniß, da Luc. v. 41 eine der von dem Evangelisten componirten Zwischenfragen ist (Vgl. 11, 45), an deren Stelle auch keine Bemerkung über die Allgemeinheit der Wachsamkeitspflicht stand (Vgl. noch Mrc., S. 433. Anm.), die hier völlig überflüssig und von Mtth. schwerlich ausgelassen wäre. Die Aehnlichkeit mit Mrc. 13, 37 ist doch nur scheinbar, da dort einer zunächst an vier Apostel (13, 3) gerichteten Ermahnung eine allgemeine Bedeutung gegeben wird, hier aber umgekehrt durch die Zwischenfrage die Beziehung des Folgenden auf die Apostel als Leiter der Gemeinde, insbesondere auf den fragenden Petrus (Vgl. zu Mtth. 16, 19), insinuirt werden soll. Bewogen wurde der Evangelist dazu theils durch die formelle Einführung des Gleichnisses, theils dadurch, daß er nach der ihm bereits geläufigen allegorisirenden Auffassungsweise bei dem über andre Knechte gesetzten Knecht an die Leiter der Gemeinde meinte denken zu müssen. Daher hat er auch den Knecht gradezu zum *οἰκονόμος* (Vgl. 1 Cor. 4, 1) gemacht, obwohl der Fortgang der Parabel bei ihm selbst zeigt, daß in ihr nur von einem *δοῦλος* (v. 43. 45. 46) die Rede war.

(V. 45.) Unmittelbar an diese Aufforderung knüpfte also die Quelle die Frage, wer denn (*ἄρα*), wenn solche stete Bereitschaft durch die Ungewißheit der Parusie nothwendig gemacht, der treue und zugleich (Bem. die gewählte Wortstellung) kluge Knecht sei? Treu ist ja, wer die übernommene Pflicht gegen den Herrn erfüllt, und zwar stetig erfüllt, so daß der Herr, er komme, wann er wolle, ihn also thugend findet. Und klug d. h. nicht: die Mittel und Wege zur Ausrichtung seines Berufs verständig wählend (Myr.), sondern: wahrhaft für sein eignes Bestes sorgend, ist wieder nur der, welcher sich allezeit treu erfinden läßt, weil er sich so allein den Lohn der Treue sichert. Diese Antwort will aber Jesus in parabolischer Form ertheilen und setzt darum gleich den Fall, wo ein Herr seinem Knecht eine bestimmte Pflicht aufgetragen, indem er ihn gesetzt hat über sein Hausgesinde, um ihnen zu geben den Speisebedarf zur rechten Zeit. Nun spitzt sich die Frage sofort darauf zu, wer in dieser Situation der treue und zugleich kluge Knecht sei, ob der, welcher sich verhält, wie v. 46

geschildert, oder der, von dem v. 48. 49 erzählt. ¹⁾ (v. 46.) Die Antwort war aber schon in der Quelle in die ihr so geläufige Form der Seligpreisung (Vgl. 5, 3. 6. 10. 11. 11, 6. 13, 16. 16, 17) gekleidet; denn selig zu preisen kann nur der sein, welcher in wahrhafter Klugheit, die hier aber mit der Treue identisch ist, das höchste Ziel seines Strebens wirklich erreicht, und in der relativen Wendung (statt der hypothetischen) liegt auch formell die Antwort auf das *τις*. Selig ist jener Knecht, den sein Herr, wenn er gekommen sein wird, finden wird also tuend, sc. wie ihm nach v. 45 aufgetragen. Daraus folgt also, daß der Jünger Jesu, wenn er beständig die vom Herrn überkommene Pflicht erfüllt, in solcher Treue allezeit bereit ist auf seine Wiederkunft (v. 44) und, auch wenn dieselbe unerwartet erfolgt, keine Strafe zu fürchten braucht, sondern nur Lohn zu erwarten hat. (v. 47.) Feierlich versichert Jesus: Wahrlich ich sage Euch, über alle seine Besitzthümer (Vgl. Luc. 11, 21. 12, 15 in ders. Quelle) wird er ihn setzen. Die Verheißung bleibt ganz in den Verhältnissen des Gleichnisses, wo der Herr den erprobten Diener über sein ganzes Hauswesen und nicht bloß über die Dienerschaft setzt, wie v. 45, und die Deutung auf das Mitherrschen mit Christo (Myr.) ist willkürliche Allegoresc. Nicht die Art der Belohnung, sondern die Bedingung derselben will das Gleichniß lehren. (v. 48.) Das Naturgemäße dieses Ansangs wird, wie so oft in den Parabeln, durch das Gegenbild illustriert, in welchem nun den untreuen (und darum unklugen) Knecht Strafe treffen muß. Es liegt aber keine Incorrectheit darin (Vgl. deW.), wenn in dem *ὁ κακὸς δοῦλος ἐκείνος* der Fall gesetzt wird, daß jener Knecht d. h. der Knecht in der v. 45 beschriebenen Stellung (Myr.) böse ist; denn in der dortigen Frage liegt ja eine Mehrheit, mindestens eine Zweiheit von Knechten entgegengesetzter Beschaffenheit in derselben Stellung vorausgesetzt, in Betreff derer gefragt wird, welcher von ihnen der treue und zugleich kluge sei. Nachdem aber gezeigt war, daß es der stets pflichtmäßig handelnde sei, wird nun gezeigt, wie es der böse nicht ist. Es

1) Analog sind die fragenden Einleitungen der Parabeln 7, 9 (= Luc. 11, 11). 12, 11. Luc. 11, 5 in derselben Quelle. Die Frage ist demnach nicht auffordernd (deW.: Wer mag doch wohl ein solcher Knecht sein? den möchte ich wissen = Möchte doch jemand es sein!), aber auch nicht, wie in jenen Fällen, anakolutisch abgebrochen, als sollte sie fortgehen: „und den nicht sein Herr, wenn er ihn also tuend findet, belohnen wird“ (Bl.), da eben von vornherein die Durchführung des Gedankens an dem Gegenbilde des untreuen und unklugen Knechts in Aussicht genommen ist. Man kann nicht einmal sagen, in der Lebhaftigkeit des Gedankenganges trete an die Stelle der Antwort die Glücklichspreisung (Myr.), da diese ja die beste Antwort auf jene Frage ist. Nur bei Luc., wo das *τις ἄρα* sich an die Frage des Petr. v. 41 anschließt, ist die Frage rein rhetorisch und trägt ihre Antwort in sich selber (Wer anders als jeder von Euch und vor allen du selbst ist denn etc.), so daß sie keine im Folgenden erfordert; doch zeigt das *ὁ πιστός - ὁ φρόνιμος*, das dann hier noch nicht stehen dürfte, daß sie darauf nicht angelegt ist. Uebrigens vgl. zu dem *ἄρα* in derselben Quelle 12, 28, zu *πιστός* 25, 21. 23, zu *δοῦλος* 13, 27. 28. 18, 23—32. 21, 34, zu *φρόνιμος* 7, 24. 25. 2—9, zu *καθιστάειν* 25, 21. 23. Luc. 12, 14, zu dem Gen. des Inf. 13, 3, zu *τροφή* 6, 25. 10, 10, zu *ἐν καιρῷ* das *πρὸ καιροῦ* 8, 29. Das Gleichniß ging ursprünglich auf alle Anhänger Jesu und nicht auf die Apostel speziell, auf die es noch Myr. Keim, S. 207, wie schon Luc., mittelst allegorisirender Deutung beziehen; die besondere Vertrauensstellung des Knechtes ist nur gewählt, weil an ihr der Gegensatz der Treue und Untreue am eclatantesten zur Erscheinung kommt.

muß daher der Fall gesetzt werden, daß der mit der Aufsicht und Verpflegung des Gesindes betraute Knecht sich pflichtwidrig betrügt, und das wäre der Fall, wenn er in seinem Herzen (Vgl. 9, 4) spräche: „Es verzieht mein Herr!“ und (v. 49.) begönne zu schlagen seine Mitknechte (Vgl. 18, 28. 29. 31. 33), seinerseits aber äße und tränke mit den Trunkenen. Das ἄρξῃται ist weder bloße Veranschaulichung (deW.), noch characterisirt es den sichern Frevelmuth des Mannes (Myr.), sondern es bezeichnet, daß der Knecht sein böses Treiben erst begann, als er sich versichert zu haben wähnte, daß sein Herr verziehe (Vgl. 25, 5 in ders. Quelle), indem er so unbemerkt seinen bösen Lüsten nachgehen zu können glaubte. Wenn die Rede sich nachher von dem ἄρξῃται loslöst, so versteht sich doch von selbst, daß auch das ἐσθίειν καὶ πίνειν zu diesem bösen Treiben gehört. Die Schilderung desselben ist ganz aus den Verhältnissen der Parabel herausgegriffen; denn wenn der Knecht die Mitknechte prügelt, statt ihnen zur rechten Zeit ihren Speisebedarf zu geben, so thut er das Gegentheil von dem, was ihm aufgetragen, und ebenso, wenn er, statt sie zu beaufsichtigen, sich selbst mit den Lüderlichen einem lüderlichen Leben überläßt. (v. 50.) Es musste aber auch gezeigt werden, wie dieser untreue Knecht zugleich unklug sei, sofern er übersah, wie er, wenn er von dem unvermuthet kommenden Herrn bei seinem pflichtwidrigen Treiben überrascht werde, unfehlbar strenger Strafe verfallende. Dieser Fall wird daher als eintretend gesetzt: Es wird kommen (Vgl. 8, 11. 23, 36) der Herr jenes Knechtes an einem Tage, da er (es) nicht erwartet (Vgl. 11, 3) und zu einer Stunde (v. 44), die (ἡ) attrah. für ἡν) er nicht kennt, (v. 51.) und wird ihn zerschneiden und sein Theil (ihm) bestimmen mit den Heuchlern. Mit Absicht wird die grausame Strafe des Zerschneidens mit der Säge (Vgl. 2 Sam. 12, 31), die man nur mit willkürlicher Umdeutung des Wortsinnes wegschaffen kann, gewählt, weil der Mißbrauch des besondern Vertrauens, das der Herr nach v. 45 in den Knecht gesetzt hat, seine Untreue doppelt strafbar machte. Das καὶ ist explicativ und besagt, daß er eben damit sein ihm zukommendes Loos empfängt. Der Ausdruck, in welchem das Loos, das ihm beschieden, als ein Antheil bezeichnet wird, der ihm mit den Heuchlern gemeinsam zugewiesen, ist wohl durch den Rückblick auf v. 47 bedingt. Wie der treue Knecht in eine höhere Stellung gesetzt wird, so wird der untreue in eine Kategorie mit den Heuchlern gestellt, deren Strafe er empfängt, weil auch er sich als ein treuer Knecht gestellt haben muß, um das nach v. 45 ihm geschenkte Vertrauen zu erwerben, und seine Treulosigkeit erst begann, als er sich unbemerkt wähnte (v. 48). Der Evangelist freilich scheint dies μέρος τιθέναι eigentlich verstanden zu haben und denkt an die Hölle, wo die Heuchler die ihnen gebührende Strafe empfangen. Damit geht denn freilich die Parabel unmittelbar in die Deutung über, der wiederkehrende Herr der Parabel (v. 50) verwandelt sich in den Messias selbst, und daher fügt der Evangelist (wie 13, 42. 50. 22, 14) die Worte der Quelle aus 8, 12 hinzu: Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen.

Da Luc. an die künftige Einsetzung der Apostel, insbesondere des Petrus in die Oberleitung der Gemeinde denkt (Bem. das *οικονόμος* und die Verwandlung der Mitknechte v. 45 in *τ. παῖδας καὶ τ. παιδίσκας*), hat er v. 42 das Fut. *καταστήσει* (Bem. noch das einfachere *ὁ γρόν.*, das gewöhnlichere *θεραπεία* und das bestimmtere *σιτομέτριον*), in v. 43 verwandelt er das *ἀμὴν* in *ἀληθώς*, wie 9, 27. 21, 3, in v. 45 ergänzt er das *ἐρχεσθαι*, ordnet das *ἐσθίειν καὶ πίνειν* dem *ἄρξινται* unter und knüpft es durch das ihm so geläufige *τε* an. Daß er sich selbst betrank, ist nur der stärkere Ausdruck für das, was indirect auch die Quelle sagen wollte. In v. 46 ist offenbar das *ὑποκριτῶν* um des Gegensatzes zu *πίστὸς* willen in *ἀπίστων* verwandelt. Dagegen ist wohl das *καρὸς* Mth. v. 48, das nur noch 21, 41. 27, 23 von seiner Hand vorkommt, ein Zusatz des Evangelisten, auch wenn es nicht formell unpassend ist (Bl.), wie ohne Zweifel die Schlußworte. Auch diese Parabel scheint aber in der Quelle mit einer Gnome geschlossen zu haben, die ihren Grundgedanken aussprach. Das kann nun freilich nicht Luc. 12, 47. 48a gewesen sein, da diese Sprüche mit der Parabel gar nichts zu thun haben und nur eine directe Antwort auf die Frage in v. 41 enthalten, welche dahin geht, daß zwar alle, die sich nicht durch treue Pflichterfüllung bereitet haben (Vgl. v. 40) bestraft werden, aber am schwersten die, denen (wie dem Petrus) ihre spezielle Pflicht so deutlich vorgehalten ist, daß sie nicht mehr unwissentlich dieselbe übertreten. Dagegen drückt die Gnome 12, 48b allerdings den Sinn der Parabel aus, welche zeigen sollte, was zur rechten Bereitschaft auf die Parusie (v. 40) gehört, indem sie sagt, daß je mehr einer empfangen, desto mehr auch von ihm gefordert wird. War es in der Parabel die hohe Vertrauensstellung, welche den Knecht zu tadelloser Treue verpflichtete, wenn er nicht der furchtbaren Strafe des untreuen Knechts verfallen wollte, so ist es in der Anwendung das hohe Gut, dessen Anwartschaft man mit der Jüngerschaft empfängt, das zur größten ununterbrochenen Pflichttreue verpflichtet. Auf diese sittliche Ermahnung ging die Rede der Quelle aus, und Alles, was vorher über die durch die Unbekanntheit mit dem Zeitpunkt der Wiederkunft geforderte Wachsamkeit gesagt war, hatte nur den Zweck, durch den Blick auf den unvermuthet kommenden Herrn diese Ermahnung zu schärfen. Unser Evangelist dagegen, dem es in erster Linie auf die Lehre, daß der Zeitpunkt der Wiederkunft unbekannt sei und die daraus abgeleitete Ermahnung zur Wachsamkeit (v. 42) ankam, hat diesen damit nicht weiter zusammenhängenden Spruch fortgelassen, um gleich zu der Parabel der apostolischen Quelle überzugehen, welche am eindrucklichsten und directesten die Pflicht der Wachsamkeit empfahl.

(25, 1.) Die Art, wie nun die Parabel von den zehn Jungfrauen angeknüpft wird, zeigt die Hand des Evangelisten nicht nur in seinem *ὁμοιωθήσεται* (Vgl. zu 7, 26), sondern vor Allem darin, daß er mit seinem *τότε* auf den Zeitpunkt der Bestrafung des untreuen Knechtes (24, 51) hinweist, aber nicht, wie sie der Herr im Gleichniß vollzieht, sondern wie sie der Evangelist durch seinen Zusatz als die von Christo bei seiner Wiederkunft verhängte Höllestrafe characterisirt hat. Dagegen fanden wir die Art, wie das Gottesreich mittelst ungenauer Vergleichung dem nächsten Subject der Erzählung gleichgestellt wird, während es sich nur mit oder in ihm verhält, wie mit dem Schicksal der in Rede stehenden Personen, auch sonst in der Quelle (Vgl. zu 13, 24). Dann (sc. wenn der Herr den untreuen Knecht der Höllestrafe überweist) wird das Himmelreich gleich geworden sein

zehn Jungfrauen, die, ihre Lampen nehmend, hinausgingen dem Bräutigam entgegen (Vgl. 8, 34 in derselben Quelle). Da der kommende Bräutigam v. 10 unmittelbar zum Hochzeitsfeste eingeht, kommt er nicht, um die Braut in sein Elternhaus einzuführen und dort mit ihr die Hochzeit zu feiern (Bl.), sondern die Hochzeit findet, wie Jud. 14, 10, im Brauthause statt, und die Brautjungfern gehen von demselben aus, den Bräutigam einzuholen. Gewiß ist diese Situation nicht gewählt, um das Kommen des Messias zu der Gemeinde als seiner Braut abzubilden (Keim, S. 215. Anm. 1), da ja in der Allegorie die Brautjungfern ebenfalls die Glieder der Gemeinde sein müßten, oder gar weil das messianische Reich auf der Erde errichtet wird (Myr.), da grade bei diesem Gleichniß jede allegorische Auffassung in endlose Schwierigkeiten verwickelt. Vielmehr ist das Hochzeitsfest nur gewählt als Höhepunkt irdischer Festfreude, und da die *παρά-νύμφιαι* (Vgl. 9, 15) sich von vornherein im Geleit des Bräutigams befinden, so kann nur an den Gespielinnen der Braut, die den Bräutigam einholen, zur Darstellung kommen, wie dieselben sich die Theilnahme an der Festfreude verdienen oder verscherzen. Ist das *ἐαυτῶν* echt (s. d. krit. Anm.), so soll es nicht die Selbstbereitschaft hervorheben (Myr.), sondern andeuten, daß sie ihre eignen Lampen nahmen und es also ihre Sache war, sich mit dem nöthigen Oel dafür zu versorgen. (v. 2. 3.) Fünf aber von ihnen waren thöricht (Vgl. 23, 17), und fünf klug (Vgl. 24, 45). Diese Unterscheidung wird dadurch begründet, daß die als thöricht bezeichneten, als sie die Lampen nahmen, nicht Oel mit sich nahmen, so daß sie es bei sich selber (Bem. das *ἐαυτῶν*), also stets in Bereitschaft hatten, falls sie es unterwegs brauchen sollten. (v. 4.) Die Klugen aber, die verständig genug waren, diesen Fall ins Auge zu fassen, nahmen Oel in den Gefäßen mit sammt ihren eignen Lampen, von denen sie ja wissen mußten, daß sie nicht für alle Fälle ausreichend Oel enthielten. Man muß wegen des *ἐξέρχεσθαι* v. 6 die Jungfrauen unterwegs eingekehrt denken, um in dem betreffenden Hause den Hochzeitszug zu erwarten. (v. 5.) Als aber verzog (Vgl. 24, 48 in ders. Quelle) der Bräutigam, nickten alle ein und schliefen (Vgl. 8, 24. 9, 24. 13, 25). Bem. den völlig correcten Wechsel des Aor. und Imp. Das weiter nicht motivirte Verziehen des Bräutigam ist nothwendig, um die Situation herbeizuführen, in der sich der Mangel an Vorsorge (v. 3) so schwer bestraft; daß Alle einschlafen, zeigt nur, wie lange der Verzug dauerte, und involvirt noch keine Verschuldung, da dies mit dem Gegensatz der Klugheit und Thorheit nichts zu thun hat. (v. 6. 7.) Um Mitternacht aber (gen. temp., wie 24, 20. Vgl. Act. 26, 13: *ἡμέρας μέσης*) entstand ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam (Bem. das *ἰδοὺ* ohne Praed., wie 3, 16. 11, 19. 17, 5 in ders. Quelle)! Gehet aus zur Begegnung! Da erhuben sich alle jene Jungfrauen und schmückten (rüsteten) ihre Lampen, und zwar jede die ihrige (Bem. das *ἐαυτῶν*), so daß nun klar werden mußte, wie es mit dem Oele in denselben stand. (v. 8.) Da werden denn die Thörichten inne, wie unbesonnen sie gehandelt, und sprechen zu den Klugen: Gebet uns von eurem Oele; denn unsre Lampen sind im Begriff zu verlöschen. Die Lampen

haben also inzwischen fortgebrannt und das in ihnen enthaltene Oel ist so gut wie verzehrt. Daraus erhellt aber klar, daß, selbst wenn sie gewacht hätten, die Verlegenheit eingetreten wäre, die sie zu dieser Appellation an ihre Gefährtinnen nöthigt. (v. 9.) Es antworteten aber die Klugen, sprechend: Nimmermehr (Bem. das selbstständige *μήποτε*, analog dem klassischen *μή ὀῆτα*)! Es wird gewiß nicht genügen für uns und Euch! Gehet vielmehr zu den Verkäufern und kauft Euch selbst (*πωλεῖν - ἀγοράζειν*, wie 13, 44). Die Antwort soll offenbar constatiren, daß kein anderer Ausweg übrig war, als der, welcher ihnen nachher so verhängnißvoll wird, weil er zu spät ergriffen. Allerdings wäre er das vielleicht nicht geworden, wenn sie nicht geschlafen hätten und der Mangel rechtzeitig bemerkt wäre; aber da alle einschlafen, so ist immer nicht darin ihre Schuld zu suchen, sondern nur ein Moment, das dazu beiträgt, die Situation herbeizuführen, in der sich ihre Thorheit so schwer rächt. Denn während sie im Weggehen begriffen waren, um (Oel) zu kaufen, kam der Bräutigam, und die bereiten (Vgl. 24, 44) gingen ein mit ihm zur Hochzeit, und geschlossen ward die Thür (Vgl. 6, 6. Luc. 11, 7 in ders. Quelle). Gemeint ist das Brauthaus, in dem die Hochzeit gefeiert ward (Vgl. zu v. 1); denn die unmittelbare Beziehung des *εἰσέλθον* auf das *ἔλθεν* erlaubt es durchaus nicht, hier das Abholen der Braut zwischeneinzuschieben. Schon die ausdrückliche Erwähnung des Thürverschließens weckt den Gedanken an die Ausschließung der inzwischen noch mit ihrem Einkauf beschäftigten, aber dieselbe wird nun auch noch ausdrücklich geschildert. (v. 11.) Zuletzt (Vgl. 21, 30. 32. 37 in ders. Quelle) aber kommen auch die übrigen Jungfrauen, sprechend: Herr, Herr, thue uns auf (Vgl. 7, 7. 8). Bem., wie effectvoll das Präsens den entscheidenden Moment vergegenwärtigt, und wie in der dringlichen Wiederholung der Anrede schon die bange Furcht liegt, welche die verschlossene Thür in ihnen wecken muß. (v. 12.) Der aber, antwortend, sprach: Wahrlich ich sage Euch, ich kenne Euch nicht. Das feierliche *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* wird ein Zusatz des Evangelisten sein, der hier, wie 24, 51, die Worte unmittelbar als Worte des wiederkehrenden Messias denkt (Vgl. 7, 23). Im Uebrigen ist es durchaus verständlich, daß der Bräutigam die Jungfrauen, die er bei der Einholung nicht unter den Brautjungfern gesehen, als fremde Eindringlinge zurückweist. (v. 13.) Aus diesem ihren Ergehen aber folgert nun Jesus die Ermahnung, in welche sich die Intention des Gleichnisses zusammenfasst: Darum wachet, denn ihr wisset nicht den Tag, auch nicht die Stunde, sc. in welcher der Herr kommt (Vgl. 24, 42. 44. 50). Diese Schlafsgnome ist um so gewisser ursprünglich, als das Gleichniß an sich eben so gut auf die Empfehlung der rechten Klugheit, die sich stets bereit hält (v. 10), angelegt scheinen konnte, wie das vorige, und besser als auf die Empfehlung der Wachsamkeit, an der es auch den klugen Jungfrauen fehlte, ohne daß sie dafür getadelt oder bestraft werden.¹⁾

1) An diesem Punkt scheitert eben jede allegorisirende Erklärung der Parabel, bei der das Einschlafen nothwendig den Mangel der hier geforderten Wachsamkeit abbilden müsste,

Daraus folgt aber nur, daß die hier gemeinte Wachsamkeit nicht der Gegensatz des physischen Einschlafens oder einer ihm analogen geistigen Lethargie ist, sondern der Ausdruck für den nie ermüdenden und ununterbrochenen Eifer, sich in der Verfassung zu erhalten, welche der Herr verlangt, wenn er bei der Wiederkunft einen als seinen Jünger anerkennen soll. Die Parabel zeigt eben, wie schwer sich der Mangel solcher steten Bereitschaft (v. 10) rächt, der bei dem unvermutheten Kommen des Herrn leicht ein unersetzlicher wird.

Daß Luc. diese Parabel in der apostol. Quelle las, folgt schon aus 13, 25, wo eine Reminiscenz an dieselbe unverkennbar ist (Vgl. zu Mth. 7, 23). Allein es läßt sich auch höchst wahrscheinlich machen, daß Mth. dieselbe im Zusammenhange der Rede fand, aus der er eben noch 24, 43—51 entnommen hat. Denn die Bildsprüche Luc. 12, 35. 36 enthalten offenbar die Elemente unsrer Parabel (die brennenden Lampen, die Hochzeit, das Anklopfen und Aufthun), die aber unmöglich aus ihnen gebildet sein kann (Vgl. Hltzm. S. 202. Keim, S. 215). Vielmehr wird Luc., welcher bei der schon ihm so geläufigen allegorischen Auffassung der Parabeln in den Details der unsrigen bereits Schwierigkeiten fand, ihren Grundgedanken in jenen Sprüchen wiederzugeben gesucht haben. Diese Parabelrede der Quelle (Vgl. die ähnliche Mth. 13) begann also mit dem Gleichniß von den zehn Jungfrauen, an dessen Schlufsgnome (Mth. 25, 13) sich die Seligpreisung der Knechte anknüpfte, die, der Ermahnung der Parabel folgend, wachsam bleiben, auch wenn der Herr unerwartet lange verzieht (Luc. 12, 37. 38).¹⁾ Dadurch erhielt denn auch das unbestimmte *τὴν ἡμέραν* und *τὴν ὥραν* (Mth. 25, 13) sofort seine nähere Bestimmung. An

obwohl es dann dabei bleibt, daß die Einen trotz dieses Mangels ohne ein Wort der Rüge oder Reue zum Heile gelangen, die andern davon ausgeschlossen werden, aber gar nicht dieses Mangels wegen. Aber auch der Mangel des Oels spottet jeder allegorischen Deutung, da derselbe ja gar nicht als solcher die Ausschließung der Jungfrauen herbeiführt, sondern dieselbe nur eintritt, weil sie über dem Versuch, demselben abzuhelpen, sich verspäten. Das Oel, das den Einen nur während des Schlafens ausgegangen, den Andern nur nicht fehlte, weil sie vor dem Einschlafen sich Vorrath davon besorgt hatten, das von der Krämer gekauft oder von Andern entliehen werden kann, wenn diese nur nicht selbst dadurch in Verlegenheit zu gerathen fürchten, kann eben verständiger Weise kein geistiges Gut abbilden, von dessen Besitz das Heil abhängt. Wenn man aber, wie noch Myr., den Bräutigam von dem Messias deutet und die Hochzeit von der Reichserrichtung, so hat man kein Recht mehr die ganz gleichartige Deutung der Jungfrauen (Vgl. zu v. 1), des Einschlafens und des Oels zurückzuweisen, weil hier Schwierigkeiten entstehen, und es ist schließlich nur Sache des Geschmacks, ob man bis zur Deutung der Lampen, des Geschreiß und der Krämer fortgehen will. Auch der Schluß des Gleichnisses, der in den Verhältnissen desselben höchst wirkungsvoll das traurige Loos der Ausgeschlossenen schildert, die trotz dringender Bitten keinen Einlaß mehr finden, führt, allegorisch gedeutet, auf den ganz unbiblischen Gedanken, daß selbst das brünstigste Verlangen nach dem Heile vergeblich ist, wenn die Stunde der Entscheidung geschlagen hat. Das irreparable damnum des „Zu spät“ (Myr.) in diesem Sinne ist aber gewiß nicht biblische Lehre.

1) Diese Sprüche muß ich jetzt (anders Jahrb. 1864, S. 124. 25) bestimmt für das im Wesentlichen erhaltene Original von Mrc. 13, 35. 36 erklären; denn Luc. v. 37a zeigt sich schon durch seine sprachliche Verwandtschaft mit Luc. v. 43 als der Quelle angehörig, und die Umsetzung der drei Nachtwachen Luc. v. 38 in die vier bei Mrc. v. 35 als eine Aenderung des letzteren (Vgl. Mrc., S. 433. Anm.). Nun erklärt sich die Verwandlung der Eingangsparabel in die Bildsprüche Luc. 12, 35. 36 auch daraus, daß Luc. nach seiner allegorischen Auffassung an der Darstellung der Jünger einmal als Jungfrauen und dann als Knechte Anstoß nahm und so durch die *ἑρμῆς τοὶ προσδεχόμενοι τὸν κύριον* in v. 36 den Eingang der Rede einheitlicher zu gestalten suchte.

die Ungewissheit der Stunde, die v. 38 illustrierte, anknüpfend, hob dann die Parabel vom Diebe hervor, wie der Jünger Jesu zu jeder Stunde bereit sein müsse (v. 39. 40). Damit war, ganz entsprechend dem Gleichniß von den zehn Jungfrauen, das Wesen der Wachsamkeit in die stete Bereitschaft gesetzt (Mtth. 25, 10), und nun zeigte das Gleichniß von treuen und untreuen Knecht, wie diese Bereitschaft eben in der treuen Erfüllung der Jüngerpflicht besteht und zugleich die wahre Klugheit ist (Luc. 12, 42—46), wie bereits die Bezeichnung der bereiten Jungfrauen als der klugen (Mtth. 25, 2. 4. 8. 9) angedeutet hatte. So enthielt die ganze Rede nur eine Exposition der in dem Gleichniß, mit dem sie anhub, enthaltenen Grundgedanken und schloß mit dem Blick auf die hohen Forderungen an die hochbegnadigten Jünger (Luc. 12, 48b). Unser Evangelist war von Mrc. 13, 33. 35 (Mtth. 24, 42) zunächst auf Luc. 12, 39—46 geführt und hatte dann die Eingangsparabel nachgebracht, wie wir auch sonst die Ordnung der von ihm benutzten Redestücke bei ihm umgestellt fanden (Vgl. zu 6, 19—34. 10, 17—33. Cp. 23). Die Sprüche Luc. 12, 37. 38 aber, die nichts Neues mehr bringen, liefs er weg, weil er, 25, 13 wieder auf Mrc. 13, 33. 35 zurückgeführt, nun die Parabel von den Talenten aufnimmt, aus der Mrc. den Stoff zu der Vergleichung in v. 34 entlehnt hat. (Vgl. Mrc., S. 433. Anm.).

d) Die Parabel von den Talenten (25, 14—30).

V. 14: Ὡςπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, v. 15: καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἓν, ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, καὶ ἀπεδήμησεν. εὐθέως v. 16: πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἡργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε. v. 17: ὡσαύτως ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο. v. 18: ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν ἀπελθὼν ὥρμηξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ κυρίου αὐτοῦ. v. 19: μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν. v. 20: καὶ προσελθὼν ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν προσήνεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα λέγων· κύριε, πέντε τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρδησα. v. 21: ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἰσελθε εἰς τὴν

(Luc. 19, 12: εἶπεν οὖν· ἄνθρωπος πρὸς τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἐκτὼ βασιλείαν καὶ ὑποστρέφει. v. 13: καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι. v. 14: οἱ δὲ πολλοὶ αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτόν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. v. 15: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον, ἵνα γνοῖ τίς τί πραγματεύσατο. v. 16: παρεγένετο δὲ ὁ πρῶτος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς. v. 17: καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων. v. 18: καὶ ἦλθεν ὁ δεύ-

χαρὰν τοῦ κυρίου σου. v. 22: προσελθὼν καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα εἶπεν· κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα δύο τάλαντα ἐκέρδησα. v. 23: ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.

v. 24: προσελθὼν δὲ καὶ ὁ τὸ ἐν τάλαντον εἰληφώς εἶπεν· κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θεριζὼν ὅπου οὐκ ἔσπειρας, καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας. v. 25: καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἐκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ· ἴδε ἔχεις τὸ σόν. v. 26: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ἦδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα, καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα; v. 27: ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἔλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ. v. 28: ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα. v. 29: τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. v. 30: καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

τερος λέγων· ἡ μὲν σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς. v. 19: εἶπεν δὲ καὶ τούτῳ· καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλειον.

v. 20: καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων· κύριε, ἰδοὺ ἡ μὲν σου, ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν τῷ σουδαρίῳ. v. 21: ἐφοβοῦμην γάρ σε, ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἵρεις ὃ οὐκ ἔθηκας, καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας. v. 22: λέγει αὐτῷ· ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε, πονηρὲ δοῦλε. ἦδεις ὅτι ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἰμι, αἵρων ὃ οὐκ ἔθηκα, καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα; v. 23: καὶ διατί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τραπεζάν; κἀγὼ ἔλθων σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα. v. 24: καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μὲν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι. v. 25: καὶ εἶπαν αὐτῷ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς. v. 26: λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται. v. 27: πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὥδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἐμπροσθέν μου.)

V. 16: Die Emendatoren heben das Asyndeton durch Einschiebung eines δε (Vgl. 3, 1), wie v. 21 (A¹ Rept.) und v. 22 (ACDL¹ Rept.), wodurch natürlich das εὐθεως mit dem Vorigen verbunden wurde (ACDL¹ Rept.). — Rept. schreibt das reguläre *εργασατο* (AC¹). — Das *εποίησεν* der Rept. (Ti. nach NAD) ist aus Luc. 19, 18, obwohl, wie so häufig, bei der Wiederkehr des *εκερδησεν* dasselbe beibehalten ward. Ebenso ist das zweite *ταλαντα* (Rept. Ti. nach NACDL¹) nach dem ersten Gliede zugesetzt, wie v. 18 in A; eine Weglassung nach v. 20 (BL verss.), wo umgekehrt sichtlich nach v. 16 geändert (Vgl. A, CL), ist ganz unwahrscheinlich. — **v. 17:** Da sich ein Grund für die Weglassung des *και* (NCL) nicht wohl einsehen lässt, scheint es Zusatz zu sein (BD¹ Rept., vgl. A), wie das *και αυτος* (AD¹ Rept.) am Schlusse, wenn nicht letzteres ursprünglich verstärkender Ersatz für ersteres war und die Weglassung des *και* also halbe Corr. nach der ursprünglichen Emendation. — **v. 18:** Rept. hat nach v. 25 erläuternd: *εν τη γη* (AD¹) und das Comp. *απεκρυψεν* (A). (Vgl. zu 1, 19.) — **v. 19:** Rept. nach A¹ hat *χρον. πολ. και συναιρ. μετ. αυτ. λογον.* — **v. 20:** Rept. add. *εν αυτοις* (AC¹), während D *επεκερδησα* schreibt. Ebenso v. 22. — **v. 22:** Das *λαβων* (ND Rept.) ist aus v. 20. — **v. 23:** B: *πιστος ης.* — **v. 27:** Die Rept. hat die leichtere Wortstellung: *εδει ουν σε* (AD¹) und *το αργυριον* (ACDL¹), nach v. 18. — **v. 29:** Das *απο δε του μη εχ.* (AC¹ Rept.) ist aus Luc. — **v. 30:** Rept. nach wenigen Mjse.: *εκβαλλετε.*

(V. 14.) Offenbar durch Mrc. veranlasst, welcher die Parabel in eine bloße Vergleichung auflöste (Vgl. zu Mrc. 13, 34), beginnt auch unser Evangelist mit einer solchen (Bem. das ihm so geläufige ὥσπερ statt des einfachen ὡς), die darum gewiß nicht schon aus der Quelle her stammt (Myr.) oder mit Bl. zu ergänzen ist: Es verhält sich mit dem Gottesreich, wie in dem Falle, wo etc. Vielmehr wenn schon Mrc. die Vergleichung nicht durchführen konnte (Vgl. Mrc., S. 432), so musste sie unser Evangelist, der die Parabel selbst anknüpfte, erst recht anakolutisch abbrechen, sobald dieselbe v. 15 in die Detailerzählung übergeht. Er knüpft dieselbe aber als Begründung an die Ermahnung zur Wachsamkeit v. 13, sofern auch sie die Nothwendigkeit zeigt, bei der Wiederkunft des Herrn zur Rechenschaft bereit zu sein. Denn wie ein Mensch, als er im Begriff war abzureisen (ἀποδημεῖν, wie in ders. Quelle: 21, 33), seine ihm gehörigen Knechte rief und ihnen seine Habe (Vgl. 24, 47) übergab (Vgl. 11, 27). Das τοὺς ἰδίους (Vgl. 22, 5) hebt ausdrücklich hervor, daß es nicht etwa Lohnarbeiter (wie 20, 1. 21, 33) waren, sondern seine Haussklaven, von denen er die Wahrnehmung seiner Interessen erwarten konnte. (v. 15.) Mit der detaillirten Ausführung dieser Vertheilung geht die Darstellung anakolutisch in die erzählende Form der Parabel über, wie das nun tautologische ἀπεδήμησεν zeigt. Und dem Einen gab er zehn Talente, dem andern zwei, dem andern eins (Zu ὃς μὲν — ὃς δέ vgl. 13, 8. 21, 35), einem jeden nach seinem ihm eignen Vermögen, und verreiste. Die Vertheilung war also keine willkürliche, sondern nach der größeren oder geringeren Fähigkeit bemessen, welche die Einzelnen zum Geschäftsbetriebe besaßen. Die Verbindung des εὐθέως mit ἀπεδήμησεν (Myr.) ist unzulässig, weil εὐθέως in unserm Evang. stets voransteht, und wenn hervorgehoben werden sollte, daß der Herr keine weitere Verfügung über die Anwendung des Geldes traf (Myr.) — was nach dem κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν ohnehin unnöthig —, so wäre zu erwarten, daß der Knecht v. 24 sich darauf berief. (v. 16. 17.) Es gehört daher zum folgenden und hebt hervor, wie die tüchtigen Knechte sich sofort daran machten, das ihnen anvertraute Geld dem Willen des Herrn und ihrer Fähigkeit gemäß zu verwenden. Sofort hingegangen, trieb der, welcher die fünf Talente empfangen hatte, damit Geschäfte (ἐν, weil das Geschäft auf dem Anlagecapital beruht) und gewann andre fünf; ebenso (Vgl. 20, 5. 21, 30. 36) der die zwei (empfangen hatte) gewann andre zwei. (v. 18.) Der aber, welcher das Eine empfangen hatte, grub Erde auf (ὀρύσσειν, anders gebraucht 21, 33 nach Mrc. 12, 1) und verbarg (darin, vgl. 13, 44) das Silber seines Herrn. Da also das Silber nicht ihm gehörte, sondern dem Herrn, dessen Intention bei der Vertheilung desselben doch offenbar eine ganz andre war, so liegt schon hier die Verschuldung des Knechtes angedeutet. (v. 19. 20.) Ganz ähnlich wie v. 11, tritt nun im praes. hist. der Moment ein, welcher über das Schicksal der Knechte entscheidet. Nach geraumer Zeit aber kommt der Herr und hält Rechnung mit ihnen (Vgl. 18, 23. 24). Und herzugetreten brachte, der die fünf Talente empfangen hatte, andre fünf Talente herzu, sprechend:

Herr, fünf Talente hast du mir übergeben, siehe, andre fünf Talente habe ich gewonnen. Daran schließt sich asyndetisch, wie v. 16, die Antwort des Herrn. (v. 21.) Sprach zu ihm sein Herr: Schön, du guter und treuer Knecht! In Bezug auf Weniges warst du treu, über Vieles will ich dich setzen (Vgl. 24, 45). Allerdings musste es gutgriechisch $\epsilon\lambda\gamma\epsilon$ heißen, wenn das $\epsilon\upsilon$ absolut steht, aber doch ist es ganz unnatürlich, dasselbe mit $\eta\varsigma$ πιστός zu verbinden (Myr.). Da nun der Zusatz sich unmöglich auf ein Freudenfest beziehen kann, das der Herr zur Feier seiner Rückkehr giebt (deW.), so wird derselbe von dem Evangelisten herrühren, der, ähnlich wie 24, 51. 25, 12, in dem Herrn der Parabel allegorisierend den wiederkehrenden Messias sieht und, aus dem Bilde in die Deutung übergehend, an die Seligkeit des Himmelreiches denkt, in welcher der erhöhte Messias bereits lebt: Gehe ein zur Freude deines Herrn! (v. 22. 23.) Ganz analog wird nun die Entscheidung über das Schicksal des zweiten Knechtes dargestellt: Herzugetreten sprach auch der die zwei Talente (empfangen hatte, vgl. v. 17): Herr, zwei Talente hast du mir übergeben, siehe, andre zwei Talente habe ich gewonnen. Sprach zu ihm sein Herr: Schön, du guter und getreuer Knecht! In Bezug auf Weniges warst du treu, über Vieles will ich dich setzen. Gehe ein zur Freude deines Herrn! (v. 24.) Herzugetreten sprach aber auch, der das Eine Talent empfangen hatte (Bem. das part. perf., weil er das unbenutzt gelassene Talent immer noch als empfangenes besaß): Ich kannte dich (Bem. die Attract. des Subj. aus dem Objectssatz), daß du ein harter Mann bist, erntend, wo du nicht gesät ($\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\iota\nu$ - $\sigma\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\iota\nu$, wie 6, 26) und sammelnd (sc. in die Scheunen, wie 3, 12. 6, 26. 13, 30) von daher, wo (Bem. die Attract. im Rel.) du nicht geworfelt hast. Nimmt man das $\delta\iota\alpha\sigma\chi\omicron\rho\eta\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\iota\nu$ (Vgl. zum Simpl. 12, 30) vom Säen (deW.), welche Bedeutung doch auch nicht belegt ist, so entsteht eine reine Tautologie, und das $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\upsilon\iota\nu$ müsste vom Ernten stehn, wie nie im Evang. (v. 25.) Und da ich mich fürchtete (vor solcher Strenge), verbarg ich, hingegangen, dein Talent in der Erde. Siehe, da hast du daß Deine. Der Knecht wähnt sich entschuldigt, wenn er der Strenge des Herrn gegenüber nichts riskiren wollte, und hinlänglich gerechtfertigt, wenn er dem Herrn das Seine unversehrt wiedergiebt. (v. 26.) Antwortend aber sprach sein Herr zu ihm: Du böser (18, 32) und saumseliger Knecht! Wusstest du, daß ich ernte, wo ich nicht gesät, und sammle, wo ich nicht geworfelt habe? Die Rede wird nachdrücklicher, wenn man sie als Frage des Befremdens fasst (Myr.), und nicht concessiv. Nicht ohne Ironie hält ihm der Herr wörtlich seine eigne Aussage vor und folgert daraus ($\omicron\upsilon\breve{\nu}$), wie grade solches Wissen um seine angebliche Strenge ihn hätte pflichttreuer machen müssen. (v. 27.) Nun, so musstest du ja mein Geld den Wechslern aushun, und gekommen, hätte ich davongetragen das Meinige samt Zins. Das emphatische $\beta\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ (Vgl. 10, 34 und das $\epsilon\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$ 9, 38. 12, 35. 13, 52) bezeichnet wohl das Mühelose des geforderten Thuns, das $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$ steht mit Nachdruck dem möglichst an die Spitze gestellten $\sigma\epsilon$ gegenüber, um hervorzuheben, wie der Herr seinen Zweck erfüllt hätte, wenn der Knecht das Seinige

gethan. (v. 28.) Darum nehmt von ihm das Talent und gebt es dem, der die zehn Talente hat. Der Knecht, der dem Herrn am meisten erworben, wird mit dem disponibel gewordenen Talent belohnt.

Der Sinn der Parabel ist offenbar: Wie schon in irdischen Verhältnissen der, welcher seine Treue in der rechten Verwerthung des anvertrauten Gutes erwiesen hat, dadurch belohnt wird, daß man ihm mehr anvertraut, und dem, welcher mit dem anvertrauten Gute nichts anzufangen wusste, überall nichts mehr anvertraut werden kann, so wird auch im Gottesreich die rechte Anwendung der einem jeden nach seinen Kräften verliehenen Gaben und Güter dadurch belohnt, daß ihm noch mehr verliehen wird, die furchtsame oder träge Vernachlässigung derselben aber damit bestraft, daß die Güter, die er nicht zu verwenden versteht, ihm genommen werden. Die Parabel hat also mit der Wachsamkeitspflicht (Vgl. v. 14), ja überhaupt mit der Wiederkunft Jesu ursprünglich gar nichts zu thun, da das Verreisen des Herrn im Gleichniß nur die Situation für die Erprobung der Knechte hergab, und fordert nicht einmal die gangbare Beziehung auf geistliche Güter und Gaben, oder gar auf die Berufsthätigkeit. (v. 29.) Vielmehr deutete sie Jesus selbst in der Quelle ganz in jenem allgemeinen Sinne durch die Gnome, die unser Evangelist, durch Mrc. 4, 25 veranlasst, schon 13, 12 gebracht hatte und hier nun an ihrer ursprünglichen Stelle wiederholt. Diese Gnome, von dem Erfahrungssatz ausgehend, daß der Reiche leicht mehr erwirbt, der Arme auch sein Weniges bald verzehrt, besagt ja hier einfach, daß es von dem Ertrage, den man aus der Anwendung der verliehenen Gaben erzielt hat, abhängt, ob man mehr empfangen oder auch die besessene Gabe verlieren soll. Denn jedem, der hat, wird gegeben werden und (sc. was er besitzt) überreichlich vermehrt werden; was aber den Nichtbesitzenden betrifft (Vgl. zu dem structurlos vorausgeschickten gen. 13, 19), so wird auch, was er hat, von ihm genommen werden. Das Acumen des Ausspruchs liegt darin, daß nur scheinbar das Object des Gebens und Nehmens dasselbe ist, wie das des Habens und Nicht-habens, sofern es sich dort um die anvertrauten Güter, hier um das mit ihnen Erworbene handelt, weshalb auch das *μὴ ἔχειν* in strengem (nicht im relativen) Sinne zu nehmen ist und nachher doch von einem Nehmen des Besessenen die Rede sein kann (Vgl. Mrc., S. 156). (v. 30.) Nach dieser doch offenbar von Jesu angefügten deutenden Gnome läßt nun der Evangelist den Herrn in der Parabel (v. 18), als ob derselbe auch v. 29 gesprochen, ohne weiteres fortfahren, freilich indem er ihn, wie v. 21. 23, unmittelbar mit dem wiederkommenden Messias identificirt, und nun dem bereits Bestraften noch eine ganz andre Strafe dictiren, mit der das Bild vollends in die Deutung übergeht, weil dieselbe, wie 22, 13 nach 8, 12, nichts Geringeres als die Ausschließung vom Gottesreich verfügt: Und den unnützen Knecht werft hinaus in die Finsterniß draußen. Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen.

Luc. hat diese Parabel nach eigener Combination in seine geschichtliche Darstellung verflochten; denn Jesus soll dieselbe erzählt haben, als er sich

Jerusalem näherte und man wähte, das Gottesreich werde sogleich erscheinen (19, 11). Nun wird die Abreise des Herrn so sehr die Hauptsache, daßs das Gleichniß eben zeigen will, wie die Reichserrichtung erst erfolgen könne, nachdem Jesus von der Erde zum Himmel gegangen, wo er allein seine messianische Königswürde empfangen kann, um von dorthier wiederzukehren. Daher wird in durchsichtiger Allegorie der Herr v. 12 zu einem Magnaten gemacht, der, wie die Herodianer von Rom her, sich von auswärts die Belehrung mit der Königswürde holen geht, um mit derselben in sein Reich zurückzukehren (Vgl. v. 15), und dem nun nicht bloß seine Knechte (die Jünger), von denen er zuerst Rechenschaft fordert, sondern auch v. 14 seine Mitbürger gegenüberstehen, die gegen seine Erhebung zum Königthum protestiren, wie die Juden von der Messianität Jesu nichts wissen wollten. Darum darf auch der Herr v. 13 nicht bloß drei Knechte haben (die übrigens auch in der Quelle nur beispielsweise genannt waren), sondern er hat zehn (Bem. die universelle Zehnzahl), und theilt nicht sein ganzes Vermögen unter sie aus, sondern giebt jedem zur Erprobung in der Geschäftsführung (Vgl. v. 15) nur Eine Mine, was ohnehin zu dem Lobe der Treue im Kleinen (v. 17) besser zu passen schien. Was die Einzelnen damit thun, erzählt Luc. nicht erst, weil es ja doch nachher bei der Rechnungslegung zur Sprache kommt. Hier aber wird nun ganz klar, daßs dem Evangelisten die Parabel im Wesentlichen in der Form, die sie bei Mth. hat, vorlag; denn wirklich erscheinen jetzt nur drei einzelne Knechte, von denen der erste zehn Minen bringt, wie bei Mth. zehn Talente, und der zweite halbsoviel, so daßs die *ἰδίᾳ δύναμις* (Mth. v. 15), die jeder der gleich Treuen gehabt, hier bei der Anwendung der Gaben zum Vorschein kommt, während sie bei Mth. bereits bei der Vertheilung derselben berücksichtigt wird. Im Ausdruck klingt freilich nur Einzelnes an (Bem. das *πύρις*, das correctere *εὔρις*, das einfachere *δοῦλε ἀγαθή*, da die Treue nachher gleich ausdrücklich belobt wird); denn da der Herr hier als König wiederkommt, werden die Knechte mit der Herrschaft über soviel Städte belohnt, als sie Minen gewonnen haben (v. 16—19). Völlig klar wird aber die Identität der Quelle am Schlusse; denn das *ἰδοὺ ἡ μὲν σου* v. 20 erinnert deutlich an das *ἴδε τὸ σὸν ἔχεις* Mth. v. 25, und daßs der träge Knecht die Mine im Schweißtuch hinterlegt und nicht vergraben hat, hängt damit zusammen, daßs es sich um eine soviel kleinere Summe handelt. Im Uebrigen entschuldigt er sich auch hier mit seiner Furcht vor der Strenge des Herrn (Bem. das bildlose *αἴρις ὁ οὐκ ἔθρηκας*), und der Herr spricht hier nur aus, was er bei Mth. thut, daßs er ihn aus seinem Munde d. h. aus seinen eignen Worten richtet (v. 21. 22). Schliesslich kehrt Mth. v. 27. 28 mit leichten Aenderungen in v. 23. 24 wieder und ebenso die deutende Gnome in v. 26, wo sie nur durch die echt lucanische Zwischenfrage v. 25 angeknüpft wird. Hier wird sogar das *λέγω ὑμῖν* und das einfachere *ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχοντος* ursprünglich sein, und wie das *εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου* Mth. v. 21. 23 durch Luc. ausgeschlossen wird, so auch hier das *καὶ περισσευθήσεται*, dessen Ursprung wir bereits zu 13, 12 aufgewiesen haben. Ebenso erhellt auch hier, daßs Mth. v. 30 der Urgestalt der Parabel fremd ist, wie andererseits in Luc. v. 27 nur die v. 12. 14. 15 angelegte Allegorie sich dahin abrundet, daßs nun der in seiner Königsherrlichkeit wiederkehrende Messias, nachdem er seine Knechte geprüft, das Gericht über das messiasfeindliche Judentum bringt. Was die Stellung der Parabel in der apostolischen Quelle anlangt, so muß ich jetzt Holtzmann (S. 155) gegen meine frühere Darstellung (Jahrb. 1864, S. 130. 31) im

Wesentlichen Recht geben, nur kann dieselbe nicht wohl nach Luc. 16, 10—12 gestanden haben, wo sich v. 13 (Vgl. zu Mth. 6, 24) aufs Engste anschließt, sondern sie muß auf das Gleichniß vom ungerechten Haushalter (16, 1—9) gefolgt sein. Wir haben dann hier wieder ein Parabelpaar, in welchem das erste Glied die rechte Klugheit, das zweite die rechte Treue (Vgl. zu beiden 24, 45) in der Anwendung des irdischen Gutes zeigte, so daß auch hiedurch sich bestätigt, wie unser Gleichniß nicht auf geistliche Güter und Gaben, sondern auf die anvertrauten irdischen Güter (und Gaben) sich bezieht. Auch das ἐν ἐλαχίστῳ πιστός Luc. 19, 17, mag es nun ursprünglich oder von Luc. nach 16, 10 geändert sein, zeigt, daß dieser Spruch, der ohnehin nur die Kehrseite von Mth. 25, 29 (= Luc. 19, 26) bildet, unmittelbar auf unser Gleichniß folgte und ihm werden sich dann in gleich gutem Zusammenhange Luc. 16, 11—13 (Vgl. zu Mth. 6, 24) angeschlossen haben.¹⁾

e) Das Weltgericht (25, 31—46).

V. 31: Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ, v. 32: καὶ συναθροίσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων, v. 33: καὶ στήσῃ τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ ἐκτὸς. v. 34: τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. v. 35: ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, v. 36: γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθάνησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρὸς με. v. 37: τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν; ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν; v. 38: πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν; ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν; v. 39: πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρὸς σε; v. 40: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτοις τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. v. 41: τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ ἐκτὸς· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἁγγέλοις αὐτοῦ. v. 42: ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με, v. 43: ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με. v. 44: τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ, καὶ οὐ διεκονήσαμεν σοι; v. 45: τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ

1) So nahe es liegt, die Parabel mit Luc. 12, 48, b in Verbindung zu bringen, so haben wir doch zu Mth. 24, 51 gezeigt, daß diese Gnome zu dem Gleichniß vom treuen und untreuen Knechte gehört, und in der That hat sie mit unserm nichts zu thun, da ja in demselben von keinem mehr gefordert wird, als von dem andern, sondern von jedem nur, daß er mit dem ihm anvertrauten Gute nach seinem Vermögen etwas erwerbe.

τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. v. 46: καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον. οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

V. 31: Rept. add. *αἱμοι* (AD Δ). — **v. 32:** Die Emendatoren schreiben den Sing. wegen des Neutr. plur. (A Δ Rept.), wie 6, 28, 32, und das gebräuchlichere Fut. *αποροῖσι* (NL Δ Ti.). — Wahrscheinlich ursprünglich ist auch das *ἐριφίων* (B), obwohl alle andern Mjse. das gewöhnlichere *ἐριφον* substituiren und erst **v. 33**, wo das Ntr. wiederkehrt, es beibehalten. — **v. 36:** Zu dem *ἡλθετε* (Rept.) vgl. 6, 10. — **v. 39:** Das *ἀσθενῇ* (NL Δ L Δ Rept.) ist aus v. 44. — **v. 41:** Rept. (AD Δ) hat *οἱ κατηρ.*, dem *οἱ εὐλογ.* v. 34 entsprechend. **v. 44:** Rept. add. nach Min. *αὐτῶ* (Vgl. 3, 16). Zu *διεκορησάμεν* (B) vgl. 8, 15.

(V. 31.) Den feierlichen Abschluß dieser Rede macht der Evangelist mit einer Schilderung des allgemeinen Weltgerichts. Da er 25, 30 unmittelbar den wiederkehrenden Messias dem schlechten Knecht das Verdammnißsurtheil hat sprechen lassen, so kann er, daran anknüpfend, fortfahren: Wenn aber gekommen sein wird der Menschensohn in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm (Vgl. 24, 30, 31), dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, (v. 32.) und es werden versammelt werden vor ihm alle Völker. Dies kann nur im umfassendsten Sinne (ohne Ausschluß der Juden) gemeint sein, und nur der Context ergibt, da die bereits um den Messias versammelten Auserwählten natürlich vom Gericht eximirt sind (24, 31) und der Evangelist in den vorigen Parabeln mehrfach das Gericht über die nicht bewährten Jünger dargestellt fand (24, 51. 25, 12, 30), daß derselbe hier die Nationen im Großen und Ganzen als unbekehrt denkt.¹⁾ Und er wird sie scheiden von einander, wie der Hirte scheidet die Schafe von den Böcken (Vgl. zu dem alttestamentlichen Bilde Ezech. 34, 17). (v. 33.) Da nun die in diesem Gericht von einander zu scheidenden Menschenklassen erst im Folgenden näher characterisirt werden können, so wird hier aus dem Vergleich mit dem Hirten unmittelbar die Bezeichnung derselben entlehnt und zwar so, daß die an Werth geringer geschätzten Ziegenböcklein (Vgl. Luc. 15, 29), die hier durch das Diminutiv doppelt geringfügig erscheinen, diejenigen bezeichnen, denen im Gericht aller Werth abgesprochen wird. Und er wird stellen die Schafe zwar zu seiner Rechten, die Böcklein aber zur Linken. Schon dies bereitet ihr Schicksal vor; denn die Rechte ist glückverheißend (Vgl. Luc. 1, 11. Mrc. 16, 5). (v. 34.) Dann wird sagen der König, als welcher natürlich der wiederkehrende Messias erscheint, denen zu seiner Rechten: Hierher (*δεῦτε*, wie 11, 28. 22, 4), ihr Gesegneten meines Vaters, nehmet in Besitz (Vgl. 5, 5. 19, 29) das Reich, das für Euch in Bereitschaft gesetzt ist (Vgl.

1) Umgekehrt behauptet Myr., es seien alle Nationen als „christianisirt“ gedacht, was aber aus 24, 14 unmöglich erschlossen werden kann, und deW. denkt an Christen und Nichtchristen. Wenn nun aus dem Folgenden allerdings unleugbar erhellt, daß an Ungläubige nicht gedacht werden kann, so folgt daraus nur, daß der Evangelist eine ihm in seiner Quelle vorliegende Rede, welche nur darstellte, nach welcher Norm die Sichtung unter den Gläubigen erfolgen werde und die nicht bewährten Jünger von den *ἐκλεκτοί* geschieden, im Sinne dieser Weltgerichtsszene umgedeutet hat, daß also wenigstens das *καὶ συναχ. ἐμπρ. αὐτ. π. τ. ἔσθω* sein Zusatz ist. Dagegen fanden wir v. 31 schon Mrc. 8, 38 (Vgl. zu Mith. 16, 27) benutzt und auch in 19, 28 anklingen. Im Uebrigen läßt sich über die Ursprünglichkeit des Ausdrucks nicht weiter entscheiden, da wir keine parallele Bearbeitung des Stückes mehr haben.

22, 4) seit Grundlegung der Welt (Vgl. 13, 35). Darin besteht also der Segen, mit dem sie von Gott gesegnet sind, daß derselbe für sie von Anbeginn das Reich in Bereitschaft gesetzt hat. Es ist nicht gesagt, daß das Reich für sie bestimmt ist (Bl.), oder sie für das Reich (deW.), sondern das vollendete Gottesreich, in dessen Verheißung sich alles zusammenfasst, was Gott durch seinen Messias (Vgl. *ὁ πατήρ μου*) der Welt geben wollte, ist durch Alles, was seit der Weltschöpfung geschehen, vorbereitet und seiner Verwirklichung entgegengeführt, aber natürlich nur denen zu gut, welche einst im Gericht der Vollendung würdig erklärt werden, und daß sie solche seien, wird ihnen hier von dem Richter angekündigt.¹⁾ (v. 35. 36.) Als Grund aber, weshalb sie des Gottesreiches würdig seien, führt der Richter an: Denn ich hungerte (4, 2. 12, 3) und ihr habt mir gegeben zu essen, ich durstete (5, 6) und ihr habt mich getränkt (10, 42), ein Fremdling war ich und ihr habt mich aufgenommen (eigentlich zusammengeführt, sc. mit den Eurigen, vgl. Deut. 22, 2 LXX), nackt, und ihr habt mich bekleidet (6, 29. 31), krank war ich (10, 8) und ihr habt mich besucht (um Euch meiner anzunehmen), im Gefängniß (5, 25. 18, 30) war ich und ihr seid gekommen zu mir. (v. 37.) Weil Jesus in solcher barmherzigen Liebestübung die spezifische Erfüllung des göttlichen Willens sieht, bezeichnet er die darin bewährten als die Gerechten. Dann werden dieselben antworten sprechend: Herr wenn haben wir dich gesehen hungernd und genährt (Vgl. 6, 26), oder durstend und getränkt? (v. 38. 39.) Wann haben wir dich gesehen als Fremdling und aufgenommen, oder nackt und bekleidet? Wann haben wir dich gesehen erkrankt oder im Gefängniß und sind gekommen zu dir? Schon daß die Gerechten den Menschensohn als ihren Herrn anrufen (Vgl. 7, 21), zeigt deutlich, daß es Jünger Jesu sind (Vgl. S. 537. Anm. und die Anm. u.), und keineswegs spricht dagegen, daß sie nicht wissen, wie sie in den Brüdern dem Herrn selbst gedient haben. Man braucht freilich auch keine besondere Bescheidenheit darin zu suchen, da ja, nachdem einmal Jesus sich über die Bedeutung dieser Liebestübung erklärt hat, wie er v. 40 thut, ohnehin nicht daran zu denken ist, daß jemand im Gerichte so sprechen wird. Vielmehr dient der ganze Zug nur dazu, diese Erklärung vorzubereiten, indem er hinsichtlich aller einzelnen Punkte ausdrücklich constatirt, daß an eine Jesu direct erwiesene Liebe nicht zu denken ist. (v. 40.) Und antwortend wird der König zu ihnen sagen: Wahrlich, ich sage Euch, soviel ihr (*ἐφ' ὅσον*, vom Evangelisten 9, 15 zeitlich gebraucht) gethan habt einem unter diesen meinen Brüdern, den geringsten (5, 19), mir habt ihr

1) Es ist damit also lediglich der Begriff der *ἐκλεκτοί* (22, 14) umschrieben, und schon darum müssen die Angeredeten, von denen die Einen im Gericht für bewährt erfunden werden, Jünger Jesu sein. Dann kann aber die Rede ursprünglich nicht ein Gericht über alle Völker beschrieben haben, wie sie der Evangelist nach v. 32 gefasst hat. Denn selbst wenn der Evangelist es für denkbar hielt, daß auch die Heiden (etwa nach Analogie von 10, 41. 42) um der Liebe willen, die sie den Jüngern Jesu erzeigt, einen Antheil am Gottesreiche erhalten könnten, so konnten sie immer nicht als diejenigen bezeichnet werden, für welche das Gottesreich bereitet ist, da dasselbe doch jedenfalls in erster Linie für die Jünger Jesu bereitet ist.

es gethan.¹⁾ Ausdrücklich nennt er einen der geringsten Jünger, nicht weil die geistlich Armen sich zunächst um seinen Thron geschaart haben (Myr.) oder weil er an solche denkt, die nur im Entferntesten dem Gottesreich angehören (Bl.), sondern weil er hervorheben will, daß sie sonst keinerlei Vorzüge besitzen dürfen, daß vielmehr die Jüngerschaft als solche es ist, die sie zu Söhnen Gottes oder seinen Brüdern (Vgl. ὁ πατήρ μου v. 34) macht und ihn veranlasst, die ihnen bewiesene Liebe anzusehen, als sei sie ihm selbst erwiesen (Vgl. 10, 40. 18, 5). Dadurch will aber Jesus begründen, warum er in der barmherzigen Liebesübung gegen Nothleidende aller Art die Bewährung der Jüngerschaft erblickte, deren Probe natürlich die ihm bewiesene Liebe ist. (v. 41.) Dann wird er sprechen auch zu denen zur Linken: Gehet weg von mir als Verfluchte in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel (4, 5. 8. 11) und seinen Engeln. Im Unterschiede von v. 34 werden sie nicht als Verfluchte angeredet, sondern die Wegweisung nur durch ihr Verfluchtsein begründet (Bem. das Fehlen des Art.). Ferner fehlt das ἐπὶ τοῦ πατρὸς μου, weil Gott als der Vater des Messias wohl segnen kann, aber den Fluch nur der Mensch sich selbst durch seine Sünde bereitet. Darum erscheint auch das ewige Feuer (Vgl. 3, 12) wohl dem Teufel und seinen Engeln bereitet, aber nicht den Menschen, von denen bis zum Ende gehofft wird, daß sie sich bessern und nicht dem ewigen Zorngericht, dessen Symbol dasselbe ist, verfallen, wie die unverbesserlichen Geister der Bosheit. Endlich steht auch nicht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, weil die Schöpfung auf die Beseligung aller Geschöpfe angelegt ist und das ewige Feuer den bösen Geistern erst bereitet wurde, als dieselben dem göttlichen Schöpfungszweck zuwider in unverzeihliche und unwiderrufliche Sünde verfielen. (v. 42. 43.) Ganz analog, wie der Segensspruch (v. 35. 36), wird nun auch der Urtheilsspruch begründet: Denn ich hungerte und ihr gabt mir nicht zu essen, ich durstete und nicht tränktet ihr mich, ein Fremdling war ich und nicht nahmst ihr mich auf, nackt und nicht bekleidetet ihr mich, krank und im Gefängniß (Bem. die Zusammenziehung, wie v. 39) und nicht besuchtet ihr mich. (v. 44.) Dann werden auch sie (wie die Gerechten v. 37) antworten, sprechend: Herr, wann haben wir dich gesehen hungernd oder durstend oder als Fremdling oder nackt oder krank oder im Gefängniß und haben dir nicht gedient (4, 11)? In der, um die ermüdende Wiederholung zu vermeiden, kurz zusammengefassten Rede erscheinen alle jene Liebesübungen als Erweisungen der διακονία. Natürlich wollen sie nicht behaupten, ihm gedient zu haben, sondern sie meinen, nie Gelegenheit dazu gehabt zu

1) Dies scheint die Stelle gewesen zu sein, um deretwillen der Evangelist meinte, die vor dem Messias Versammelten als die (nichtchristlichen) Völker nehmen zu müssen (v. 32) im Gegensatz zu den um ihn bereits geschaarten ἐκλεκτοί (24, 31). Denn freilich kann Jesus nicht alle Menschen als seine Brüder bezeichnen (deW.), da nur die Jünger Jesu als Gotteskinder (5, 45) es geworden sind. Allein an eine solche Unterscheidung der ἐκλεκτοί von den hier versammelten kann wohl der Evangelist denken, der dies Redestück in einen Zusammenhang mit 24, 31 verarbeitet hat, aber an sich bietet der Ausdruck dazu nicht die mindeste Veranlassung. Vielmehr zeigt das τοῦτων nur aufs Neue, daß es überhaupt nur seine Jünger sind, die hier nach der Quelle um Jesum versammelt waren.

haben, weil sie ihn nie in Person in einer der bezeichneten Lagen gesehen. (v. 45.) Dann wird er ihnen antworten, sprechend: Wahrlich, ich sage Euch, soviel ihr nicht gethan habt einem dieser Geringsten (wovon ich v. 42. 43 geredet), auch nicht mir habt ihr es gethan. (v. 46.) Damit schloß ohne Zweifel die Rede der Quelle, und erst unser Evangelist fügt den Ausblick hinzu auf das doppelte Endschiedsal, welches das Weltgericht allen Menschen bereitet: Und hinweggehen werden diese in ewige Strafe, die Gerechten (v. 37) aber in ewiges Leben, wie es im vollendeten Gottesreiche (v. 34) beginnt (Vgl. Dan. 12, 2).

Schon der durchgängige Widerspruch der v. 32 hervortretenden Auffassung des Evangelisten mit der Rede selbst zeigt, daß ihm dieselbe in seiner schriftlichen Quelle vorlag, wo sie denn allerdings keine Gerichtsschilderung war, sondern nur mit Hinweis auf die endliche Sichtung unter den Jüngern Jesu den dafür entscheidenden Werth der barmherzigen Liebesübung veranschaulichte, in welcher Jesus die Bewährung der Jüngerschaft sehen will. Verwandt ist das Stück mit Luc. 14, 12—14, das offenbar nicht eine Rede Jesu an seinen Gastgeber ist (wie es Luc. fasst), sondern eine in Parabelform gekleidete Ermahnung zu der Liebe, die darum erst rechte Liebe ist, weil sie nicht nach irdischer Vergeltung trachtet. Grade an die Schlußverheißung derselben würde sich unsre Rede treffend anreihen, sofern sie zeigt, welches der wahre (himmlische) Lohn der barmherzigen Liebesübung ist. Luc. konnte in die Erzählung vom Pharisäergastmahl (v. 1) natürlich nur das erste Stück aufnehmen, das nach seiner Auffassung so trefflich dahin passte, wie das freilich ebenfalls nur von ihm dieser Situation accomodirte v. 7—11 (Vgl. zu Mth. 22, 14. 23, 12). Beide aber dürften in der Quelle im Zusammenhange mit Luc. 17, 7—10 gestanden haben, da dieses Stück ebenfalls von der Vergeltung handelt, und nun die Erwähnung der Wiederkunft (Mth. 25, 31) sehr naturgemäß zu den beiden Parusiereden überleitete.

Fünfter Theil.

26, 1 — 27, 61.

1. 26, 1 — 29. Die Salbung und das Passahmahl.

(Vgl. Mrc. 14, 1 — 25. Luc. 22, 1 — 23.)

V. 1: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· v. 2: οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι. v. 3: τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου Καϊάφα, v. 4: καὶ συνεβουλεύσαντο ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν. v. 5: ἔλεγον δέ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ. v. 6: τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, v. 7: προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου. v. 8: ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν λέγοντες· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη; v. 9: ἐδύνατο γὰρ τοῦτο πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι πτωχοῖς. v. 10: γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον γὰρ καλὸν ἡργάσατο εἰς ἐμέ. v. 11: πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. v. 12: βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν. v. 13: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. v. 14: τότε πορευθεῖς εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς v. 15: εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. v. 16: καὶ ἀπὸ τότε ἐξῆτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτόν παραδῇ.

v. 17: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἁγίων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; v. 18: ὁ δὲ εἶπεν· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἰπάτε αὐτῷ· ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρὸς μου ἔγγε· ἐστίν, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. v. 19: καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡτοι-

μασαν τὸ πάσχα. v. 20: ὁψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν. v. 21: καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. v. 22: καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγὼ εἰμι, κύριε; v. 23: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τραβλήῳ, οὗτός με παραδώσει. v. 24: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ. οἱ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. v. 25: ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδίδους αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγὼ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας. v. 26: ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δὸς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. v. 27: καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. v. 28: τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν. v. 29: λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἅπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

V. 3: Das *καὶ οἱ γραμματεῖς* (A Rept.) ist aus den Parallelen. — **v. 4:** Rept. nach min. *κρατ. δολ.* — **v. 7:** Die Stellung *εχουσ.* *αλ. μυρ.* (SBDL), obwohl durch die ältesten Mjse. bezeugt, ist der Conform. nach Mrc. (Myr.) oder der Verbindung des Subst. mit dem Adj. verdächtig und vielleicht die Rept.: *αλ. μυρ. εχ.* (A.1) vorzuziehen. Gewiss aber muß das seltene *βαρυντιον* (B.1 Rept.) dem *πολυτιμον* (SADL Ti.) aus 13, 46 und Joh. 12, 3 (Vgl. auch Mrc.: *πολυτιλεις*) vorgezogen werden. Rept. hat *ἐπὶ τὴν κεφαλὴν* (A.1). — **v. 8:** Zu dem *αυτον* nach *μαθηται* (A.1 Rept.) vgl. 8, 21. — **v. 9:** Zu *ἠδυνατο* (A.1 Rept.) vgl. 17, 19. Das *το μυρον* (Rept. nach jüngeren Mjse.), wie der Art. vor *πρωχοις* (A.1) ist aus Mrc. — **v. 10:** Zu *εργασατο* (A.1 Rept.) vgl. 25, 16. — **v. 15:** Die Auflösung der Zusammenziehung, die sich nur einmal in den späteren Cod. findet (20, 4: CDL), wird hier (SADL Ti.), wie 5, 23 (D.1), 18, 33 (C.1), 21, 21 (D), 21, 24 (S), 28, 10 (SADL Ti.), unecht sein. — **v. 17:** A Rept. add. *αυτω*, vgl. 3, 16. — **v. 20:** Das *μαθητων* ist nach Mrc. weggelassen (BD). Vgl. 20, 17. — **v. 22:** Rept. erleichternd: *εκαστος αυτων* (A.1). — **v. 23:** Rept.: *μετ' ἐμ. ἐν τ. τραβλ. τ. χερ.* (C.1). — **v. 26. 27:** Myr. vertheilt das *τον* vor *αρτον* (A.1 Rept.), und möglich ist, daß schon die ältesten Mjse. nach Mrc. confirmirt haben, wie das *το* vor *ποτηριον* (ACD Rept.) aus Luc. ist, und so die Verschiedenheit das Ursprüngliche. Auch das erste *ευχαριστησας* (A.1) ist aus Luc. oder aus 15, 36, woher das *εδιδον τ. μ. και* (AC.1 Rept.), die Weglassung des *και* v. 27 (CLZ.1) aus Mrc. — **v. 28:** Rept. wiederholt *το* vor *της διαθ.* (AC.1) und hat *καινης* aus Luc. (ACD.1). Das *εκχυνόμενον* ist wie 23, 35 aus jüngeren Mjse. — **v. 29:** Das *οτι* (AC.1 Rept.) ist aus Mrc. — Rept. schreibt *γενήματος*, wie 3, 7, 12, 34, 23, 33.

(V. 1.) Die Zeitbestimmung, mit welcher Mrc. die Leidensgeschichte beginnt und die doch dort im unmittelbaren Context noch keine Beziehung auf ein bestimmtes Ereigniß findet, bezieht unser Evangelist, indem er wieder die Erzählungsfolge bei Mrc. für eine unmittelbar chronologische nimmt, auf den Tag, an welchem Jesus seine Parusiereden und damit überhaupt seine Reden schloß.¹⁾ Da

1) Offenbar stammt die Formel, mit der Mth. beginnt (vielleicht schon mit dem *πάντας*), wie alle ähnlichen (Vgl. zu 7, 28), aus der apostolischen Quelle, welche damit ihre letzte Redegruppe, die ohne Zweifel auch in ihr die Parusiereden enthielt, und indirect alle in ihr gesammelten Reden abschloß, aber dann freilich auch zu einem letzten Erzählungsstück überleitete. Dieses glaube ich in der Salbungsgeschichte nachgewiesen zu haben (Jahrb. 1865, S. 356), welche Mrc. in den ersten Abschnitt seiner Leidensgeschichte verflocht und wo noch einmal der Text bei Mth. sich im Wesentlichen als der ursprüngliche zeigt. Dann bildete diese mit ihrer bedeutungsvollen Hinweisung auf das Begräbniß Jesu den Schluß der apostolischen Quelle.

nun gleich die erste Erzählung bei Mrc. zeigt, mit welcher Klarheit Jesus damals seinem unmittelbar bevorstehenden Tode entgensah (14, 8), so lässt ihn der Evangelist an diesem Tage denselben noch einmal weissagen (und zwar nach 20, 19 als Kreuzestod) und gewinnt so eine feierliche Einleitung zu der ganzen Leidensgeschichte. Und es geschah, als Jesus alle diese Reden vollendet hatte, sprach er zu seinen Jüngern: (v. 2.) Ihr wisset, daß nach zwei Tagen das Passahfest eintritt (*γίνεται*, wie 2 Reg. 23, 22. 23. LXX. Vgl. auch 14, 6), und es wird (natürlich eben dann) der Menschensohn überliefert, um gekreuzigt zu werden (*εἰς τὸ*, wie 20, 19). Unmöglich kann auch der zweite Satz von *ὅτι* abhängen (Myr.), da ja die Jünger dies natürlich noch nicht wissen. Das *οἴδατε* wird dadurch keineswegs bedeutungslos, sondern weist auf das ihnen bekannte Datum hin, um dasselbe gewissermaßen zum *σημεῖον* der bevorstehenden Katastrophe zu machen. So gewiß nach zwei Tagen Ostern kommt, so gewiß tritt dann die Erfüllung des 20, 19 geweissagten Schicksals ein. Auch die beiden parallelen Präsentia zeigen nur, daß beide Ereignisse Jesu gleich gegenwärtig vor der Seele stehen, das Allen Bekannte, wie das ihm allein Bekannte. Von den beiden Bezeichnungen des Festes nimmt der Evangelist natürlich nur den ersten auf, weil Jesus nach Mrc. am Passahfesttage selbst und nicht im Laufe des Mazzothfestes gekreuzigt wurde.

(V. 3.) Auch die allgemeine Angabe des Mrc. über die damaligen Bestrebungen und Erwägungen der Hierarchen gestaltet Mtth. zur Erzählung von einer förmlichen Berathung des Synedriums. Damals versammelten sich die Hohenpriester und die Aeltesten des Volks (Bem. den offiziellen Ausdruck für die Behörde, wie 21, 23) in den Palast des Hohepriesters, der da hieß Kajaphas. Ohne Grund bestreitet Myr., daß Mtth. hier *αὐλή* in diesem der späteren Gräcität geläufigen Sinne genommen hat, den er ja jedenfalls voraussetzt, wenn er die *αὐλή* Luc. 11, 21 als *οἰκία* bezeichnet (12, 29) und der hier allein passend ist. Auch entspricht es der feierlichen Einführung durchaus nicht, hier an eine geheime Conferenz (Myr.) statt an eine offizielle Sitzung zu denken. Der Hohepriester, dessen Name erst unser Evangelist in die Erzählung einführt, hieß Joseph, und Kajaphas war sein Beinamen, aber da derselbe wohl der solenne und gewöhnliche geworden war, so bezeichnet er ihn als seinen Namen schlechthin (Vgl. 9, 9. 27, 16), da *λεγόμενος* vom Beinamen nur steht, wo er einem andern beigefügt wird (1, 16. 4, 18. 10, 2. 27, 17). (v. 4.) Und sie pflogen Raths, damit sie ihn mit List griffen und tödteten. Da das *ἵνα* nicht den Gegenstand der Berathung (deW.) bezeichnen kann, so muß als solcher das *πῶς* gedacht werden, wonach sie bei Mrc. suchen, es handelte sich eben nur noch um die Mittel und Wege das bereits feststehende Ziel zu erreichen. (v. 5.) Die Erwägungen aber, die sie dabei leiteten, führt Mtth., bei dem somit das *δὴ* ebenfalls von vornherein feststeht, nicht mit dem ohnehin schwierigen *γάρ* des Mrc. ein, welcher erklären will, weshalb man nach Mitteln suchen musste, ihn mit List zu verhaften, wenn man nicht die so gelegene Festzeit ungenützt verstreichen lassen wollte, sondern mit

δέ. Man sollte erwarten, daß bei einer Berathung zwei Tage vor dem Feste dieses selbst für die Ausführung in Aussicht genommen sein werde. Aber man sagte: Nicht am Feste, damit nicht ein Aufruhr entstehe im Volke (Bem. das erleichternde *γένηται ἐν τῷ λαῷ*). Offenbar ist es dem Evangelisten von Bedeutung, daß grade in dem Augenblick, wo Jesus mit solcher Bestimmtheit seinen Tod am Feste voraus sagte (Bem. das *τότε*: v. 3), die Synedristen nicht nur noch völlig rathlos waren, wie sie denselben herbeiführen sollten, sondern sogar entschlossen, das Fest erst vorübergehen zu lassen. Er aber wusste, daß dieser Menschenrath werde durch Gottes Rath vereitelt werden.

(V. 6.) Da Mth. Jesum eben noch seine auf dem Oelberg (24, 3) gehaltene Rede hat vollenden lassen (v. 1), so muß er, um ihn in die Mrc. v. 3 gezeichnete Situation zu versetzen, bemerken, wie Jesus inzwischen in Bethanien angekommen war im Hause Simons des Aussätzigen (Bem. das *δέ* statt *καί* und die Nennung des Subj.), (v. 7.) als ein Weib herzutrat zu ihm (Bem. das ihm so geläufige *προσῆλθεν αὐτῷ* statt des einfachen *ἦλθεν*, womit Mrc. wohl das *ἰδοῦ* der Quelle umschrieb), welches ein Alabastergefäß mit schwer theurer Nardensalbe hatte und es über sein Haupt (Bem. die erleichternde Hinzufügung der Praep.) herabgoß, als er zu Tische lag. Da das *ἀνακειμένον* offenbar dem *αὐτοῦ* angeschlossen wird, um die bei Mrc. durch die Aufnahme des gen. abs. der Quelle entstandene Wiederholung derselben Construction (Vgl. Mrc., S. 441) zu vermeiden, darf man dasselbe nicht als einen unvollständigen gen. abs. (mit fehlendem *αὐτοῦ*) nehmen (Myr.). (v. 8. 9.) Während die Quelle den folgenden Vorwurf wahrscheinlich mit einem einfachen *ἔλεγον οἷν* einführte, umschreibt Mth. sichtlich die charakteristische Einführung des Mrc. (Bem. sein *ἀγανακτεῖν*), indem er das *τινες* näher bestimmend, ähnlich wie 24, 1. 3, verallgemeinert und das motivirende *ιδόντες* hinzufügt. Es sehend aber zürnten die Jünger, sprechend: Wozu diese Verderbung? Wie diese kurze vorwurfsvolle Frage, so wird auch ihre Begründung noch wörtlich den Text der Quelle zeigen: Denn es konnte dies verkauft werden um hohen Preis (gen. pret.), und so (nemlich in Gestalt des dafür gelösten Geldes) Armen gegeben werden. (v. 10. 11.) Der Antwort Jesu schickt der Evangelist sein *γρούς* (12, 15. 16, 8. 22, 18) vorher, um anzudeuten, wie Jesus von diesen offenbar als leises Murren gedachten Worten Kenntniß genommen: Warum verursacht ihr Beschwerde dem Weibe? Denn sie hat ein gutes Werk verübt gegen mich. Das von dem Evangelisten hinzugefügte *γάρ* begründet, ganz wie v. 9, die vorwurfsvolle Frage, während die Quelle erst mit dem nun sehr unbequemen zweiten *γάρ* begründete, warum er ihr Thun ein treffliches nennt (Bem. das *καλός* der Quelle: 3, 10. 7, 17. 19 und öfter). Denn allezeit habt ihr die Armen bei Euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. (v. 12.) Diesen wehmüthigen Hinblick auf seinen nahen Abschied begründet er aber durch die Deutung, die er dem Thun des Weibes giebt. Denn indem diese geschüttet hat (zu *βαλεῖν* vgl. 25, 27) diese Salbe auf meinen Leib, hat sie (es) gethan (25, 40. 45), um mich einzubalsamiren (כחצ Vgl. Gen. 50, 2 LXX). So sicher sieht er seinem

unmittelbar bevorstehenden Tode entgegen, daß ihm die Salbung bereits vorkommt, wie eine Einbalsamirung zum Begräbnis, und, obwohl das Weib ihm natürlich nur überhaupt einen Liebesbeweis geben wollte, legt er demselben die Bedeutung dieses letzten Liebesbeweises unter, den ein Mensch empfangen kann. (v. 13.) Daran knüpft aber der Evangelist die von Mrc. (Bem. das diesem eigne *κηρύσσειν* und *εὐαγγέλιον*) hinzugefügte Verheißung: Wahrlich ich sage Euch, wo irgend dies Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt, da wird erzählt werden, auch was diese gethan hat, zu ihrem Gedächtnis. Wie 24, 14, verwandelt Mth. *εἰς* in *ἐν* und fügt das *τοῦτο* hinzu, das sich natürlich in seinem Sinne nur auf die Verkündigung des Todes Jesu beziehen kann, auf welchen dieser v. 12 hindeutete, aber deshalb nur um so deutlicher zeigt, daß dieser Zusatz nicht ursprünglich ist, in dem Keim grade das einzig zuverlässige Wort über die „Weltbahn des Evangeliums“ sehen wollte (S. 224).

(V. 14.) Obwohl nun Mrc. sichtlich v. 10 zu der durch Einschlebung der Salbungsgeschichte unterbrochenen Erzählung v. 1. 2 zurückkehrt, so fährt doch auch hier Mth. mit seinem *τότε πορευθεῖς* in fortlaufender Erzählung fort, als sei Judas grade damals, als Jesus in Bethanien gesalbt wurde, hinweggegangen und so grade im rechten Augenblick bei den rathlos deliberirenden Hohenpriestern (v. 4. 5) angekommen. Noch stärker betont er durch Voranstellung des *εἰς τ.* ὁ. die schreckliche Thatsache, daß es Einer der Zwölf war, der die Wege des Verraths wandelte, nemlich der, welcher Judas Iscariotes hieß (*λεγόμενος*, wie v. 3). Während das *ὁ Ἰσκαριώτης* 10, 4 noch ganz als eine Näherbestimmung dieses Judas erschien, ist es hier bereits artikellos mit dem Eigennamen verschmolzen (Vgl. *Ἰησ. Χριστός* 1, 1). (v. 15.) Erst unser Evangelist läßt nun den Judas ausdrücklich den Verrath anbieten und einen Lohn dafür verlangen. Was wollt ihr mir geben? fragt er, und weil darin liegt, daß er ein ihm genügendes Angebot acceptiren werde, so fährt er gleich fort: und ich meinerseits will ihn Euch überliefern. Wenn Mth. aber endlich sogar zu wissen meint, daß sie ihm sofort 30 Silberseckel zuwogen, so zeigt die von ihm als Weissagung auf die Judasthat gedeutete (Vgl. 27, 9) Stelle Schrij. 11, 12, deren Wortlaut er selbst beibehält, woher er diese Näherbestimmung des Marcusberichtes entnehmen zu können glaubte, und es ist darum völlig müßig zu untersuchen, ob damals, wo längst gemünzte Seckel im Gebrauch waren, ausnahmsweise noch das alterthümliche Zuwägen vorkam, und darüber zu grübeln, wie groß oder gering die dargebotene Summe für einen Judas war. (v. 16.) Auch den Abschluß der Erzählung bestimmt der Evangelist näher, indem er sagt: und von da an (Vgl. 4, 17. 16, 21) suchte er nach einer guten Gelegenheit, damit er ihn verriethe.

(V. 17.) Am ersten Tage aber des Ungesäuerten, den Mth. seinen jüdenchristlichen Lesern natürlich nicht erst als den Tag, wo man das Passahlamm zu schlachten pflegte (Mrc. v. 12), zu bezeichnen braucht, läßt derselbe in seiner umständlichen Weise die Jünger zu Jesu treten (Vgl. v. 7). sagend: Wo, willst du,

sollen wir dir zurüsten, das Passahlamm zu essen (Bem. den Inf. statt des ἵνα und das dadurch nothwendig gewordene σοι)? (v. 18.) Und wieder (Vgl. 24, 1. 3. 26, 8) sendet Jesus nicht zwei einzelne Jünger, sondern spricht zu Allen: Gehet in die Stadt zu dem und dem (Vgl. das hebr. אֶתְכֶּם וְאֶתְכֶּם oder contr. אֶתְכֶּם Dan. 8, 13). Offenbar war ihm der Grund, weshalb Jesus zwei einzelne Jünger sendet, bereits unverständlich geworden, und damit verloren denn auch die Details dieser Mahlbestellung für ihn alles Interesse. Unmöglich aber konnte Jesus so sprechen, da ja die Jünger solcher Weisung schlechterdings nicht folgen konnten, ebenso wenig aber der Evangelist selbstständig schreiben (Vgl. Mrc., S. 446), etwa weil er den Namen nicht nennen konnte oder wollte (Myr.), da er ja dann einfach die ganze Frage, die durchaus eine bestimmte Antwort erforderte, umgangen haben würde. Vielmehr setzt er mit diesem Ausdruck voraus, daß Jesus ihnen den Mann irgendwie näher bezeichnet oder auffindbar gemacht habe, wie er es in der That Mrc. v. 13 thut, und zeigt sich somit deutlich von dessen Darstellung abhängig, obwohl er auf die näheren Details derselben nicht eingehen will. Ihm ist nemlich das Wichtigste das Wort, welches Jesus dem Betreffenden sagen läßt und das sich nun trotz der aus Mrc. entlehnten Einleitung aus einer Frage nach dem Orte, welche sich bei Mrc. sichtlich auf eine vorausgesetzte, aber nicht erzählte Verabredung bezieht, in eine Ankündigung seines Besuches verwandelt. Und sprecht zu ihm: Der Meister sagt: Meine Zeit ist nahe, bei Dir halte ich das Passahmahl mit meinen Jüngern. Indem so der Schluß wieder in den Wortlaut des Mrc. zurücklenkt, nur mit Einführung des echt hebr. אָחֵר הַיּוֹם (Vgl. Josua 5, 10. LXX), entsteht nun die Unebenheit, daß τὸ πάσχα v. 17 das Passahlamm, hier aber das Passahmahl bedeutet. Die Hauptsache ist aber dem Evangelisten die Hindeutung Jesu auf die Nähe seines Todes (Vgl. v. 2. 12); denn nur auf die Zeit desselben kann ὁ καιρὸς μου gehen, und diese Hindeutung soll offenbar den Hausbesitzer, der zu den Anhängern Jesu gehört, bestimmen, den letzten Wunsch des sterbenden Meisters zu erfüllen. Denn nicht, daß er deshalb schon heute sein Passah halten wolle (Bl.), ist gemeint, als habe er dasselbe vor dem gesetzlichen Tage gefeiert, was ja durch die Zeitbestimmung v. 17 ohnehin ausgeschlossen ist, sondern daß er deshalb, ohne Einspruch zu erwarten, kurzweg erklärt, er halte es bei ihm (Bem. das betont vorangestellte πρὸς σέ). Dem entspricht auch das kategorische Präsens, das, sowenig wie 2, 4, als fut. attic. (Bl.) zu fassen ist. Offenbar genügte dem Evangelisten die Darstellung des Mrc. nicht, weil er die in ihr liegende Voraussetzung einer Verabredung übersah, und er hielt es für nothwendig, durch dieses Wort anzudeuten, weshalb Jesus bei dem Manne, zu dem er die Jünger sandte, mit solcher Sicherheit auf das nothwendige Entgegenkommen rechnen konnte. (v. 19.) Da nun bei ihm von keiner Angabe eines Zeichens die Rede gewesen war, kann er auch nicht mit Mrc. v. 16 von einem Eintreffen desselben berichten, sondern schließt einfach, wie 21, 6: und es thaten die Jünger, wie ihnen Jesus befohlen hatte, und bereiteten das Passahlamm.

(V. 20. 21.) Von diesen Vorbereitungen geht der Evangelist sofort (ohne das überflüssige ἔρχεται) zum Beginne des Mahles selbst über (Bem. das δέ st. καί). Als es aber Abend geworden, legte er sich zu Tische mit den zwölf Jüngern (Bem. das erläuternde μαθητῶν), und als sie aßen, sprach er: Wahrlich, ich sage Euch, Einer von Euch wird mich überliefern. Die Hinweisung auf das Mitessen des Verräthers ist absichtlich bei diesem ersten Worte Jesu weggelassen, weil sie beim zweiten zu einer directen Kennzeichnung desselben umgestaltet wird. (v. 22.) Und da sie sehr traurig wurden (Bem. die Steigerung durch das dem Evangelisten eigne σφόδρα, vgl. 2, 10), fingen sie an, zu sprechen zu ihm, ein jeder: Doch nicht etwa ich bin es, Herr? (Bem. das ἤρξαντο des Mrc., das erleichternde εἰς ἑκαστος und das hinzugefügte κύριε). (v. 23.) Das zweite Wort Jesu aber bezeichnet Mtth. ausdrücklich als Antwort auf diese Frage, und schon darin liegt, daß derselbe jetzt von einer allgemeinen Andeutung des Verraths zu einer speziellen Hinweisung auf den Verräther übergehen muß. Eine solche lag nun freilich trotz Bl. und Keim in dem ὁ ἐμβαπτόμενος bei Mrc. (Vgl. Mrc. S. 449) nicht, aber man darf auch unsern Bericht nicht im Wesentlichen auf Mrc. reduciren wollen (Myr.); denn die ausdrückliche Weglassung des allgemeinen εἰς τῶν δώδεκα, die Verwandlung des Prt. prs. in den Aor. und die nachdrückliche Wiederholung des οὗτός με παραδώσει zeigen deutlich, wie sich der Evangelist vorstellt, daß Jesus den Moment benutzte, wo Judas, der wohl den Unbefangenen spielen wollte, seine Hand (Bem. die Hinzufügung des Objects) in die Schüssel tauchte, um, mit ihm eintauchend, zu sprechen: Der (soeben) eingetaucht hat mit mir die Hand in der Schüssel (ἐν, wie v. 13), dieser (und kein anderer) wird mich überliefern. (v. 24.) Mit dieser Umgestaltung des Wortes war auch die Anknüpfung des folgenden mit ὅτι unmöglich geworden, und es folgt nun asyndetisch: Zwar geht der Menschensohn dahin, wie über ihn geschrieben ist, aber wehe jenem Menschen, durch welchen der Menschensohn überliefert wird. Es wäre ihm besser (Bem. das καλόν des Mrc. mit hinzugefügtem ἦν, wie sein καθώς), wenn ungeboren geblieben wäre jener Mensch. (v. 25.) Wie wir aber Mtth. schon wiederholt Cp. 21—23 die Darstellung des Mrc. dramatischer zuspitzen sahen, so giebt er auch hier der Szene einen dramatischen Abschluß, indem Judas, der hier ausdrücklich als sein Verräther bezeichnet wird (Bem. das zeitlose prt. prs., wie 2, 20), noch einmal antwortend spricht, wie er nach Mrc. v. 19 nur mit allen Jüngern gemeinsam gesprochen hatte: Doch nicht ich bin es, Rabbi? Worauf Jesus zu ihm spricht: Du hast es gesagt (σὺ εἶπας, wie v. 64 von der Hand des Evangelisten). Nun erst ist die Szene zu einer directen Entlarvung des Verräthers geworden, die durch die freilich unglaubliche Frechheit des sich durchschaut sehenden Jüngers auf ihre äußerste Spitze getrieben wird.

(V. 26.) Während sie aber aßen, brach Jesus ein Brod, nachdem er es genommen und eine Lobpreisung gesprochen (Bem. δέ statt καί, wie v. 20, die Hinzufügung des Subj. und die Verbindung der beiden Partt., wie v. 27), und

sprach, es den Jüngern gebend (Bem. die Näherbestimmung des αὐτοῖς und die Einführung der Partizipialconstr.): Nehmet, esset! Dies ist mein Leib. (v. 27.) Wie der Evangelist hier die Aufforderung zum Essen hinzufügt, so setzt er auch im Folgenden die von Mrc. berichtete Thatsache in eine solche um: Und nachdem er einen Becher genommen und das Dankgebet gesprochen, gab er (denselben) ihnen, sprechend: Trinket aus ihm Alle! (v. 28.) Daran kann sich nun das deutende Wort als Begründung anschließen: Denn dieses ist mein Bundesblut, das um Vieler willen vergossen wird zur Sündenvergebung. Da in diesem die Bedeutung des Bundesbluts richtig erläuternden Zusatz ausdrücklich gesagt ist, wiefern dasselbe ihnen zum Besten gereicht, so ist das bestimmtere ὑπέρ in das allgemeinere περί verwandelt. (v. 29.) Ich sage Euch aber, gewisslich nicht werde ich von jetzt ab von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, da ich es trinke mit Euch neu in dem Reiche meines Vaters. Durch das gegensätzliche δέ, sowie durch das die dreifache Negation vermeidende und doch bestimmtere ἀπ' ἄρτι (Vgl. 23, 39 von der Hand des Evangelisten) ist die gewiss unrichtige Vorstellung nahe gelegt, daß Jesus den letzten Becher noch mitgetrunken. Dagegen ist durch das deiktische τοῦτο und das μεθ' ὑμῶν noch klarer die symbolische Bedeutung der Rede hervorgehoben, wonach das messianische Freudenmahl als das Gegenbild des Freudenmahls der Passahfeier nur der Ausdruck ist für die höchste Seligkeit, die Jesus im Reich seines Vaters (näher bestimmend statt τοῦ Θεοῦ) von dessen Liebe empfangen und an der er den Seinen Antheil geben wird. Vgl. das Nähere Mrc., S. 450—53.

2. 26, 30—56. Das Gebet in Gethsemane und die Verhaftung.

(Vgl. Mrc. 14, 26—52. Luc. 22, 39—53.)

V. 30: Καὶ ἠμύνσαντες ἐξήλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. v. 31: τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἡμοῖ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποιμένης. v. 32: μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναι με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. v. 33: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι. v. 34: ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς ἀπαρνήσῃ με. v. 35: λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κὰν δέη με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μὴ σε ἀπαρνήσομαι. ὁμοίως καὶ πάντες οἱ μαθηταὶ εἶπον.

V. 36: Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανεὶ, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς· καθίσατε αὐτοῦ, ἕως οὗ ἀπελθῶν ἐκεῖ προσεύξωμαι. v. 37: καὶ παραλαβὼν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδιμονεῖν. v. 38: τότε λέγει αὐτοῖς· περιλύπος ἐστὶν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου· μένате ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ. v. 39: καὶ προσελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσειχόμενος καὶ λέγων· πάτερ [μου], εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο·

πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ. v. 40: καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ εὐρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορεῖν μετ' ἐμοῦ; v. 41: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν. τὸ μὲν πνεῦμα προθυμὸν, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. v. 42: πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο [λέγων]· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίνω, γεννηθήτω τὸ θέλημά σου. v. 43: καὶ ἔλθὼν πάλιν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας· ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι. v. 44: καὶ ἀφίεις αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου, τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν. v. 45: τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε. ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν. v. 46: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.

V. 47: Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν, καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολλὸς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξίλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. v. 48: ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσῳ, αὐτός ἐστιν. κρατήσατε αὐτόν. v. 49: καὶ εὐθὺς προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν· χαῖρε βραββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. v. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει; τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. v. 51: καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ, καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὄτιον. v. 52: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. v. 53: ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων; v. 54: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; v. 55: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὅλοις· ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξίλων συλλαβεῖν με· καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμεν διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. v. 56: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν. τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

V. 30: Zu dem *διασκορπισθήσεται* (D.1 Rept.) vgl. 25, 32. — v. 33: Das *καὶ* nach *εἰ* (Rept.) ist aus Mrc. — v. 36: Rept. schreibt *Γεθσημανη* nach schwacher Bezeugung und stellt das *ἐκεῖ* dem Verb. nach (AC.1, vgl. 3, 16), während sie v. 53 umgekehrt *αὐτὸν* voranstellt (ACD.1, vgl. 2, 8). Zu dem *αὐτὸν* nach *μαθητ.* (SACD Lm.) vgl. 8, 21. Das *οὐ* nach *εὐς* ist in NC nach Mrc. weggelassen. A fügt *αὐ* hinzu, das in DL.1 das *οὐ* verdrängt hat. — v. 39: Das *προσελθὼν* (B Rept.) ist gewiß nicht aus Mrc., wo die meisten Mjse. *προσελθὼν* lesen, das, bei Mth. als das gangbare gesetzt (SACDL.1), von dort in Mrc. übergang. — Das *μου*, das Ti. nach L.1 streicht, kann leicht nach den Parallelen (Vgl. Luc.) weggelassen sein. — Zu *παρελθεῖν* (B Rept.) hier und *ἐξήλθετε* v. 55 (Rept.) vgl. 6, 10. — v. 42: Bemerkenswerth ist, daß das *λέγων* in B fehlt, das auch 22, 35 von den Emend. zugesetzt. — Rept. add. *το ποιῶν* (Vgl. D) und *αὐ ἐμοῦ* (AC.1) aus v. 39. — v. 43: Rept. setzt das *πάλιν* vor *καθεύδοντας* (A.1), wie v. 44 vor *προσηύξατο*, wo es A.1 nachsetzen, und hat *εὐρίσκει* nach v. 40. Das zweite *παλιν* in v. 44, dessen Stellung auffiel, fehlt ACD.1 Rept. — v. 45: Der Art. vor *λοιπὸν* (SAD.1 Ti.) wird aus Mrc. sein, wo er dann umgekehrt nach Mth. weggelassen ward. Bemerkenswerth ist das *γὰρ* bei B, das zu schwierig, um bloßer Verbindungszusatz zu sein. — v. 48: Zu *οὐ ἐκράτησατέ με* (SAD.1 Ti.) vgl. 7, 12. v. 50: Rept. nach geringer Bezeugung: *εἴψ ω*. — v. 52: Das *σου τ. μαχ.* (AC.1 Rept.) ist

wohl Nachklang von *αὐτοῦ τ. ὡτιον* in v. 51. Rept. schreibt *μαχαίρα* (D*A*). — v. 53: Die offenbar schwierigere und doch gut griechische Lesart von BD wird ursprünglich sein; *Ν* schrieb *λεγειωνον*, während andre, um die Schwierigkeit zu heben, *η* einschoben, das *Α* mit dem nun sinnlosen Gen. verband, während AC deshalb *αγγελων* in *-λους* verwandelten und L dieses aufnahm ohne das *η*. Uebrigens schreibt Rept. *πλειους* (AC*LA*) und *λεγειων*. (C, vgl. A*A*: *λεγοινας*). — v. 55: Das *προς υμεις* (CD*A* Rept., vgl. A) ist aus Mrc., woher wohl auch die Verbindung des *εν τ. ιερω* mit *διδασκων* (A*A* Rept., vgl. CD) stammt.

(V. 30. 31.) Das weissagende Wort Jesu, welches Mrc. auf dem Gange nach Gethsemane gesprochen sein lässt, fügt Mtth. wieder mit seinem *τότε* an: Und nachdem sie den Lobgesang gesungen, gingen sie hinaus an den Oelberg. Damals spricht zu ihnen Jesus: Sämmtlich werdet ihr Anstoß nehmen an mir (Bem. die Hinzufügung des nachdrücklichen *ὑμεῖς* und des erläuternden *ἐν ἐμοί*, wie v. 33), und zwar (wie Mtth. aus Mrc. v. 30 antizipirt) in dieser Nacht. Denn es steht geschrieben (*γέγρα. γάρ*, wie 2, 5. 4, 6. 10): Ich werde den Hirten schlagen und zerstreuen werden sich die Schafe der Heerde. Das hinzugefügte *ποιμνης* steht zwar nicht in dem Urtext der Stelle Sachrj. 13, 7 (Vgl. Näheres Mrc., S. 454), aber im Cod. A der LXX. (v. 32. 33.) Nach meinem Auferwecktsein aber will ich Euch vorangehn nach Galiläa. Wieder wird das vermessene Wort des Petrus ausdrücklich als Antwort eingeführt und durch die Vervollständigung des Gegensatzes erläutert, der nun aber in sprachlich vereinfachter Form lediglich auf der Entgegenstellung des *πάντες* und *ἐγώ* beruht. Wenn Alle Anstoß nehmen werden an Dir; ich werde nimmermehr (Vgl. 7, 23. 21, 16. 42 von der Hand des Evangelisten) Anstoß nehmen. (v. 34.) Das weissagende Wort Jesu aber bringt Mtth. in der einfacheren Fassung, zu der es sich in der Ueberlieferung abgeschliffen hatte (Vgl. Mrc., S. 456): Wahrlich, ich sage dir, in dieser Nacht (Bem. die Hinzufügung des *ἐν*), ehe ein Hahn ruft, d. h. vor Tagesanbruch, wirst du dreimal verleugnen mich. Für die Ursprünglichkeit dieser Fassung hat auch Keim, S. 295 nichts weiter beigebracht, als den sinnlosen Vorwurf eines künstelnden Zahlenspiels und haarscharfer Rechnung bei Mrc., wovon doch nur die Rede sein könnte, wenn es dort (was so nahe lag, da man drei Hahnenrufe unterschied) *τρίς* hiesse. Vielmehr zeugt noch der Wegfall des nun selbstverständlichen *σήμερον* für die Umbildung (Bem. noch den Wegfall des betonten *σὺ* und die gewöhnlichere Stellung des *με*). (v. 35.) Auch den für die Darstellungsweise des Mrc. so charakteristischen Schlufs hat unser Evangelist in einfache Erzählung verwandelt. Spricht zu ihm Petrus: Auch wenn ich müsste mir dir sterben, gewißlich will ich dich nicht verleugnen (Bem. die Ergänzung des Subj., das verstärkende *καί*, in dem noch das *καί* aus Mrc. v. 29 nachklingt und die Voranstellung des *σὺν σοί*). Zu dem Ind. fut. nach *οὐ μὴ* beim Gelübde vgl. zu 15, 5. Da aber doch dem Petrus sein Vorrang in der Vermessenheit gewahrt bleiben soll, fügt Mtth. nun einschränkend hinzu: Aehnlich (Vgl. 22, 26) sagten auch alle Jünger (Bem. das hinzugefügte *μαθηταί*).

(V. 36.) Wieder leitet das *τότε* zu dem neuen Moment der Erzählung über, wie Jesus mit ihnen, d. h. den v. 35 erwähnten Jüngern, zu einem Orte kommt, der Gethsemane heisst (*λεγόμ.*, wie 2, 23), und zu den Jüngern spricht (Bem.

die erläuternde Auflösung des ἔρχονται, worüber das αὐτοῦ nach μαθ. fortfällt). Setzt Euch hier nieder (Vgl. Gen. 22, 5: שָׁבוּ - לָכֶם LXX), bis daſs ich fortgegangen dort gebetet haben werde. Durch den Gegensatz des αὐτοῦ - ἐκεῖ, sowie durch das ἀπελθόν wird die Trennung von den Jüngern ſchärfer markirt, als bei Mrc., wo ſie nur im Folgenden vorausgesetzt wird. (v. 37. 38.) Und nachdem er mit ſich genommen (Bem. die Einführung der Participialconstr. vor dem ἤρξατο des Mrc.) den Petrus und die beiden Zebedäussöhne (wie Mth. zusammenfassend den Jacobus und Johannes nennt), fing er an, traurig und unruhig zu werden. Statt des auch den Auslegern (Vgl. deW. Bl.) anstößigen ἐκθαμβεῖσθαι ſetzt der Evangelist das aus dem περίλυπος v. 38 gebildete λυπεῖσθαι, das aber offenbar etwas matt iſt. Dann (τότε, wie v. 31. 36) ſpricht er zu ihnen: Schwer betrübt iſt meine Seele bis zum Tode. Bleibet hier und wachet mit mir. Durch das hinzugefügte μετ' ἐμοῦ (Vgl. auch v. 40) wird der Zweck der Aufforderung ins rechte Licht geſetzt, Jeſus will in dieſer bangen Stunde nicht ganz allein bleiben. (v. 39.) Bedeutender wird die ſchriftſtelleriſche Umgeſtaltung des Marcusberichts erſt im Folgenden, wo der Evangelist, ähnlich wie v. 21 — 25, die Darſtellung dadurch mehr dramatiſch belebt, daſs er ausdrücklichs drei Gebetsacte unterſcheidet, während bei Mrc. nur von einem dreifachen Kommen zu den Jüngern die Rede war. Darum ſchickt er auch nicht, wie Mrc. v. 35. 36, dem einzelnen Worte, das die Jünger gehört haben wollten, die allgemeine Schilderung des Gebets voraus, ſondern erzählt ſofort, wie Jeſus, nachdem er vorausgegangen, auf ſein Angesicht fiel (wie 17, 6 von der Hand des Evangelisten), betend und ſprechend: Mein Vater, wenn es möglich iſt, ſo gehe vorüber von mir dieſer Kelch. Uebrigens nicht wie ich will, ſondern wie du (geſchehe es). Statt der doppelten Anrede bei Mrc. ſetzt Mth. die einfache, ſie durch das μου erläuternd. Der Anfang iſt aus Mrc. v. 35, der Schluſs aus v. 36 (Bem. das πλὴν, wie 11, 22. 24. 18, 7, ſtatt des doppelten ἀλλὰ, und das ὥς ſtatt des incorrecten τι). So wird denn das Dazwischenliegende von Mth. ausgelassen und nicht von Mrc. zugeſetzt ſein, den Keim. S. 301 einer „unzarten“ Appellation an die göttliche Allmacht beſchuldigt, welche die Bitte zu einer ſtürmiſch derben Forderung mache, während dieſelbe doch dort ebenſo ergeben, wie hier, auslautet. (v. 40. 41.) Und er kommt zu den Jüngern, wie Mth. hinzufügt, und findet ſie ſchlafend und ſpricht zu Petrus: So ſehr ſeid ihr unvermögend, eine Stunde zu wachen mit mir! Da ja alle Jünger geſchlafen und auch bei Mrc. die folgende Ermahnung eine allgemeine wird, läſst Mth. das an Petrus ſpeziell addressirte Wort ſich doch gleich auf alle Jünger beziehen. Das von ihm vorausgeſchickte οὕτως kommt im Sinne von ſiccine (Myr. deW. Bl.) nie in den Evangelien vor, und wird daher hier wie Mrc. 7, 18 den hohen Grad ihres Unvermögens bezeichnen, der freilich nachher noch mit Mrc. durch den erläuternden Inf. characteriſirt wird. Wachet und betet, damit ihr nicht hinein-gerathet in Verſuchung; der Geiſt zwar iſt bereitwillig, aber das Fleiſch iſt ſchwach.

(V. 42.) Wie sehr es aber unserm Evangelisten auf die Darstellung der drei Gebetsacte ankommt, erhellt daraus, daß er nun Jesum mit pleonastischem Ausdruck wiederum zum zweiten Male weggehen und nicht dasselbe Wort wiederholen, sondern ein neues Gebet sprechen lässt, welches erst das volle Bewußtsein ausdrückt, daß unmöglich sei, was er im ersten Gebet (v. 39) noch als möglich setzte, und welches dann seine Ergebung mit den Worten des Vaterunsers (6, 10) ausdrücklich versiegelt. Mein Vater (Vgl. v. 39), wenn es denn unmöglich ist, daß dies vorübergehe, ohne daß ich es getrunken habe, so geschehe dein Wille. Nach Keim, S. 302 soll freilich der „eifertige“ Mrc. den Unterschied dieses Gebets von dem ersten „übersehen“ haben; allein es liegt doch wahrlich näher, daß der Evangelist, der nicht mehr, wie Mrc., die Erlebnisse der Jünger in dieser Stunde nacherzählte, nun auch die verschiedenen Gebetsacte Jesu inhaltlich zu unterscheiden versuchte. (v. 43. 44.) Darum wird auch von dem zweiten Gange zu den Jüngern nur das Wichtigste nach Mrc. erwähnt und sogleich zu dem dritten Gebetsact übergegangen, während bei Mrc. selbst das dritte Weggehn Jesu nur vorausgesetzt wird. Das *πάλιν* zieht Mtth. zu dem wichtigeren *εἵπεν*: Und als er kam, fand er sie wiederum schlafend; denn ihre Augen waren beschwert (Bem. das scheinbar correctere part. perf.). Und nachdem er sie verlassen, betete er, wiederum hingegangen, zum dritten Male, indem er dasselbe Wort sprach wiederum. Das nachdrückliche *πάλιν* am Schlusse weist auf v. 42 zurück; ein höheres als diese volle Ergebung in den klarerkannten Willen des Vaters kann es eben nicht geben. In der That aber wiederholt Mtth. damit nur die Worte, die Mrc. v. 39 beim zweiten Weggehen Jesu schon gebraucht, weil er überhaupt nicht verschiedene Gebetsacte unterscheidet. (v. 45.) Dagegen hebt er nun beim letzten Kommen zu den Jüngern (Bem. das *τότε* und das *πρὸς τοὺς μαθητάς*) nicht mehr das dritte Mal hervor, das ihm bloß für das Gebet Bedeutung hat. Da kommt er zu den Jüngern und sagt zu ihnen: Schlafst ihr nunmehr und ruhet? Da der Evangelist nemlich ausdrücklich das ihm vielleicht schon nicht mehr verständliche *ἀπέχει* fortlässt und mit dem hier schon antizipirten *ἰδοὺ*, sowie mit der Verwandlung des doch nur ideell gemeinten *ἦλθεν* in das ganz reell gemeinte *ἤγγικεν* aus Mrc. v. 42 auf die soeben anbrechende Stunde der Gefangennehmung hinweist, so können die Worte nicht auffordernd gefasst werden, wie bei Mrc. (Vgl. Mrc., S. 463), da in diesem Augenblick die Aufforderung nicht mehr ernstlich (deW.) gemeint sein kann und die ohnehin höchst unwahrscheinliche Ironie (Myr.) durch das gleich folgende *ἐγείρεσθε* sich selbst aufheben würde. Der Evangelist kann also die Worte nur als vorwurfsvolle Frage genommen und darum das *τό λουπόν* (fortan) in das auch sonst gleich *ἦδη* stehende *λουπόν* (nunmehr) verwandelt haben, so daß das Folgende (wenn auch ohne *γάρ*) den in der Frage liegenden Vorwurf begründet: Siehe, genacht hat sich (und ist darum ganz nahe, vgl. das Perf.) die Stunde, — und es wird d. h. der Sache nach (Vgl. zu v. 2): — in welcher überliefert wird der Menschensohn in Sünderhände. Durch die Weglassung des Art. wird mit besonderm Nachdruck hervorgehoben, was für

Hände es sind, in die er überliefert wird. Offenbar erkannte der Bearbeiter nicht die durch das unerwartet rasche Nahen der Schaar veranlasste Wendung der Rede bei Mrc. v. 42, sah vielmehr in dem darum mit Nachdruck vorangestellten ἡγγικεν nur die Erklärung, daß mit dem Nahen des Verräthers die Stunde der Gefangennehmung genaht sei, (v. 46.) und demnach in der folgenden Aufforderung nur die Kehrseite der vorwurfsvollen Frage in v. 45: Stehet auf, laßet uns gehen. Siehe, nahe ist der mich überliefert! Darum eben muß nun auch im Folgenden das ἐνθύς Mrc. v. 43 (Vgl. Mrc. S. 465, Anm.) fortfallen und an seiner Stelle das ἰδοὺ aus v. 45. 46 wiederholt werden, weil nun eben geschieht, was dort angekündigt.

(v. 47.) Und als er noch redete, siehe, da kam Judas, Einer der Zwölfe, und mit ihm ein großer Haufe mit Schwertern und Knütteln von den Hohenpriestern und Ältesten des Volks her (Bem. das dem Evangelisten so geläufige πολὺς bei ὄχλος, den ihm eignen offiziellen Ausdruck für das Synedrium und das ἀπό statt παρά). Das bei Mrc. durch den Rückblick auf 14, 20 wohl motivirte εἰς τῶν δώδεκα (Vgl. Mrc., S. 465) ist nun freilich zu einer zwecklosen Wiederholung aus v. 14 geworden. (v. 48.) Da der Aor. nicht für das Plusquamp. steht (deW. Bl.), so hat Mtth. nicht (wie Mrc.) die Verabredung wegen des Judaskusses nachgeholt, sondern den ununterbrochenen Erzählungsfluß hergestellt. Er denkt sich also, daß der Verräther (Vgl. v. 25) während des Herankommens ihnen ein Zeichen gab (Bem. die Erklärung des σέσσημον), sprechend: Wen irgend ich geküßt haben werde, der (und kein anderer) ist es, ergreift ihn! (v. 49.) Die Schlufsworte (καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς) läßt er weg, weil sie mit dem Zeichen nichts mehr zu thun haben, ebenso das neben προσελθὼν allerdings recht schwerfällige ἐλθὼν, das nach der Unterbrechung bei Mrc. wieder den Erzählungsfaden aufnimmt und statt dessen er nur jenes durch τῷ Ἰησοῦ bestimmt. Und sofort herzugetreten zu Jesu sprach er: Sei gegrüßt, Rabbi! und küsste ihn herzlich. (v. 50.) Wie der Evangelist hier aber das χαῖρε hinzufügt, so läßt er auch bereits Jesum diesen schmachvollen Mißbrauch des Liebeszeichens nicht ungerügt hinnehmen, sondern zu Judas sprechen: Freund (20, 13), wozu du hier bist — —. Die Aposiopese ist durchaus motivirt, da Jesus ihn nicht direct auffordern will, zu thun, was er vorhat, und doch andeuten, daß er nicht zur Schandthat des Verraths noch die heuchlerische Liebesbezeugung hinzufügen soll. Die fragende Fassung (deW. Bl.) ist nicht nur sprachwidrig, da das Relativ nur in indirecter Frage für das Fragewort stehen kann, sondern auch sinnlos, da ja Jesus weiß, wozu er hier ist (Vgl. v. 46), und die bloße Frage nicht den Abscheu vor dem Zweck seines Kommens ausdrücken könnte. Mit seinem τότε προσελθόντες (Vgl. 15, 12. 17, 19) lenkt dann der Evangelist zu der Marcusdarstellung zurück, nur dem τῷ Ἰησοῦ v. 49 entsprechend das ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ausdrücklich hervorhebend: Dann legten sie, herzugetreten, die Hände an Jesum und nahmen ihn gefangen. (v. 51.) Und siehe (Bem. das dem Evangelisten aus der apostolischen Quelle so geläufige καὶ ἰδοὺ), einer von denen, die

mit Jesu waren (Näherbestimmung des *τῶν παρεστηχότων*), zog, die Hand ausstreckend (Vgl. 12, 49. 14, 31 von der Hand des Evangelisten), sein Schwert heraus (Bem. das Comp. und das *αὐτοῦ*, wie 4, 21), und hieb, nach dem Knecht des Hohenpriesters schlagend, ihm das Ohr (Bem. das einfachere *ὠτίον*) ab. Bem., wie durch den schildernden Zusatz die beiden Satztheile harmonischer gleichgestaltet sind. (v. 52.) Ein zweites Wort Jesu, das der Evangelist einschaltet, mißbilligt die vorschnelle That des Jüngers. Da (*τότε*, wie v. 45) sagt zu ihm Jesus: Wende zurück dein Schwert an seinen Ort (Vgl. *חַיִּיב אֶל-הַמָּקוֹם* Jerem. 28, 3 LXX), nemlich in die Scheide, wo es ruhen soll. Denn alle, die ein Schwert nehmen, werden durch ein Schwert umkommen. Dem *ἐν* liegt wohl die Anschauung zum Grunde, daß sie selbst in dem durchs Schwert bereiteten Tode umkommen werden. Schwerlich aber will sich Jesus auf den Rechtssatz Apoc. 13, 10 berufen (Vgl. noch Myr.), da derselbe die Aequivalenz der Vergeltung ausdrückt und dafür die Hervorhebung des *ἀποκτείνειν* durchs Schwert unentbehrlich wäre. Vielmehr weist er nur darauf hin, daß, wo man zur Gewalt greift, um die Gewalt abzuwehren, es zum Kampf Aller gegen Alle kommt, in dem der Unschuldige mit dem Schuldigen untergeht. So leidet der Spruch auch ohne besondre Clauseln seine Anwendung unmittelbarer auf den vorliegenden Fall. (v. 53.) Oder, falls dich dies noch nicht bewegt, dein Schwert einzustecken, etwa weil du meinst, daß dann der Unschuldige wehrlos der Gewalt preisgegeben sei, meinst du, daß ich nicht vermag, zu bitten meinen Vater, und er mir bereitstellen wird eben jetzt, wo ich ihrer bedarf, mehr als zwölf Legionen Engel? An Stelle der allerdings nach dem Grundsatz v. 52 wehrlosen Apostel, von denen einer zur unerlaubten Abwehr greifen will, würden ja, wenn er an die väterliche Fürsorge Gottes appelliren wollte, sofort zwölf Engelheere und mehr treten, die ihn gegen alle Gewalt schützen könnten.¹⁾ Dies liegt in der nothwendig zu verneinenden Frage; denn daß er von Gott erbitten kann, was er braucht, liegt schon in der Bezeichnung desselben als seines Vaters. (v. 54.) Warum aber thut er es denn nicht? Diese sich natürlich aufdrängende Frage beantwortet Jesus dadurch, daß er auf die Folge solchen Thuns aufmerksam macht. Denn nur an v. 53 kann das *οὖν* anknüpfen, und nicht zugleich an das über die Selbsthilfe gesagte (Myr.), da diese schon an sich als unzulässig verurtheilt war. Wie nun (sc. wenn ich Gott um seinen Schutz bäte und er ihn mir gewährte) soliten (Bem. den Conj. delib., wie 23, 33) denn die Schriften erfüllt werden, daß es also geschehen muß? Darin liegt, daß sie dann nicht erfüllt werden könnten, und damit ist gesagt, warum er es nicht thun kann; denn die Schriften enthalten ja nur weissagend den Rathschluß Gottes in Betreff der zukünftigen Heilsverwirklichung und müssen darum erfüllt werden, damit dieser sich vollziehe (Vgl. zu

1) Die Frage läuft natürlich bis zum Schlusse des Verses fort, so daß das *οὖν* auch zu der mit *καὶ* angeschlossnen sichern Folge der Bitte gehört. Das adverb. *πλείον* (seltnr, wie hier im Plur. *πλείω*) steht gut griechisch structurlos (ohne *τι*) neben dem zu steigernden Zahlwort. Vgl. Kühner, § 543. 4, e.

1, 22), wie Jesus es schon in seinem Gebete (v. 39. 42) als nothwendig anerkannte.¹⁾ (v. 55.) Da nun an der Stelle, wo der Evangelist dies Wort einschaltet, Mrc. vielmehr ein Wort an die Häscher bringt, so führt Mtth. das letztere mit *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* ein (Vgl. 18, 1) und bestimmt das nun undeutliche *αὐτοῖς* näher durch *τοῖς ὄχλοις* (Bem. den ihm geläufigen Plur. statt des v. 47 aus Mrc. entlehnten Sing.), obwohl dasselbe auf die Häscherschaar nicht sonderlich passt. In jener Stunde sprach Jesus zu den Haufen: Wie wider einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knütteln, mich zu fangen! Täglich im Tempel saß ich lehrend, und ihr nehmt mich nicht gefangen. Bem. das bestimmtere *ἐκαθεζόμενον*, und wie das *ἐν τῷ ἱερῷ* mit Nachdruck vorangestellt, um anzudeuten, daß Zeit und Ort gleich gut geeignet waren zu seiner Verhaftung. Den elliptischen Schluß der Rede aber erweitert Mtth. zu einem vollständigen Satze. (v. 56.) Doch ist derselbe mit der ihm eignen Schriftnachweisung (Vgl. 21, 4) schwerlich als ein Wort Jesu gedacht (Myr.); denn obwohl der Evangelist eine solche auch 1, 22 dem Engel in den Mund legt, so ist doch die Verweisung Jesu auf die Schrift (Mrc. v. 49) schon v. 54 antizipirt, so daß er nun nur noch seinerseits bestätigt, was Jesus dort andeutete. Dieses Ganze aber geschah, damit erfüllt würden die Schriften der Propheten. Daß er dann ein bestimmtes Citat anführen würde (Myr.), ist doch eine willkürliche Behauptung, da Mtth. eben, wie Jesus v. 54, auf die gesammte Schriftweissagung (Bem. das hinzugefügte *τ. προφ.*) von dem Endschiedsal Jesu hinweisen will, die ohne das, was bisher geschehen und in diesem Augenblick geschieht (Bem. das Perf.), nicht erfüllt werden könnte. Da verließen ihn die Jünger alle (Bem. das *τότε* und das hinzugefügte *μαθηταί*) und flohen. Das so kurz und dunkel angedeutete Abenteuer des ungenannten Jünglings (Mrc. v. 51. 52) hat der Evangelist natürlich weggelassen.

3. 26, 57—75. Die Verurtheilung und die Verleugnung.

(Vgl. Mrc. 14, 53—72. Luc. 22, 54—62.)

V. 57: *Οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν.* v. 58: *ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει αὐτῷ [ἀπὸ] μακρόθεν ἕως τῆς αἰλῆς τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο μετὰ τῶν ἐπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος.* v. 59: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον ἐξήμουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν.* v. 60: *καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευ-*

2) Das *οὐ* läßt sich nicht begründend an die Frage anknüpfen (deW.) und muß daher den Inhalt der Schriften bezeichnen. Es bedarf aber dazu auch nicht der Ergänzung eines *λέγονται* oder *γράφονται* (Myr.), da ja die *γραφαί*, um deren Erfüllung es sich handelt, nicht die Schriften als solche sind (wie 21, 42), sondern die in ihnen geschriebene Weissagung. Obwohl darum das *οὕτως* gewifs auf die Gefangennehmung v. 50 hinweist, so denkt doch Jesus nicht an eine einzelne Schriftstelle, in der dieselbe geweissagt, sondern an die gesammte Weissagung von seinem Endschiedsal (16, 21), welche die Vergewaltigung voraussetzt.

δομαρτύρων. ἵστερον δὲ προσελθόντες δύο v. 61: εἶπαν· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῆσαι τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν [αὐτὸν] οἰκοδομῆσαι. v. 62: καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· οὐδὲν ἀποκρινῇ τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; v. 63: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα. καὶ [ἀποκριθεὶς] ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. v. 64: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι ὅψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου κατήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. v. 65: τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων· ἐβλασφήμησεν· τί ἔτι χρεῖαν ἔχομεν μαρτύρων, ἴδε νῦν ἰκούσατε τὴν βλασφημίαν. v. 66: τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν· ἔνοχος θανάτου ἐστίν. v. 67: τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάρισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν v. 68: λέγοντες· προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστίν ὁ παίσας σε;

V. 69: Ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αἰλῇ· καὶ προσῆλθεν αὐτῷ μία παιδίσκη λέγουσα· καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου. v. 70: ὁ δὲ ἠρνήσατο ἐμπροσθεν πάντων λέγων· οὐκ οἶδα τί λέγεις. v. 71: ἐξεληθὼντα δὲ [αὐτόν] εἰς τὸν πυλῶνα, εἶδεν αὐτόν ἄλλη καὶ λέγει τοῖς ἐκεῖ· οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου. v. 72: καὶ πάλιν ἠρνήσατο μετὰ ὅρκου ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἀνθρώπον. v. 73: μετὰ μικρὸν δὲ προσελθόντες οἱ ἐστῶτες εἶπον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ ἡ λαλία σου δηλὸν σε ποιεῖ. v. 74: τότε ῥῆξαι καταθεματίζειν καὶ ὁμνῆειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἀνθρώπον. καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. v. 75: καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρεῖς ἀπαρνήσῃ με· καὶ ἐξεληθὼν ἔξω ἔκλειυσεν πικρῶς.

V. 58: Allerdings kann das *απο* (ABD Rept.) aus *Μρε*. sein, aber da *Μτth.* es auch 27, 55 aus *Μρε*. mit aufnimmt und es auch dort, sowie bei *Μρε*., vielfach seiner völligen Abundanz wegen von den Emendatoren weggelassen wird, so kann es auch hier so geschehen sein (Vgl. *ΣCL* 1 Ti.). — v. 59: Das *καὶ οἱ πρεσβύτεροι* ist gewiß nicht der Marcusparallele wegen weggelassen (*Myr*.), sondern nach v. 57 zugesetzt (*AC* 1 Rept.). — Zur Nachstellung des *αυτον* (*AD* 1 Rept.) vgl. 8, 27, zu dem incorrecten *θανάτωσόνσιν* (*ACD* 1 Ti.) vgl. 7, 6. 18, 19. — v. 60: Rept. verbindet das zusammengehörige (Vgl. zu 3, 4) *πολλων ψευδου*. (*CL* 1) und hat die Lesart, nach welcher der Gen. abs. erläuternd vor *οιχ* *ειρον* gestellt ward, mit der richtigen, wo *καὶ ουχ* *ειρον* voransteht, combinirt (*AD* 1, vgl. auch *D*, wo nur der gen. abs. aufgelöst). — Das *ψευδομαρτυρος* (*CD* 1 Rept., vgl. *A*) ist natürlich Glossem. — v. 61: Nach *8* habe ich hier, wie v. 66, *ειπαν* geschrieben (Vgl. zu 2, 5). — Das *αυτον* (*ΣCL* Ti.), das *AD* 1 (Rept.) des Parallelismus wegen umstellen, ist wohl nach *B*. arm. aeth. zu streichen (Vgl. 14, 3). — v. 63: Das *αποκριθεις* fehlt in *BLZ* und ist sehr zweifelhaft, da *B* sonst an dem *αποκριθεις*, auch wo es noch auffallender gebraucht, nirgend Anstoß genommen hat. — v. 65: Zu dem *οτι* *AC* 1 (Rept.) vgl. 5, 31, zu dem *αυτον* (*ibid.*) vgl. 3, 7. Bemerkenswerth ist das *μαρτυρων* (*8*), da *μαρτυρων* aus *Μρε*. sein kann. — v. 67: Rept. nach jüngeren *Mjse*. *εραπισαν*. Doch vgl. zu 9, 36. — v. 69: Zu *εξω* *εκαθητο* (*AC* 1 Rept.) vgl. 2, 8. — v. 70: *AC* 1 add. *αυτων* vor *παντων* und haben v. 71 *αυτοις* statt *τοις* (Vgl. *LZ*). — v. 71: Wäre ein *αυτον* als abundant weggelassen (*8BLZ*), so wäre es wohl, wie 5, 1. 9, 27 in *B*, das zweite gewesen, man vermisse dasselbe nach *εξεληθοντα* und übersah, dafs es nach *ειδεν* folgte (*AC* 1 Rept. Ti. Vgl. *D*). — Das *καὶ vor* *ουτος* (*AC* 1 Rept.) ist aus v. 69. — v. 72: *D* Rept. *μεθ* *ορκου*. — v. 73: Das *καταθεματίζειν* (Rept.) ist aus *min*. — v. 74: Da *Μth.* zuweilen *ειθης* aus *Μρε*. hat und hier eine Conf. nach *Μρε*., wo der Ausdruck wesentlich abweicht, sehr unwahrscheinlich, dürfte *ειθης* (*BL*) ursprünglich sein. — v. 75: Rept. hat das häufigere *του* *Ιησ.* (*L*) und fügt nach *ειρηκ.* *αυτω* hinzu (*AC* 1. Vgl. *Μρε*. *Luc.*: *ως* *ειπεν* *αυτω*).

(V. 57.) Da zuletzt von den Jüngern etwas erzählt war (v. 56), nennt der Evangelist ausdrücklich die, welche Jesum gefangen genommen (v. 50), als die, welche ihn nun zu dem Hohenpriester Kajaphas (Vgl. zu v. 3) abführten, und umgeht das auffällige *συνέχονται αὐτῷ* Mrc. v. 53, indem er, zugleich den Ausdruck periodischer gestaltend, hinzufügt: woselbst sich die Schriftgelehrten und Aeltesten versammelten. Die *ἀρχιερεῖς* meint er wohl unter den bei Mrc. vollständig aufgezählten Bestandtheilen des Synedriums umgehen zu können, weil er sie selbstverständlich im hohenpriesterlichen Palast anwesend denkt; keinesfalls will er eine Unvollzähligkeit der Versammlung andeuten (Bem. das *ὄλον* v. 59), so daß auch das *πάντες* bei Mrc. keine unrichtige Vergrößerung (Keim, S. 327) sein kann. (v. 58.) Petrus aber folgte ihm von fernher bis zum Palast des Hohenpriesters (Bem. das *δέ* statt *καί*, wie v. 57, und das dem folgenden conform. Imp.). Da Mth. *ἀλλή* vom Palast nimmt (wie v. 3), muß er nun noch hinzufügen, wie Petrus hineinging in den innern Hofraum, da er sich dort mit den Knechten niedersetzte (Bem., wie geschickt Mth. hiedurch das abundante *ἕως ἔσω* umgeht und wie er das abundante *συν-* vor *ἐκάθιστο* neben *μετά* weglässt); statt aber die Situation des Jüngers näher auszumalen, die hier noch gar nicht in Betracht kommt, hebt er den Zweck seines tollkühnen Vordringens hervor: um zu sehen den Ausgang der Sache. (v. 59.) Recht deutlich aber verräth es den reflectirenden Bearbeiter, wenn er nun das Zeugniß, das die Hohenpriester und das ganze Synedrium suchten (Bem. die Nachstellung des *ὄλον*, wie 1, 22. 21, 4. 26, 56), sofort von seinem Standpunkt aus, auf dem ein wahres Belastungszeugniß natürlich undenkbar war, als ein falsches Zeugniß wider Jesum bezeichnet und das *εἰς τὸ θανατῶσαι* dahin erläutert: damit sie ihn dadurch zu Tode brächten. (v. 60. 61.) Natürlich braucht er nun auch nicht mehr hervorzuheben, weshalb diese Zeugnisse ungenügend waren, sondern begnügt sich damit, daß sie nicht fanden, was sie suchten, obwohl viele herzutraten, die falsches Zeugniß ablegten, um dann sofort zu dem einzigen überzugehen (Bem. das *δέ* statt *καί*), das Mrc. anführt und das er ausdrücklich von zweien, die herzutraten (Bem. das wiederholte *προσελθ.*), ablegen läßt, weil es nur dadurch gerichtlichen Werth erhielt (Vgl. zu 18, 16). Wie er den Eingang des Zeugnisses dadurch vereinfacht, daß die Zeugen sofort aussagen, was der vor Gericht stehende Angeklagte (*οὗτος*) gesagt haben sollte, so giebt er sein Wort nach Mrc. 15, 29 ohne die hier von Mrc. allerdings nicht sehr passend eingeschaltete Erläuterung seines Sinnes (Vgl. Mrc., S. 472), dagegen mit dem die frevelhafte Annahme noch stärker malenden *δύναμαι* und dem sie noch deutlicher verurtheilenden *τοῦ θεοῦ*: ich kann niederreißen den Tempel Gottes und innerhalb drei Tagen (ihn) aufbauen. (v. 62.) Ohne das Ungenügende auch dieses Zeugnisses zu erwähnen, auf welches doch auch bei Mrc. der Vorsitzende solchen Werth legt, daß er Jesum darüber vernehmen will, läßt Mth. den Hohenpriester aufstehend sprechen zu ihm (Bem. das *ἀναστάς* des Mrc. mit Weglassung des bloß malenden *εἰς μέσον* und der doppelten Negation im Folgenden): Nichts antwortest du auf das, was diese wider dich zeugen (Gegen

die Zertheilung der Frage in zwei vgl. Mrc., S. 473. Anm.)? (v. 63.) Jesus aber schwieg. Auch hier ist der, übrigens nur scheinbar tautologische, Ausdruck des Mrc. vereinfacht, aber das Subject ausdrücklich benannt und die folgende Frage des Hohenpriesters (wenn das ἀποκριθεῖς ursprünglich) ausdrücklich als Entgegnung auf dieses Schweigen bezeichnet. Dieselbe wird mit einer feierlichen Beschwörung eingeleitet¹): Ich beschwöre dich (Vgl. עֲשֵׂה־נִי Gen. 24, 3 LXX) bei dem lebendigen Gott, eigentlich mit Hinweis auf ihn (κατά, wie 2 Chron. 36, 13), der als der lebendige den Meineid rächen muß, damit du uns sagest, ob du seist der Messias, der Sohn Gottes. (v. 64.) Statt mit dem ἐγὼ εἶμι des Mrc. bejaht Jesus diese Frage mit dem σὺ εἶπας des Evangelisten (Vgl. v. 25) und knüpft daran mit πλὴν λέγω ὑμῖν (Vgl. v. 39) den Hinweis auf seine Erhöhung. Auch hier ist das πλὴν gewiß nicht „doch“ (Bl.), da ja gar kein Gegensatz vorliegt, sondern weist darauf hin, wie sie, abgesehen von dieser seiner Aussage, sich noch auf ganz andre Weise selbst von seiner Messianität überzeugen werden. Uebrigens sage ich Euch, von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzend zur Rechten der Majestät und kommend auf (ἐν statt μετά, wie 24, 30) den Wolken des Himmels. Das ἀπ' ὄρου des Evang. (Vgl. 23, 39. 26, 29) kann schon darum nicht ursprünglich sein, da es zu dem ἐρχόμενον, dem man vergeblich seine durch die Anspielung an Dan. 7, 13 unverkennbare Beziehung auf die Parusie abstreitet (Vgl. Myr. und dagegen Mrc., S. 475), schlechterdings nicht passt und doch nicht, wie der Evangelist offenbar will, auf das erste Moment allein bezogen werden kann. Selbst mit Bezug auf dieses aber konnte wohl der Evangelist von seinem Standpunkte aus andeuten, wie die Erhöhung des Menschensohnes zur Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft sich bereits von seinem Hingange an sichtbarlich erwiesen habe; aber seine Feinde haben dieselbe doch damals jedenfalls noch nicht gesehen und sollten sie erst sehen bei seiner Wiederkunft. (v. 65.) Da (τότε) zerriß der Hohepriester seine Kleider, sprechend: Er hat Gott gelästert. Da der unterste χιτὼν nicht zerrissen werden durfte, wählt der Evangelist wohl absichtlich das allgemeinere ἱμάτια. Die Formulirung des Schuldurtheils schiebt er gleich voraus, um dann nur noch darauf hinzuweisen, daß es einer Constaturung der Schuld nicht mehr bedarf: Warum noch bedürfen wir Zeugen? Siehe, jetzt habt ihr gehört die Gotteslästerung (Bem. das lebensvolle ἴδε νῦν und den gewöhnlicheren Acc. nach ἀκούειν). (v. 66.) Was dünket Euch? Mit dieser Frage, die deutlich die Hand des Evangelisten verräth (Vgl. 17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42), leitet er über zu dem Strafurtheil der Synedristen, das er darum als Antwort auf dieselbe einführt und ebenfalls direct formulirt: Schuldig des Todes (Bem. den gen. nach ἔνοχος, wie bei Mrc., während 5, 21. 22 der Dat. steht) ist er. (v. 67. 68.)

1) Wenn Keim, S. 334 dieselbe für ursprünglich hält, obwohl es doch sonst nicht die Weise des Mrc. ist, den man überall übertreibender Ausmalung bezieht, dergleichen durch eine „ganz nüchterne“ Frage zu ersetzen, so übersieht der Kritiker, daß diese Beschwörung nur die feierlichere Ausführung der Appellation an die Majestät Gottes ist, die bei Mrc. in dem τοῦ ἐλόγητοῦ liegt (Vgl. Mrc., S. 475. 76), wofür darum Mth. τοῦ Θεοῦ hat.

Da (τότε, wie v. 65) spieen sie in sein Angesicht und schlugen ihn mit Fäusten, etliche aber mit Ruthen, sprechend: Prophezeie uns, Messias, wer ist es, der dich geschlagen hat? Offenbar soll er durch die Nennung des Namens eine Probe seines höheren Wissens geben, wie es ihm als dem angeblichen Messias zukommt. So erläutert der Evangelist, und zwar schwerlich im Sinn seiner Quelle (Vgl. Mrc., S. 477), das einfache *προφητεύσον* des Mrc., in dessen Bericht freilich Keim, S. 339 eine künstliche Erweiterung findet, weil er, um mit Jesu Prophezeiung spielen zu lassen, die Vermummung des Angesichts hereinbringe. Aber die Art, wie Mtth. das schimpfliche Anspeien durch *εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* steigert, macht es von vornherein wahrscheinlich, daß das Angesicht in der Quelle erwähnt war, und weil nun das *περικαλύπτειν* derselben wegfiel, so ist eben das *προφητεύειν* auf den Namen des Thäters bezogen, was schon zu dem gangbaren Begriff desselben wenig passt. Die ganze Mißhandlung fällt hier den Synedristen überhaupt (Vgl. die ähnliche Verallgemeinerung v. 8) und nur den Synedristen zur Last. Da aber das *ῥαπίζειν* ausdrücklich nur von Einigen ausgesagt wird im Unterschiede von dem die Mehrzahl umfassenden allgemeinen Ausdruck, so wird dies im Unterschiede von dem *κολαφίζειν* jener von Ruthenschlägen (= *ῥαβδίζειν*) genommen werden müssen, während es die apostolische Quelle (5, 39) von Backenstreichen gebraucht und ähnlich Mrc. das *ῥαπίσμα* in seinem atinisirenden Ausdruck, den Mtth. durch seine Aenderung zugleich entfernt hat.

(V. 69.) Indem der Evangelist in einem selbstständigen Satze auf die v. 58 angedeutete Situation zurückweist (Bem. das *δέ* statt *καί*, wie v. 71. 73), markirt auch er, wenn auch anders als Mrc. (S. 479), daß nun erzählt werden soll, was inzwischen dort vorging. Das *ἔξω* erläutert das *ἔνω* des Mrc., das nun freilich, umgekehrt wie das *ἔσω* v. 58, vom Standpunkt Jesu im Innern des Palastes aus gedacht ist, während das *ἐν τῇ αἰλῇ* (abweichend von v. 3. 58) mit Mrc. vom Hofe des Palastes genommen werden muß. Und es trat zu ihm (Bem. das dem Evangelisten so beliebte *προσῆλθεν αὐτῷ*) eine Magd, sprechend: Auch du warst mit Jesu dem Galiläer. Bei dem *μία*, das ohne den folgenden Gen. seine ursprüngliche Bedeutung verliert, hat Mtth. bereits die *ἄλλη* v. 71 im Auge; die bloß ausmalenden Züge, die ohnehin an das v. 58 übergangene *θερμαινόμενος* anknüpfen, läßt er fort, dagegen läßt er gleich Jesum als Galiläer bezeichnen, um anzudeuten, wie man darauf kam, in dem Galiläer Petrus seinen Genossen zu vermuthen. (v. 70.) Indem er ausdrücklich hervorhebt, wie Petrus Angesichts Aller (sc. der Knechte v. 58) geaugnet habe, deutet er an, wodurch derselbe sich einen späteren Widerruf so erschwert hatte, bringt dann aber das Wort der Ablehnung mit Weglassung der Verdopplung bei Mrc. in der einfachsten Form einer ausweichenden Antwort, um ähnlich wie v. 21. 25 und v. 39. 44 die Szene durch schärfere Unterscheidung der drei Verleugnungen dramatisch zu steigern: Ich weiß nicht, was du sagst. (v. 71.) Auch er läßt dann den Petrus hinausgehen, aber nur bis in den Thorweg, der aus dem inneren Hofe (*αἰλή* v. 69) in den Vorhof (*προαύλιον* Mrc. v. 68) führt, weil er sich der v. 58 ange-

gebenen Intention wegen nicht zu weit entfernen durfte, wenn er den Ausgang der im Innern des Palastes stattfindenden Verhandlungen noch sehen wollte, und lässt ihn dort, der neuen Situation entsprechend, nicht von derselben, sondern von einer andern Magd gesehen werden, die zu den dort befindlichen (Bem. das *τοῖς ἐκεῖ* statt *παρεστώσιν*) spricht: Dieser war mit Jesu, dem Nazaräer. Hier wiederholt nun Mth., um das beziehungslose *ἐξ αὐτῶν* bei Mrc. zu entfernen, das nur im Munde derselben Magd verständlich ist, die Worte aus Mrc. v. 67 (Bem. nur das *Ναζωραῖος* des Evangelisten aus 2, 23), (v. 72) steigert dann aber die zweite Verleugnung, indem er sie bereits mit einem Schwur begleitet sein lässt und sie in die ausdrückliche Erklärung kleidet, daß er den Menschen (von dem sie redet) nicht kenne. Und doch ist beides offenbar nur aus Mrc. v. 71 antizipiert. (v. 73.) Im Folgenden lässt er das auffallende *πύλιν* des Mrc. fort und schaltet dafür sein *προσελθόντες* ein, indem er nach kurzer Zeit die Dastehenden, herzutretend, zu Petrus sprechen lässt (Bem. die im Aor. fortschreitende Erzählung statt der Impp. bei Mrc.): In Wahrheit, auch du gehörst zu ihnen. Das aus Mrc. v. 67 wiederholte *καὶ σύ* passt hier aber weniger, da sie ja nur auf die Worte der Magd v. 71 sich beziehen, und ebenso das *ἐξ αὐτῶν*, das Mth. v. 71 ausließ und das nur aus der Beziehung auf Mrc. v. 69 verständlich wird. Da nun der Evangelist schon v. 69 andeutete, daß man den Petrus als Galiläer erkannte, so fügt er hier ausführlicher hinzu, woran man ihn als solchen erkannte: Denn auch deine Sprache macht dich erkennbar. Es ist der unfeinere und plattere Dialect der Galiläer, an dem sie ihn erkennen wollen. (v. 74.) Da (*τότε*) fing er an, sich zu verwünschen und zu schwören: Ich kenne den Menschen nicht. Durch das *καταθεματίζειν*, womit er wider sich selbst im Falle der Lüge die ärgsten Verwünschungen ausspricht, zeigt nun freilich diese dritte Verleugnung eine auffallende Steigerung im Vergleich mit v. 72, aber durch die Wiederholung der dort bereits antizipierten Worte wird sie doch wieder in etwas geschwächt, und jedenfalls passt das *ἤρξατο* aus Mrc. nicht mehr ganz; denn geschworen hatte ja Petrus bereits. Und sofort krähte ein Hahn. Das *ἐκ δευτέρου* des Mrc. musste natürlich weggelassen werden, nachdem v. 34 das *δὲ* weggefallen war. (v. 75.) Und es gedachte Petrus des Wortes Jesu, als er sagte (Bem. die Vereinfachung des Ausdrucks): Ehe ein Hahn kräht, wirst du dreimal verleugnen mich (Bem. dieselbe Wortsellung, wie v. 34). Nun erst lässt ihn der Evangelist, wie Mrc. schon v. 68, völlig hinausgehen (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche *ἐξελθ. ἔξω*) und, den Ausdruck des Mrc. steigernd, bitterlich weinen. Wie Luc. 22, 62 zeigt, muß man in der Ueberlieferung sich frühe gewöhnt haben, in dieser farbenreicheren Weise den Reueschmerz des Petrus zu schildern.

4. 27, 1—26. Jesus vor Pilatus.

(Vgl. Mrc. 15, 1—15. Luc. 23, 1—25.)

V. 1: *Πρώτας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατώσαι αὐτόν.* v. 2: καὶ

δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι. v. 3: τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις v. 4: λέγων· ἡμαρτον παραδοὺς αἷμα ἁθῆνον. οἱ δὲ εἶπαν· τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψῃ. v. 5: καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγατο. v. 6: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν· οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἱματός ἐστιν. v. 7: συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις. v. 8: διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἱματος ἕως τῆς σήμερον. v. 9: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμίσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ, v. 10: καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

V. 11: Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη· σὺ λέγεις. v. 12: καὶ ἐν τῇ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο. v. 13: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν; v. 14: καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἐν ῥήματι, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν. v. 15: κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἓνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ᾗθελον. v. 16: εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον Βαραββᾶν. v. 17: συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, (τὸν) Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; v. 18: ἥδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν. v. 19: κατηγμένον δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλεν πρὸς αὐτόν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα· μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν. v. 20: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσονται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν. v. 21: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς· τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν· τὸν Βαραββᾶν. v. 22: λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες· σταυρωθήτω. v. 23: ὁ δὲ ἔφη· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες· σταυρωθήτω. v. 24: ἰδὼν δὲ ὁ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἁθῆγός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος [τοῦ δικαίου] τοῦτου· ὑμεῖς ὤψεσθε. v. 25: καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. v. 26: τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

V. 2: Das *αὐτον* (A. 1. Vgl. noch 26, 61) und *Πορτιω* (AC. A) der Rept. sind sehr naheliegende Glosseme. — v. 3: Das *δι-* in *παράδοις* könnte in B1 zufällig ausgefallen sein, sehr nahe lag aber die Aenderung in *παράδοις* nach 26, 25. 46. 48, so daß *παράδοις* doch ursprünglich sein dürfte. — Zu dem Comp. *ἀπεστρεψεν* (AC. I Rept.) vgl. 1, 19. — Sehr nahe lag die Wiederholung des Art. vor *πρεσβυτέροις* in A. I Rept. (Vgl. auch v. 12). — v. 4: Wie Ti. v. 21

nach DL, so habe ich hier, wo D tac., nach L das *ειπω* aufgenommen, natürlich auch v. 6 nach BL Ti. Vgl. zu 2, 5. — Das gangbarere *οφει* der Rept. ist wenig bezeugt. — v. 5: Rept. hat *εν τω νω* (ACA). — v. 11: Zu dem gewöhnlicheren *εστι* (AA Rept.) vgl. 2, 9; zu dem *αυτω* nach *εφη* (BA Rept.) und v. 22 nach *λεγουσιν* (L Rept.) vgl. 3, 16. — v. 13: Das *ουα* (B) ist bemerkenswerth, da das *ποσα* leicht aus Mrc. sein kann und ein Fragewort zunächst erwartet wurde. — v. 16, 17: Das *Ιησουν* vor *λεγομενον* Bar., das Myr. gegen alle Mjse. festhält, entstand wohl als Gegensatz zu dem *Ιησ. τ. λεγ. Χρ.* v. 17. Dagegen dürfte das *τον* vor Bar. v. 17 (B) nur weggefallen sein, weil das parallele *Ιησουν* (natürlich weghen des *τον λεγ.*) keinen Art. hatte. Vgl. v. 21, wo ADA Rept. das *τον* vor Bar. weglassen. — v. 23: Zu dem benannten Subj. *ο δε ηγεμων* (AA Rept., vgl. DL, die zugleich nach v. 22 conformiren) vgl. 3, 14. — v. 24: BD haben *κατεναντι*, wie D v. 61. — Das *του δικαιου* könnte vor *τουτου* ausgefallen sein (BD), ist aber wohl Zusatz aus 23, 35.

(V. 1.) Die neue Zeitbestimmung, welche das *πρωι* des Mrc. umschreibt (Vgl. 21, 18), markirt den Zeitpunkt der Uebergabe an Pilatus, mit der eine neue Wendung in der Erzählung eintritt. Als aber die Morgenfrühe angebrochen, fassten alle Hohepriester und Aeltesten des Volks einen Rath wider Jesum, so dafs sie ihn zu Tode brachten (Vgl. 26, 59).¹⁾ Obwohl der Evangelist dem schwierigen Ausdruck des Mrc. den auch sonst ihm geläufigen substituirt, so ist doch auch hier von keiner längeren Verhandlung die Rede, da ja Jesus bereits verurtheilt ist, und *συμβούλιον λαμβάνειν* bedeutet auch hier, wie deutlich das nur hiezu wirklich passende *κατὰ τοῦ Ἰησοῦ* zeigt, nicht das Vornehmen einer Berathung, sondern das Fassen eines Beschlusses (Vgl. 12, 14. 22, 15), nemlich, wie aus seiner Ausführung in v. 2 erhellt, des Beschlusses, ihn dem Procurator zu überliefern. Daher bezeichnet auch das *ὥστε* so wenig, wie 24, 24, eine blofs beabsichtigte Folge (Myr.); denn dieser Beschluß musste ja wirklich für Jesum todbringend werden, da der römische Statthalter in dem vorgeblichen Messias nur einen Rebellen und todeswürdigen Hochverräther sehen konnte. (v. 2.) Und nachdem sie ihn gebunden, führten sie ihn fort (Bem. das einfachere *ἀπῆγαγον*, wie 26, 57) und übergaben ihn an Pilatus, der hier näher nach seiner Würdestellung als Statthalter (*ἡγεμόν*, wie Jos. Ant. XVIII, 3, 1) bezeichnet wird.

(V. 3.) Hier schaltet nun der Evangelist mit seinem *τότε* eine Ueberlieferung über das Ende des Judas ein. Da, nemlich als Jesus zum Statthalter abgeführt wurde, was doch nur geschehen konnte, um durch ihn denselben hinrichten zu lassen (v. 1), sah Judas, der ihn überliefert hatte, dafs er (zum Tode) ver-

1) Da der Evangelist den Partizipialsatz zu einem selbstständigen Satz gestaltet, wird freilich die Zeitbestimmung zunächst auf den Abschlufs der Verhandlungen bezogen, der aber eben zur Uebergabe führt. Von einem besondern Morgensynedrium nemlich, das erst vollständig und gar an andern Orte zusammengetreten sei (Keim, S. 346 ff.), kann schon darum keine Rede sein, weil die Erzählung nach der Zwischenscene 26, 69—75, die während der Verhandlungen im Synedrium spielt (Vgl. zu v. 69), an den Schlufs derselben, also an v. 68 anknüpft, wo noch so wenig wie v. 66 ein Abschlufs berichtet war, und daher denselben Ort, sowie dasselbe Personal (Vgl. zu 26, 57) voraussetzt. Da in unserm Evang. eben (26, 74) der Hahnenschrei erwähnt war, der den Tagesanbruch verkündigt (Vgl. zu 26, 34), so braucht nicht erst bemerkt zu werden, dafs sogleich geschah, was in der Morgenfrühe geschehen. Bem. noch das *δέ* statt *καί*, das aus Mrc. 14, 53 nachklingende *πάντες* und den dem Evangelisten geläufigen offiziellen Ausdruck für das Synedrium (21, 23).

urtheilt war. Das $\delta \text{ παραδοὺς αὐτόν}$ ist also hier nicht Characteristik des Verräthers, sondern weist auf die vollzogene That zurück, mit der er selbst die erste Schuld an diesem Verbrechen auf sein Haupt geladen hatte. Eine Verurtheilung Jesu zum Tode also hatte er weder erwartet, noch beabsichtigt. Darum anders Sinnes geworden (21, 30. 32) d. h. seine That bereuend und in Folge dessen den Sündenlohn nicht mehr begehrend, brachte er wieder (Vgl. וְשִׁבְיָה Jesaj. 38, 8 LXX) die dreißig Silberseckel (26, 15) den Hohepriestern und Aeltesten, die sie ihm gegeben, sprechend: (v. 4.) Ich habe gesündigt, da ich unschuldiges Blut überlieferte d. h. einen Unschuldigen verrieth und so das Vergießen seines Bluts veranlasste. Sie aber sprachen: Was geht's uns an (Vgl. Joh. 21, 22)? In der Frage liegt, daß die Sache keinerlei Beziehung auf sie und darum kein Interesse für sie hat. Du selbst wirst zusehen, sc. was du zu thun hast, wenn du etwa Sünde begangen. (v. 5.) Und nachdem er das Geld in den Tempel geworfen, entwich er und hingegangen, erhenkte er sich. Es ist offenbar gegen den Sinn des Evangelisten, ναός im weiteren Sinne zu nehmen, als ob Judas nur in einem der Vorhöfe das Geld den Priestern vor die Füße geworfen (Bl.), da so die Localangabe jede Bedeutung verliert. Offenbar will er den an dem Gelde haftenden Fluch sühnen, indem er es an die heilige Stätte bringt, und wenn er dabei gesetzwidrig die Schranken durchbricht, die den Laien gezogen waren und ins Heiligthum dringt, das nur die Priester betreten durften, so macht dies nicht nur keine Schwierigkeit, sondern ist durch das ἀνεχώρησεν ausdrücklich angedeutet, das ja neben ἀπελθόν ganz zwecklos wäre, wenn es nur sein Sichzurückziehen schildern sollte (Myr.). Er entwich, damit man seinen Frevel nicht entdecke und ihn zwänge, sein Geld zurückzunehmen. Uebrigens ist auch dieser Zug wohl lediglich aus Sachrj. 11, 13 erschlossen. (v. 6.) Die Hohepriester aber, die Silberseckel nehmend, sprachen: Es ist nicht erlaubt, sie hineinzuthun in den Tempelschatz (אֲרֻזָּתֵנוּ , vgl. Joseph. bell. jud. II, 9, 4); denn (ἐπεὶ , wie 18, 32. 21, 46) Blutgeld (eigentl. ein Preis für Blut, nemlich des nach v. 4 verrathenen) ist es. Durfte kein Hurenlohn ins Gotteshaus gebracht werden (Deut. 23, 19), so ebensowenig ein Geld, das durch (indirecte) Uebertretung des 5. Gebots gewonnen war. Freilich eine seltsame Reflexion für die Hohepriester, die selbst das Vergießen des Bluts veranlassten (v. 1), das um dies Geld verrathen war. (v. 7. 8.) Nachdem sie aber einen Beschluß gefasst, kauften sie dafür den Töpfersacker, der, wie den Lesern bekannt, später zum Begräbnis diente für die Fremden d. h. für die auswärtigen Juden, die zu den Festen heraufzogen und nun, wenn sie dort starben, ihre eigne Ruhestätte haben sollten: Darum (sc. weil er von jenem Blutgelde gekauft war) ward jener Acker Blutaeker (קֶדֶשׁ הַדָּם , vgl. Act. 1, 19) genannt bis auf den heutigen Tag (Vgl. 11, 23). (v. 9. 10.) Nun erst bringt der Evangelist mit der Citationsformel aus 2, 17 die Prophetenstelle, die er sichtlich schon 26, 15. 27, 5 im Auge hatte und die er, durch eine Reminiscenz an den Töpfer Jerem. 18, 1. 2 oder den Ackerkauf Jerem. 32, 6—14 verleitet, diesem Propheten zuschreibt, obwohl die Stelle selbst offenbar aus

Schrj. 11, 13 ist. Da ward erfüllt, was gesagt ist durch Jeremias den Propheten, wenn er spricht: Und sie nahmen die dreißig Silberseckel, den Preis des Werthgeschätzten, den sie taxirt hatten von Seiten der Söhne Israels, und gaben sie zu einem Töpfersacker (d. h. zu seiner Erwerbung), wie mir befohlen hat Jehova.¹⁾ Was der Prophet nach dem Schlusse der Stelle auf göttlichen Befehl thut, betrachtet der Evangelist als eine typische Weissagung auf das Thun der Synedristen, die er darum in der Wiedergabe der Stelle direct handelnd einführt.

(V. 11.) Indem Mtth. nun erst zu der Erzählung des Mrc. zurücklenkt, muß er ausdrücklich die Folge der Ueberlieferung Jesu an Pilatus hervorheben. Jesus aber ward gestellt (2, 9) vor den Statthalter (Vgl. v. 2), und es befragte ihn der Statthalter, sprechend: Du bist der König der Juden? Jesus aber sprach: Du sagst es. Bem. das *σὺ λέγεις* des Mrc., während der Evangelist 26, 25. 64 *σὸ ἔϊπας* schreibt. (v. 12. 13.) Während nun bei Mrc. erst aus der zweiten Frage des Pilatus erhellt, daß Jesus auf alle weiteren Anklagen der Hohenpriester schwieg, schickt Mtth. ausdrücklich voran, daß, während er verklagt wurde von den Hohepriestern und Aeltesten (die er nach v. 1 hinzufügt), Jesus nichts antwortete, und kann nun die Hinweisung darauf in der Frage des Pilatus weglassen. Da (*τότε*) sagt zu ihm Pilatus: Hörst du nicht, wieviel sie wider dich Zeugniß geben? Bem., wie das *ἴδε* des Mrc. durch das zugleich die Verwunderung über sein Schweigen involvirende *οὐκ ἀκούεις* ersetzt und statt der Wiederholung des *κατηγορεῖν* aus v. 12 das *καταμαρτυρεῖν* aus 26, 62 gesetzt wird, auf welche Stelle schon die Marcusdarstellung offenbar zurückblickt. (v. 14.) Das fortgesetzte Schweigen Jesu verstärkt der Evangelist noch durch das *πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα*, sowie die Verwunderung des Statthalters durch das *λίαν* (Vgl. 2, 16). Und er antwortete ihm nicht auf nicht einmal ein einziges Wort sc. von denen, in welchen Pilatus ihm inquisitorisch die einzelnen Klagepunkte der Hohenpriester vorhielt, so daß sich der Statthalter sehr verwunderte.

1) Die Stelle ist ganz frei nach dem Urtext gegeben; denn die Umsetzung des *מִשְׁכָּלֵי* in die 3. pers. plur. ist sicher nicht durch das *ἐλαβον* der LXX veranlasst (Hilg. a. a. O., S. 68. Anm. 1), sondern durch die beabsichtigte Beziehung der Stelle auf das Thun der Hohenpriester (v. 6). Die Apposition *τὴν τιμὴν αὐτ.* entnimmt der Evangelist den vorhergehenden Worten Jehova's, offenbar *הַיָּקָר הָאֲדָרִי* lesend und bei dem *τετιμημένος* an den Erwählten Jehova's (Vgl. 1 Petr. 2, 6) denkend, den sie eines so geringen Preises werth schätzten, wie der, um den sie ihn verhandelt. Da so das *יָקָרִי* durch *ἐτιμήσαντο* gegeben war, so musste das *מִשְׁכָּלֵי* nun auf Andre bezogen werden als auf die Taxirenden, nemlich auf die Söhne Israels, Seitens Derer (mittelbar) geschah, was ihre Oberen gleichsam in ihrer Vertretung thaten. Weder kann das *ἀπὸ* (wie *ἐκ* 23, 34) die Taxirenden direct als zu den Söhnen Israels gehörig bezeichnen (deW.), noch als angeblicher Plur. der Kategorie auf Judas gehen (Myr.), dessen Anerbieten (26, 15) der Anlaß ihrer Schätzung war. Zu dem Fehlen des Art. vor dem durch *Ἰσραὴλ* bestimmten *νῶτο* vgl. Josua 9, 26. 12, 2. 15, 12 LXX und das ganz analoge *οἶκος Ἰσρ.* 10, 6. 15, 24. In v. 10 schwebt dem Evangelisten offenbar das zweimalige *הַיָּקָר הָאֲדָרִי* - *אֵל* (das aber zweifellos richtiger *יָקָרִי* zu lesen ist) vor und am Schlusse das *וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי*, das er nach Num. 8, 3 (LXX) und ähnlichen Stellen wiedergibt. Zu *συνέταξεν* vgl. 21, 6. 26, 19.

(V. 15. 16.) Deutlicher, als Mrc., spricht der Evangelist es aus, wie der Statthalter an jedem Feste gewohnt war, einen dem Volke loszugeben (Bem. die Ergänzung des Subj. und die Näherbestimmung des *αὐτοῖς* nach Mrc. v. 8), und zwar einen Gefangenen, den sie wollten, und fügt dann gleich hinzu, daß sie damals grade einen besonders celebren Gefangenen hatten, der Barabbas (*בֶּר אֲבָא*) Sohn des Vaters d. h. des Rabbi, vgl. 23, 9) hieß. Gewiß soll das *εἶχον* nicht ausdrücken, daß er zu den Juden gehörte (Myr.), sondern daß das Volk unter denen, die diesmal für seine Wahl (Vgl. das *ῥῥελον* v. 15) in Betracht kamen, einen hatte, auf den sich dabei von selbst die allgemeine Aufmerksamkeit richtete. Daher bezeichnet ihn auch das *ἐπίσημον* nicht als einen besonders berücktigten im schlimmen Sinne (Myr. Bl.), sondern als einen, der das öffentliche Interesse auf sich gezogen hatte, da ja der reflectirende Erzähler bevorzugen will, weshalb der Mrc. v. 7 etwas abgerissen eingeführte Barabbas für die Osteramnestie allein neben Jesu in Betracht kam. (v. 17.) Denn das ist eben bei seiner Darstellung das Eigenthümliche (was selbst Keim, S. 372 ff. nicht als ursprünglich zu vertheidigen wagt), daß er den Statthalter sofort dem versammelten Volke, das er offenbar nach Mrc. 15, 8 zusammengekommen denkt, um die übliche Osteramnestie zu erbitten, die Wahl zwischen Barabbas und Jesus proponiren läßt und somit auch hier das Spannende der Situation steigert. Ausdrücklich wird dies als Folge (*οὖν*) davon eingeführt, daß damals grade das öffentliche Interesse sich soviel mit Barabbas zu thun machte; denn daß von Jesu dasselbe gilt, deutet schon Pilatus dadurch an, daß er ihn als den bezeichnet, der da Christus genannt wird (Vgl. 1, 16), also Vielen für den Messias gilt. Als sie nun versammelt waren d. h. das Volk, das schon in dem *ῥῥελον* und *εἶχον* pluralisch gedacht war, sprach zu ihnen Pilatus: Welchen, wollt ihr, soll ich Euch losgeben, den Barabbas oder Jesum, der da genannt wird Christus. (v. 18.) Dazu will nun freilich die aus Mrc. aufgenommene Begründung nicht mehr ganz passen. Denn wenn der Evangelist auch das bei Mrc. nur aus dessen Zusammenhang verständliche (Vgl. Mrc., S. 488) *ἐγίνωσκον* in *ῥῥει* verwandelt, so erhellt doch weder, woher Pilatus wusste, daß sie (d. h. die Hohepriester nach v. 2) ihn aus Neid überantwortet hatten, noch motivirt es die Proposition des Pilatus anders als unter der stillschweigenden (nach dem bisherigen aber noch gar nicht gerechtfertigten) Voraussetzung, daß dem Volke die Wahl bei der so gestellten Alternative nicht zweifelhaft sein konnte und daß Pilatus die Losbitung Jesu wünschte. (v. 19.) Um nun aber die im Folgenden immer deutlicher hervortretende Parteinahme des Statthalters für Jesum zu erklären, fügt der Evangelist hier noch einen ihm ganz eigenthümlichen Zug ein. Als er nemlich auf dem Richtstuhl saß, den er offenbar bestiegen hatte, um die Entscheidung des Volks in Betreff der ihm gestellten Alternative zu hören und danach sein Urtheil zu fällen, sandte sein Weib zu ihm, sprechend (nemlich durch die Abgesandten, vgl. 11, 2): Nichts sei dir und jenem Gerechten gemein (Vgl. 8, 29) d. h. betheilige dich ja nicht an irgend etwas, das mit ihm geschieht. Denn viel habe ich

gelitten heute im Traum (Vgl. zu 1, 20) um seinetwillen. In einem schweren beängstigenden Morgentraum habe sie ihren Gatten sich an dem Gerechten vergeifen gesehen und alle Angst ausgestanden, welche die Furcht vor der Strafe der Götter für solchen Frevel über sie bringen musste. Die Erzählung setzt nicht grade voraus, daß sie eine Proselytin war, sondern nur, daß, was sie von Jesu gehört, ihr ein ehrfurchtsvolles Interesse für denselben eingeflößt hatte und daß sie von seiner bevorstehenden Verhaftung wusste. (v. 20.) Nun erst lenkt der Evangelist zu der Erzählung des Mrc. zurück, wie die Hohepriester, denen er wieder, wie v. 12, die Aeltesten hinzufügt, die Volksmassen (Bem. den dem Mth. so geläufigen Plur. statt des Sing., den er v. 15 aus Mrc. aufnahm) überredeten, damit sie den Barabbas losbäten, Jesum aber, wie er, v. 22 vorbereitend, hinzufügt, zu Tode brächten. Diese Darstellung entspricht zwar der noch heute gangbaren Auffassung von Mrc. 15, 11, nicht aber dem ursprünglichen Sinn dieser Stelle (Vgl. Mrc., S. 489). (v. 21.) Darum will nun auch das aus ihm aufgenommene ἀποκριθεῖς garnicht recht passen; denn auf die Bearbeitungen der Synedristen (Myr.), auf die es nach dem Context gehen müsste, kann es doch eben nicht gehen, sondern nur im weitesten Sinne (Vgl. 11, 25) auf die dabei vorausgesetzten Berathungen des Volkes. Weil aber Pilatus nach Mth. das Resultat derselben noch durchaus nicht kennt, muß er, ehe er zu der Frage Mrc. v. 12 schreitet, die v. 17 gestellte noch einmal wiederholen, um mit Bezug auf die darüber gepflogenen Berathungen (ἀποκριθεῖς) die Entscheidung des Volkes zu vernehmen. (v. 22. 23.) Welchen, wollt ihr, soll ich von den zweien losgeben Euch? Sie aber sprachen: den Barabbas. Nun erst kann Matth. ihn mit Bezug auf diese Entscheidung (οὕν) fragen lassen: Was soll ich denn machen mit Jesu, der da genannt wird Christus? Bem., wie auch hier der Evangelist dem „König der Juden“ das technische Χριστός substituirt (Vgl. v. 17). Und auch hier kann es nur die Absicht sein, die Szene dramatisch zu steigern, wenn er zuerst alle ruhig auf diese Frage antworten lässt: „Er soll gekreuzigt werden (Bem. die passive Wendung statt des doch nur indirect gemeinten σταύρωσον und das steigernde πάντες)!“ und dann erst, als Pilatus fragt, was er denn Uebles gethan habe (Bem. die engere Verbindung des κακόν mit τί), sie mit übergroßem andauerndem Geschrei (Bem. das Imp.) dieselbe Forderung wiederholen lässt. Dabei passt denn freilich das comparativische περισσῶς aus Mrc. nicht recht, da dasselbe offenbar auf die Steigerung ihres früheren Geschreis hinweist.

(V. 24.) Statt nun mit Mrc. einfach zu sagen, daß Pilatus schliesslich dem Verlangen des Volkes nachgab, lässt der Evangelist denselben dies feierlich mit Wort und That erklären. Als aber Pilatus sahe, daß er nichts nütze, d. h. daß es ihm durch seine Zwischenfragen (v. 22. 23) nicht gelinge, das Volk von seinem Entschlusse abzubringen, sondern daß immer mehr Tumult entstehe (wie die Steigerung von v. 22 zu v. 23 zeigte), wusch er, Wasser nehmend, seine Hände ab Angesichts des Volkes, sprechend: Unschuldig bin ich an diesem Blut; ihr

selbst werdet zusehen. Die symbolische Handlung, welche besagt, daß man jeden Flecken, womit der Schein der Mitschuld die Hände beflecken könnte, abgethan wissen, sich also ganz frei von derselben erklären will, kommt schon Deut. 21, 6 (Vgl. Pslm. 26, 6. 73, 3) vor und soll hienach dem Volk in seiner Symbolsprache es anschaulich machen, daß er seinerseits mit dem Morde nichts zu thun haben wolle, vielmehr, wenn er nachgebe, ihnen die ganze Verantwortung aufbürde für das, was sie verlangt und er nicht gewollt. Dasselbe sagen die Worte נָקִי נִקְיָהּ "נָקִי (2 Sam. 3, 28 LXX), welche ihn als unschuldig (ἀθῆτος, wie v. 4) und damit frei von der Befleckung (ἀπό) mit dem vergossenen Blut darstellen und ihnen überlassen, zuzusehen, wie sie dieselbe verantworten mögen (Vgl. dieselbe Phrase von der Hand des Evangelisten v. 4). (v. 25.) Den Höhepunkt der Szene aber, welche das Volk vor die schreckliche Wahl zwischen Barabbas und Jesus gestellt hat, bildet es, wenn nun dasselbe in seiner Gesamtheit (πᾶς ὁ λαός) antwortend spricht: Sein Blut über uns und unsre Kinder (Vgl. Jerem. 51, 35)! Das ἐλθέτω ergänzt sich von selbst. So hat das Volk das von Jesu gedrohte Gericht (23, 35) im trozigen Frevelmuth selbst auf sich herabgerufen. (v. 26.) Nun darf es der Evangelist nicht erst motiviren (Bem. dagegen sein τότε), wie Pilatus ihnen den Barabbas losliefs, Jesum aber, nachdem er ihn gegeißelt (Bem. das lat. *flagellō* des Mrc.), übergab (natürlich den Soldaten), damit er gekreuzigt werde.

5. 27, 27—44. Die Krenzigung.

(Vgl. Mrc. 15, 16 — 32. Luc. 23, 26 — 43.)

V. 27: Ὅτε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπιῖραν. v. 28: καὶ ἐνδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ, v. 29: καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, καὶ γονυπετίσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, v. 30: καὶ ἐμυτίσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυγον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. v. 31: καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐκδύσαντες αὐτὸν τὴν χλαμύδα ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἀτήραγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι. v. 32: ἐξερχόμενοι δὲ εἶρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον, ὀνόματι Σίμων· τοῦτον ἡγγάρεσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. v. 33: καὶ ἐλθόντες εἰς τόποιον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὃ ἐστὶν κρανίου τόπος λεγόμενος, v. 34: ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον. καὶ γενσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν. v. 35: σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον, v. 36: καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ. v. 37: καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην· οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. v. 38: τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἐκωνύμων. v. 39: οἱ δὲ

παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινῶντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν v. 40: καὶ λέγοντες· ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σώσον σεαυτὸν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, κατάρβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. v. 41: ὁμοίως οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον· v. 42: ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐστίν, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσομεν ἐν' αὐτόν· v. 43: πέποιθεν ἐπὶ τὸν Θεόν, ῥυσάσθω νῦν, εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι Θεοῦ εἰμὶ υἱός. v. 44: τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ ληστὰι οἱ συνσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνεῖδιζον αὐτόν.

V. 27: Das ἐκδυσαντες (BD it. edd. Vgl. Myr) ist gewifs nicht nach Mrc. conformirt, wo der Ausdruck zu verschieden, sondern, weil es neben περιεθικαν αὐτω ganz überflüssig erschien, schon von NL (Ti.) in ἐκδυσαντες geändert. Dann erst ward, um die Verbindung mit ihm auszuschließen, das χλαμ. κοζκ. hinter αὐτω gestellt (A/I Rept.). — **v. 29:** Die Rept. hat erleichternd ἐπὶ τὴν κεφαλὴν (AD/I) und danach dann ἐπὶ τὴν δεξιαν (I) conformirt. Das ἐνπαίζον (AD Rept.) ist wohl dem εὐτυπον v. 30 conformirt. Das ο βασιλεὺς (NAL Ti.) wird, wie Mrc. 10, 47. 15, 18, Emendation sein, da Matth. den artikulirten Nom. statt Voc. nur 11, 26 aus der ältesten Quelle hat. — **v. 31:** Die Auflösung der Partizipialconstr. (BD/I Rept.) scheint aus Mrc. zu sein; doch hat N auch 12, 11. 18, 12 (mit A). 19, 16 (mit L) eine Partizipialconstr. eingeführt, weshalb das ἐκδυσαντες (NL Ti.) doch zweifelhaft. — **v. 33:** Rept. offenbar erleichternd: ὅς ἐστιν λεγομ. κτανιον τοπος (AA). — **v. 34:** Ti. schreibt nach ND πειν, aber N hat blofs πιν, so daß EI nach I ausgefallen scheint, und D schreibt auch Mrc. 10, 38. 15, 23 πειν, das nur Joh. 4, 7. 9. 10 überwiegende Zeugen haben. — Das οiron (NBDL Ti.) ist der Conf. nach Mrc. dringend verdächtig; eine Aenderung nach Pslm. 69, 22 oder Mth. 27, 48 liegt doch viel ferner. Rept. hat: ηφικε (A/I), um das Dauerrunde des Widerwillens auszudrücken. — **v. 35:** Das βαλλοντες (BL/I Rept.) könnte aus Mrc. sein; aber ebenso das βαιοντες (NAL Ti.) durch die vorangehenden Aoriste hervorgerufen, zumal in N λ und λλ so oft verwechselt. Rept. add. nach Joh. 19, 24: ινα πληρωθη το ρηθεν υπο του προφητου· διεμερισαντο τα ιματια μου εναντις και επι του ιματισμου μου εβαλον κληρον (I). — **v. 40:** B hat das scheinbar die Verbindung des Nom. mit dem Gen. herstellende ει υιος θεου ει; doch bleibt dabei der Wegfall des Art. unerklärt, und die Rept. könnte aus 4, 3. 6 sein. Das και vor καταβ. (NAD Ti.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (Vgl. 3, 2), wie das και nach ὁμοίως v. 41 (B, vgl. D/I Rept.: δε και) aus Mrc. — **v. 42:** Das ει (AD Rept.) ist naheliegende Erleichterung. Das πιστευσωμεν (NAL Ti.) ist, wenn nicht bloße Verschreibung (Vgl. die verkehrten Coniunctive bei N: 4, 10. 13. 14. 28, 14), ganz ungehörige Reminiscenz an Mrc. Die Rept. wird beizubehalten sein, da das πιστενομεν (A) wohl blofs durch Wegfall des C vor O entstand. — Das επ αὐτω (Myr. nach A) ist nur halbe Corr. des richtigen επ αυτον (NBL) nach AD Rept. (αὐτω). — **v. 43:** Bemerkenswerth scheint mir das επι τω θεω (B), da der Acc. leicht nach επ αυτον geändert werden konnte. Zu dem αυτον nach νυν (AD/I Rept.) vgl. 14, 3. — **v. 44:** Rept. schreibt nach jüngeren Mjse. συσταυρ., lässt das abundante συν fort (A/I, vgl. DI) und hat nach min. αὐτω.

(V. 27.) Die Angabe des Locals, wo die Verspottung Jesu stattfand, wie sie Mrc. v. 16 giebt (Vgl. dazu Mrc. S. 492), scheint der Evangelist nicht mehr recht verstanden und πραιτώριον einfach von dem Palast des Procurator genommen zu haben. Da versammelten die Soldaten des Statthalters, nachdem sie Jesum ins Prätorium d. h. in den innern Hof desselben mit sich genommen, die ganze Cohorte (Bem. das τότε und das συνάγειν des Evangelisten, die Näherbestimmung des Subj. durch τοῦ ἡγεμ., des Obj. durch τὸν Ἰησοῦν und des Verbi durch ἐπ' αὐτόν), um ihren Muthwillen mit ihm zu treiben. Das ἐπ' αὐτόν heisst allerdings nicht „wider ihn“ (Bl.), aber auch nicht blofs „zu ihm hin“ (Myr.), sondern bezeichnet, wie die versammelte Cohorte ihn zur Zielscheibe ihrer rohen Spässe machen sollte. (v. 28.) Und indem sie ihn, der bei der Geißelung v. 26

entkleidet, anzogen, legten sie ihm nicht sein Gewand, sondern einen scharlachenen Soldatenmantel, ein *sagum* um. Auch dieser wurde von Königen und Imperatoren getragen, und ein solcher schien den Soldaten leichter zur Hand zu sein, als die *πορφύρα* des Mrc. Das *ἐνδύσαντες* bezieht sich also nicht speziell auf die Unterkleider (Myr.), da das *τὰ ἱμάτια* v. 31 nicht wohl das Oberkleid insbesondere bezeichnen kann, sondern hebt, da Mthh. das *περιτιθέναι* des Mrc. anticipirt, freilich ziemlich überflüssig hervor, wie sie beim Anziehen eine solche Verkleidung mit ihm vornahmen (Bem. das Voranstehen des Objects). (v. 29.) Dafür muß er nun mit einem neuen Verbum hinzufügen, wie sie, einen Kranz aus Dornen (Bem. die Erläuterung des *ἀκάνθινον*) flechtend, (ihn als Krone) auf sein Haupt setzten. Indem er dann aber den spöttischen Königsaufputz vervollständigt durch das aus Mrc. v. 19 entnommene Rohr in seiner Rechten, welches das Szepter darstellen sollte, schließt sich der neue Acc. zeugnatisch an, weil nun aus dem *ἐπέθηκαν* ein *ἔθηκαν* ergänzt werden muß. Offenbar reflectirend sondert ferner der Bearbeiter die Acte der Verspottung von den bei Mrc. dazwischen gemischten Mißhandlungen, indem er, die fußfällige Huldigung voraufnehmend, gleich anfügt, wie sie die Knie vor ihm beugen (Bem. das hinzugefügte *ἔμπροσθεν αὐτοῦ*), und den Königsgruß ausdrücklich als Verspottung nach Mrc. v. 20 characterisirt. Sie verspotteten ihn sprechend: Sei gegrüßt, König der Juden! (v. 30.) Dann erst läßt er die Mißhandlung folgen, bei der das Anspeien als das Schimpflichste voransteht und die dadurch noch boshafter wird, daß es sein eignes Scepter ist, das sie nehmen, um ihn auf sein Haupt zu schlagen (Bem. das zweimalige *εἰς* statt des Dat. und Acc.). (v. 31.) Endlich schließt er mit Mrc.: Und als sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm, den Soldatenmantel ihm ausziehend, seine eignen Kleider an und führten ihn fort zum Kreuzigen (Bem. die dem Mrc. so charakteristische Verbindung des *ἐξδ.* und *ἐνδύειν* und die Verwandlung des *ἵνα* in *εἰς* c. Inf. Vgl. 20, 19. 26, 2.).

(V. 32.) Da der Evangelist v. 31 das *ἐξάγειν* des Mrc. in *ἀπάγειν* verwandelt hat, muß er jetzt erst ausdrücklich hervorheben, daß sie eben aus der Stadt kamen, als sie einen Menschen aus Cyrene Namens Simon trafen. So mußte er die seinen Lesern völlig unbekannte Person des Kreuzträgers einführen mit Weglassung der für sie gleichgültigen Details, aus denen unser Bearbeiter nur soviel entnimmt, daß die Begegnung außerhalb der Stadt stattfand. Und diesen requirten sie, daß er sein Kreuz trüge. (v. 33.) Ähnlich wie der Cyrenäer v. 32, wird nun der Richtplatz eingeführt als ein Platz, der da heißt Golgotha, und von diesem Namen wird gesagt, er sei (d. h. bedeute) ein Platz, der Schädelplatz genannt wird. Es ist also bei der aus Mrc. herübergenommenen Namensdeutung, die nach dem *λεγόμενον* des Evangelisten allerdings etwas stark pleonastisches hat, als Prädicat ein *τόπος* zu ergänzen. (v. 34.) Da nun v. 31 schon bemerkt war, daß man Jesum zur Kreuzigung abführte, wird hier einfach angeknüpft: und als sie kamen an diesen Ort, gaben sie ihm zu trinken Essig mit Galle vermischt, und als er (es) kostete, wollte er nicht trinken. Vergeblich

bemüht sich Keim, um die Ursprünglichkeit des Mtth. zu retten, dem *χολή* die Bedeutung „Wermuth“ zu vindiciren (S. 418), da die Anspielung auf Psal. 69, 22, dessen Erfüllung der Evangelist hier offenbar sieht, auf der Hand liegt und nur aus dieser Aenderung sich das Mißverständniß erklärt, daß er Jesum wegen des üblen Geschmacks den Trunk abweisen lässt (Bem. das zweimalige erläuternde *πειν*). (v. 35.) Auch im Folgenden zieht Mtth. die Darstellung zusammen, indem er die Kreuzigung selbst nicht erst erzählt, sondern nur, wie sie nach derselben seine Kleider vertheilten, indem sie das Loos warfen (Bem. *δέ* statt *καί*, wie v. 32, und die Aorr. statt der Praess., wie v. 31. 32). (v. 36.) Damit fällt denn freilich auch die Notiz über die Zeit derselben (Mrc. v. 25) fort, und er schaltet dafür ein, wie die Soldaten, nachdem sie sich niedergesetzt, ihn dort bewachten. Da er nun aber im Folgenden nicht mit Mrc. die Kreuzesüberschrift beschreibt, sondern die Anheftung derselben erzählt, so entsteht nun die Unbequemlichkeit, daß das Niedersitzen zur Bewachung erzählt ist, ehe noch die Soldaten ihr Werk beendet haben, wodurch nur um so deutlicher v. 36 als Einschaltung in einen fremden Text erscheint. (v. 37.) Und sie setzten herauf über sein Haupt (Bem. das *ἐπάνω* des Evangelisten 2, 9. 21, 7) seine Schuld geschrieben: Dieser ist Jesus (Bem. das erläuternde *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς*), der König der Juden. Recht unbequem schließt sich nun freilich die präsentische Notiz des Mrc. in Betreff der beiden Mitgekreuzigten an, in der nur der Ausdruck passivisch gewendet wird: (v. 38.) Damals (*τότε*) werden gekreuzigt mit ihm zwei Räuber, einer zur Rechten und einer zur Linken. Denn nicht, wie bei jenem (Vgl. Mrc., S. 496), erscheint dies als ein Zug in der schmälligen Verunglimpfung des Gekreuzigten, sondern zu dieser wird ausdrücklich erst mit dem metabatischen *δέ* als zu etwas Neuem übergegangen. (v. 39. 40.) Die Vorübergehenden aber (Bem. das *παρορρεῖσθαι* des Mrc.) lästerten ihn, ihre Häupter schüttelnd und sprechend: Der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen aufbaust (Bem. das hinzugefügte *ἐν* und die Voranstellung der Zeitbestimmung nach 26, 61), rette dich selbst; wenn du der Sohn Gottes bist, so steige herab vom Kreuz. Der Ausruf bei Mrc., von dem die einleitende Interjection weggelassen, ist in einen zweigliedrigen zerlegt und darum der Hinweisung auf die Wunderthat, deren er sich vermaß, der Hinweis auf die beanspruchte Gottessohnschaft (Vgl. 4, 3. 6) parallel gesetzt, weil der Erwählte Jehova's sich auch mit Gottesmacht aus dieser schimpflichen Leidenslage müsste befreien können. (v. 41. 42.) Ebenso sprachen spottend die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten und Aeltesten (die der Evangelist auch v. 12. 20 hinzufügt): Andre hat er errettet, sich selbst kann er nicht retten. König Israels ist er, so steige er jetzt herab vom Kreuz, und wir werden vertrauen auf ihn (sc. daß er auch uns als der Messias errette). So bildet Mtth. aus der höhnischen Anrede, das scheinbar überflüssige *ὁ Χριστός* weglassend, eine ironische Aussage und fasst den Absichtssatz in die noch höhnischere Versicherung zusammen. (v. 43.) Dann aber erweitert er die Spottrede, indem er, durch das Kopfschütteln v. 39 auf Psal. 22, 8 geführt, den Feinden unmittel-

bar die Worte der Gottlosen aus Psal. 22, 9 in den Mund legt: Vertraut hat er auf Gott, der errette jetzt, wenn er ihn gern hat (יבן ג'פ' LXX). Denn er hat gesagt: Gottes Sohn bin ich. (v. 44.) Und ausdrücklicher hebt er endlich noch die Gleichheit der letzten Schmähreden hervor: Mit demselben Wort (Myr.) — oder gleicherweise (so gewöhnlich) schmähten ihn aber auch die Räuber, die mitgekreuzigt waren mit ihm (Bem. den pleonast. Ausdruck des Mrc., das *δέ* statt *καί* und die Näherbestimmung des Subjects).

6. 27, 45—61. Tod und Begräbnis.

(Vgl. Mrc. 15, 33—47. Luc. 23, 44—56.)

V. 45: Ἀπὸ δὲ ἑκτῆς ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. v. 46: περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἡλί ἡλί λευὰ σαβαχθανί; τοῦτ' ἐστίν· θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες; v. 47: τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ ἐστωίων ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι Ἥλιον φωνεῖ οὗτος. v. 48: καὶ εὐθὺς δραμὸν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεις καλάρῳ ἐπότιζεν αὐτόν. v. 49: οἱ δὲ λοιποὶ εἶπαν· ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἰλλίος σώσωσιν αὐτόν. v. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. v. 51: καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἅπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, v. 52: καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεφύθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν. v. 53: καὶ ἐξεληθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς. v. 54: ὁ δὲ ἐκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὰ γινόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. v. 55: ἦσαν δὲ ἐκεῖ ρωμαῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ. v. 56: ἐν αἷς ἦν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ, καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴ μήτηρ, καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.

V. 57: Ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀρμαθαίας, τοῖνονμα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ. v. 58: οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ῥήτησεν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. τότε ὁ Πιλάτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι. v. 59: καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσήφ ἐνετίλιξεν αὐτὸ [ἐν] σινδόρι καθαρῷ, v. 60: καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμυσεν ἐν τῇ πέτρᾳ, καὶ προσκεκλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν. v. 61: ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία, καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου.

V. 45. 46: Rept. schreibt *εἰς* τῆς, -τὴν (D), wie 20, 5. und *λαμὰ* (D). - v. 47: Das *ἐσθιζοίων* (SBCl. Ti.) ist aus Mrc., da Mith. stets *εσθως* schreibt. — Das *ου*, das SBL fehlt, hat Ti. hier selbst nicht zu streichen gewagt. Vgl. zu 9, 18. — v. 49: Das *ελεγον* (SACL. I Ti.) ist aus v. 47 oder nach *ελοισεν* conformirt, jedenfalls lag zur Aenderung in *ελεον* (BD) gar kein Grund vor. Das *αλλος δε λαβων λογχην ενεξεν αυτου την πλεν-*

σαν και εξηλεσεν υδωρ και αιμα (NBCL) ist aus Joh. 19, 34. — v. 51: Rept. hat εσχισθη εις δυο, wie Mrc. (NADΛ), dagegen scheint mir das απ ανοθεν (BC) ursprünglich, da B grade in der Stellung von Mrc. abweicht (Vgl. zu 26, 58), da das AΠ vor AN leicht ausfiel (NL Ti.) und D auch sonst die Apostrophirung aufhebt (24, 31. 25, 32), wie hier ADΛ Rept., während sie bei Mth. in analogen Formeln (απ ακρων, απ αρχης, απ αρις) stets eintritt. — v. 52: Zu dem ηγεσθη nach Ntr. plr. (ACΔ Rept.) vgl. 6, 28. 32. — v. 54: Ti. liest εκατοκτωχως (ND), vgl. zu 8, 5. Zu dem γινουμενα (NACLΔ Rept.) vgl. 18, 31. — Das θεου υιος (ACLΔ Rept. Ti.) kann leicht nachdrückliche Umstellung nach v. 43 sein, da das υιος θεου (BD) wegen der abweichenden Stellung des ουτος schwerlich aus Mrc. ist und indirect durch N bestätigt wird, der nach v. 40 υιος ην του θεου schreibt. — v. 56: Da v. 61 NBCLΔ und 28, 1 NCLΔ Μαρια η Μαγδ. lesen, wird auch hier nach CLΔ so zu lesen sein, das zweite Μαρια hat / überall, wie hier C und 28, 1 L, danach conformirt, AD (mit denen hier und 28, 1 auch B geht) umgekehrt das erste nach dem zweiten. Rept. hat überall Μαρια. Das Ιωση (ABCΔ Rept.) ist nicht aus Mrc., wo Ιωσητος steht, vielmehr wird Ιωσηφ (NDL Ti.) nach der ältesten Lesart von 13, 55 corrigirt sein. — v. 57: Das εμεσθητεσθη (NCD Ti.) ist wohl Aenderung nach 13, 52. — v. 58: Rept. (ACDΔ) ergänzt το σωμα. — v. 59: Das abundante εν (BD) ist schwerlich zugesetzt, da es bei Mrc. weder steht, noch von unsern Mjse. hinzugefügt wird, sondern eher weggelassen (NACLΔ Ti.), wie das συν v. 44.

(V. 45.) Da die Zeitangabe bereits in der Angabe über die Dauer der Finsternis liegt, auf die es dem Evangelisten besonders ankommt (Bem. die betonte Stellung des ἔκτῃς), beginnt er gleich mit der letztern: Von der sechsten Stunde an aber ward eine Finsternis über die ganze Erde hin bis zur neunten Stunde. (v. 46.) Dagegen fasst er die Stunde des Schmerzensrufs sehr naturgemäfs nur als ungefähre Zeitangabe: Etwa um die neunte Stunde aber schrie Jesus auf (Bem. das Comp.) mit lauter Stimme, sprechend: Eli, Eli, lama sabachthani, das heifst: Mein Gott, mein Gott, warum (ἵνατί, wie 9, 4) hast du mich verlassen? Die dem Mrc. so charakteristische Anführung der aramäischen Worte Jesu behält er bei, weil sie zum Verständniß der folgenden Spottrede nothwendig sind, und macht die Beziehung auf dieselbe noch deutlicher, indem er das ἡλί, ἡλί nach dem Hebräischen giebt (Bem. noch die genauere Wiedergabe des Schwa in נִלִי und die nachdrückliche Voranstellung des με). (v. 47. 48.) Einige aber der dort Stehenden, da sie (es) hörten, sprachen: Den Elias ruft dieser da (Bem. δέ statt καί, wie v. 45. 46, und die Ergänzung des ἐκεῖ und οὗτος) Wenn er dann weiter erzählt, wie sofort einer von ihnen, d. h. den Dabeistehenden (Bem. die Näherbestimmung des τις und das εὐθέως, das Mrc. gewifs nicht fortgelassen hätte), herzugelaufen und einen Schwamm genommen habend (Bem. die Hinzufügung des λαβών), nachdem er denselben mit Weinessig gefüllt und um ein Rohr gelegt, ihn getränkt habe, so scheint er dies noch als eine Mitleidsthat gefasst, aber die sie begleitenden Worte bei Mrc. (Vgl. Mrc., S. 500) nicht mehr verstanden zu haben. (v. 49.) Denn er legt sie ausdrücklich den Uebrigen (der Dabeistehenden), also den Spottenden (v. 47), in den Mund, welche ihm wehren wollen, damit sie abwarten können, ob der angerufene Elias ihm zur Hilfe (Bem. das erläuternde σώσων) erscheinen werde: Laß doch, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn retten wollend. (v. 50.) Da Jesus schon v. 46 mit lauter Stimme gerufen, hebt der Evangelist hervor, daß er es jetzt wiederum that, als Jesus den Geist von sich liefs, wie er, wohl durch das (freilich ganz andersartige) ἀφείς des Mrc. veranlasst, das ἐξέπνευσεν desselben

umschreibt (Vgl. Gen. 35, 18: ἀφιέναι τὴν ψυχὴν). (v. 51.) Dann leitet er mit dem feierlichen מַעֲלָא zunächst das von Mrc. berichtete Wunderzeichen ein, nur die Wortstellung nachdrücklicher ordnend, indem er daran noch andre Zeichen anknüpft. Und siehe, der Vorhang des Tempels zerrifs von oben an bis unten hin in zwei Stücke, und die Erde erbebt und die Felsen zerrissen. Das Erdbeben, das die Felsen spaltete, ist aber nicht als ein besonderes Zeichen gedacht, sondern soll nur das Folgende vorbereiten, das den Tod Christi als Sieg über den Tod darstellt, wie das Zerreißen der הַרְבֵּה als die Vollendung der Versöhnung. (v. 52.) Denn eben weil die Felsen zerrissen, öffneten sich die Gräber und viele Leiber entschlafener Heiliger wurden auferweckt. Diese Frommen des Alten Bundes nemlich waren dem Tode verfallen, bis auch sie durch den Tod Christi vollendet wurden (Hebr. 11, 40). Zum Zeichen aber, daß nun mit der Macht der Sünde auch die des Todes vernichtet sei, werden sie auferweckt und zwar nicht zum irdischen Leben, wie die von Jesu Erweckten (Myr.), da es dazu ja des Todes Christi nicht bedurft hätte und dadurch, da sie dann wieder sterben mussten, der volle Sieg über den Tod nicht zur Darstellung gekommen wäre, sondern zum himmlischen Leben, wie nachmals Jesus selbst. Daß dieser 1 Cor. 15, 20 die ἀναρχὴ τῶν κοιμημένων heisst, zeigt eben nur, daß Paulus von diesen Todtenerweckungen nichts weiß, die ja freilich auch für unsern Evangelisten nur ein außerordentliches σημεῖον sind. (v. 53.) Als solches müssen sie aber auch kund werden, und darum gingen sie, hervorgegangen aus den Gräbern, nach seiner (Jesu) Auferweckung hinein in die heilige Stadt (wie 4, 5 von der Hand des Evangelisten) und erschienen Vielen. Das μετὰ gehört zu εἰσῆλθον, weil das ἐξέρχασθαι ἐκ τ. μνημείων ja nothwendig schon mit dem ἡγέρθησαν v. 52 gegeben ist und um seinetwillen eben die Gräber durch das Erdbeben geöffnet sind. Die wunderliche Frage, wo sie sich bis dahin verborgen gehalten, entsteht eben nur dann, wenn man sie ins irdische Leben zurückgekehrt denkt, was schon durch den Ausdruck ἐμφανισθῆναι ausgeschlossen ist. Offenbar sind sie in verklärter, wenn auch sinnenfälliger Leiblichkeit erscheinend gedacht, und zwar darum erst nach der Auferstehung Christi, damit klar werde, daß dieser Auferstandene, den der Tod nicht gehalten hatte, es sei, dessen Tod, weil er nicht der Tod der Sünder gewesen, die Sünde gesühnt und dem Tode die Macht genommen habe. (v. 54.) Nun erst lenkt der Erzähler zu Mrc. zurück, indem er nicht nur den Centurio (Bem. den griech. Ausdruck, wie 8, 5), sondern auch die, welche Jesum nach v. 36 bewachten, als sie sahen das Erdbeben (v. 51) und was da geschah, sich sehr fürchten läßt (Vgl. 17, 6), sprechend: Wahrlich, ein Sohn Gottes war dieser. Durch seine Zusätze v. 51—53 meint der Evangelist nun auch eine vollere Motivirung dieses Ausrufs, aus dem er das scheinbar schwächende ἄνθρωπος entfernt, gewonnen zu haben, obwohl doch von dem, was nach ihm mit dem Erdbeben eintrat, schwerlich viel von Golgotha aus gesehen werden konnte. (v. 55.) Dann fügt er noch die Schlußnotiz des Mrc. hinzu (Bem. das diesem so charakteristische ἦν c. prt., ἀπὸ

μαρτόθεν, θεογενῆν), deren Ausdruck er offenbar dadurch verbessern will, daß er zunächst das Allgemeine voraufnimmt und dann erst Einzelne unter ihnen namhaft macht. Es waren aber auch viele Weiber dort (Bem. das hinzugefügte ἐξεί, wie v. 47), von fernher zuschauend, die nemlich, welche Jesu gefolgt waren von Galiläa, ihm dienend. So zieht der Evangelist freilich die beiden Aussagen, die Mrc. v. 41 an die drei genannten und die andern Vielen vertheilt, geschieht zusammen, wodurch aber auf alle ausgedehnt wird, was nur von den dreien gilt, und dann doch das Dienen der Frauen wenig sachgemäß auf die Dauer der Festreise eingeschränkt erscheint. (v. 56.) Unter ihnen nennt dann auch er (Bem. das hinzugefügte ᾗν) Maria, die Magdalenerin, Maria, die Mutter des Jacob und Jose, wobei die nähere Bezeichnung des Jacob, der durch die Zusammenfassung mit seinem Bruder den Lesern hinlänglich bekannt erscheint, überflüssig wird, und bezeichnet die Salome des Mrc. als die Mutter der Söhne Zebedäi (20, 20).

(V. 57.) Ganz ähnlich wie v. 32, wird nun der Leser erst mit dem ihm noch unbekannten Joseph bekannt gemacht. Als es aber Abend (d. h. Spätnachmittag) geworden (Bem. das δέ statt καί), kam ein reicher Mann von Arimathia mit Namen Joseph, der auch selbst ein Jünger Jesu war. Offenbar ist dieser Bericht nicht „schlichter“, als der des Mrc. (Keim, S. 513); denn Joseph wird mit reflectirendem Vorblick auf sein Felsengrab (v. 60) als ein reicher Mann bezeichnet, was dem Evangelisten wegen Jesaj. 53, 9 wohl wichtiger war, als seine Zugehörigkeit zum Synedrium, und ausdrücklich zum Jünger Jesu gemacht, was Mrc. offenbar nicht sagen will und wodurch das καὶ αὐτός seine ursprüngliche Bedeutung verliert, so daß es ihn nun lediglich den dienenden Frauen (v. 55. 56) anreihet. Ob der Evangelist erkannt habe, daß das Arimathia des Mrc. nichts anders sei, als das 2, 18 von ihm im Citat erwähnte Rama, bleibt zweifelhaft. Das ins Verb. finit. verwandelte ἦλθεν kann, da das folgende εἰσῆλθεν πρὸς (Vgl. Mrc., S. 505) in das dem Evangelisten so geläufige προσελθόν umgesetzt wird, nur noch das Kommen zur Kreuzigungsstätte bezeichnen (Vgl. Myr.), dessen Erwähnung freilich ziemlich überflüssig ist. (v. 58.) Im Folgenden werden dann die Details der Verhandlung mit Pilatus weggelassen. Dieser, herzugekommen zu Pilatus, erbat den Leib Jesu. Da (Bem. das τότε) befahl Pilatus, daß er (an ihn) abgegeben werde (Vgl. 14, 9). (v. 59. 60.) Da die Ausführung dieses Befehls natürlich Sache des Commando's am Kreuze war, fällt auch die Kreuzabnahme durch Joseph (Mrc. v. 46) fort: Und nachdem Joseph den Leib empfangen, hüllte er ihn ein in reine Leinwand, die unserm Evang. der reiche Mann (v. 57) nicht erst einkaufen zu dürfen schien. Dagegen hebt er hervor, daß es reine (also noch ungebrauchte) Leinwand war, daß das Grab, in dem er ihn niederlegte, ein neues (also noch ungebrauchtes) war, das er für sich selbst (Bem. das αὐτοῦ) im Felsen hatte aushauen lassen, und daß der Stein groß war (Vgl. Mrc. 16, 4), den er an die Thür des Grabmals heranzwälzte, um den Eingang zu schließen. Wenn er endlich ausdrücklich hervor-

hebt, daß Joseph fortging, so geschieht es, um daran (v. 61.) die aus Mrc. v. 47 erschlossene Notiz zu knüpfen, daß im Gegensatz dazu (δέ) Maria, die Magdalenerin, und die andre (v. 56 näher bezeichnete) Maria da waren, sitzend dem Grabe (Bem. das τάφος aus 23, 27. 29, während der Evangelist v. 60 nach Mrc. μνημεῖον schrieb) gegenüber. Denn wenn es bei Mrc. hieß, daß sie sich den Ort beschauten, wo Jesus hingelegt, so denkt der Evangelist sie, in tiefe Trauer versenkt, dort am Grabmal die letzte Ehrenwache bei dem geliebten Todten haltend.

Schluss des Evangeliums.

27, 62—28, 20.

(Vgl. Mrc. 16, 1—8. Luc. 24, 1—11.)

V. 62: Τῇ δὲ παύσει, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλάτον v. 63: λέγοντες· κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. v. 64: κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἰπωσιν τῷ λαῷ· ἡγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χειρὸν ἡς πρώτης. v. 65: ἔφη αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· ἔχετε κοινοῦδίαν· ἐπάγετε ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε. v. 66: οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφάλισαντο τὸν τάφον, σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κοινοῦδίας.

28, 1: Ὅψι δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον. v. 2: καὶ ἰδοὺ σεισμός ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ [καὶ] προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπ' αὐτοῦ. v. 3: ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, καὶ τὸ ἐνδύμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιὼν. v. 4: ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί. v. 5: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναῖκιν· μὴ φοβεῖσθε ἡμεῖς· οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε. v. 6: οὐκ ἔστιν ὧδε· ἡγέρθη γὰρ, καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. v. 7: καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ἡγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε. ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν. v. 8: καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. v. 9: [ὡς δὲ ἐπορευόντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ] καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ἐπῆρτιγεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκίνησαν αὐτῷ. v. 10: τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ἐπάγετε ἀπαγγεῖλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κακεῖ με ὕψονται. v. 11: πορευομένων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ τινὲς τῆς κοινοῦδίας ἐλθόντες εἰς τὴν

πόλιν ἀπήγγειλαν τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἅπαντα τὰ γενόμενα. v. 12: καὶ συναθρόντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων συμβούλιόν τε λαβόντες ἀργύρια ἰκανὰ ἔδωκαν τοῖς στρατιώταις, v. 13: λέγοντες· εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν κοιμωμένων. v. 14: καὶ ἐὰν ἀκουσῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμους ποιήσομεν. v. 15: οἱ δὲ λαβόντες [τὰ] ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν· καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας].

v. 16: Οἱ δὲ ἔνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, v. 17: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκίνησαν, οἱ δὲ ἔδίστασαν. v. 18: καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. v. 19: πορευθέντες [οὖν] μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίσαντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, v. 20: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

V. 64: Zu dem *αὐτου* nach *μαθηται* (ACDL Rept.) vgl. zu 8, 21. — Rept. add. *νυκτος* (L) aus 28, 13 und **v. 65** δε (SACDL). Vgl. 3, 1. — **28, 1:** Zu *Μαρια* (ABD Rept.) vgl. zu 27, 56. — **v. 2:** Da sich ein Grund für die Weglassung des *και* (ADΛ Rept.) nicht zeigt, bleibt dasselbe zweifelhaft. Das *απο της θυρας* (ADΛ Rept.) του μνημείου (L) ist aus Mrc. — **v. 3:** Die Rept. schreibt *ωσει* (ACLΛ), wie v. 4 (C). — **v. 4:** Das *εγενηθησαν* (SBCDL) könnte nach *εσεισθησαν* conformirt sein; doch haben die Emendatoren auch 11, 23 *εγενοντο* (ΔΛ Rept.). — **v. 6:** Rept. add. *ο κυριος* (ACDLΔ) und hat **v. 8** *εξελευθωσαι* (ADΛ) aus Mrc. — **v. 9:** Das *ως δε επορευοντο απηγγειλαι τοις μαθηταις αυτου* (ACLΛ Rept.) konnte doch zu leicht per hom. in den ältesten Mjsc. (NBD) wegfallen und bleibt daher trotz des sonst bei Mth. nicht vorkommenden *ως temp.* zweifelhaft. Rept. hat das gewöhnlichere *ο Ιησ.* (DL) und *απηγ.* (ADΛ), wie 25, 1. — **v. 10:** Zu *και εκει* (SΔΛ Ti.) vgl. 26, 15. — **v. 11:** Da das *απηγ.* (SΔ Ti.) nie bei Mth. vorkommt und auch Mrc. 5, 14. 19 eingebracht ist, so dürfte es doch auch hier durch Verschreibung entstanden und nicht nach v. 8. 9. 10 in *απηγ.* verwandelt sein. — **v. 14:** BD erleichternd: *υπο* statt *επι*, ACDLΛ Rept. ergänzen *αυτον* nach *πεισομεν* (Vgl. 14, 3). — **v. 15:** Da in SΔ das *τα* vor *αγωνια* fehlt, das so leicht als Rückweis auf v. 12 zugesetzt wurde, wird dasselbe zu streichen sein. Dagegen ist das *ΔΙ-* in *διεφημίσθη* wohl nur zufällig nach *ΚΑΙ* weggefallen (SΔ Ti.), da B gar nicht zur Einbringung von Comp. neigt (Vgl. 9, 31). Auch das *ημερας* (BDL) wird beizubehalten sein, da es 11, 23. 27, 8 fehlt und S (*εως τ. σ.*) noch stärker nach letzterer Stelle conformirt, während ΔΛ Rept. nur *ημερας* fortlassen. — **v. 17. 18:** Zu dem *αυτω* (ΔΛ Rept.) vgl. 3, 16, zu *επι γης* (SΔΛ Rept. Ti.), das nach *εν ουρ.* conform., vgl. 6, 10. — **v. 19:** Das *οι*, woran schon D Anstofs nahm (daher: *νυν*), darf, da das Zeugnis von CL fehlt, nicht nach SΔ (Ti.) gestrichen werden. Vgl. zu 6, 22. Das *βαπτίζοντες* (SΔΛ Rept. Ti.) wurde eher dem *διδασκοντες* conformirt, als wegen *πορευθεντες* in *βαπτισαντες* (BD) geändert. — **v. 20:** Rept. (Δ) add. *αμην*.

(V. 62.) Die Grundlage des Evangelien schlusses bildet auch hier der Schlufs des Marcusevangeliums. Doch schickt Matth. eine ihm eigenthümliche Erzählung voraus, die auch für die nähere Gestaltung und Ergänzung jenes Schlusses maßgebend wird. Dieselbe spielt an dem auf den Kreuzigungstag folgenden Tage (*τῇ ἐπαύριον*, wie Mrc. 11, 12), der als der Tag, welcher nach dem Rüsttage kommt, also als ein Sabbath bezeichnet wird. Dieser selbst dann, wenn der Evangelist bereits an die spätere solenne Bezeichnung des Todesfreitags denken sollte (Myr.), höchst seltsame Ausdruck erklärt sich nur aus einem Rückblick

auf Mrc. 15, 42, aus welcher Stelle Mth. v. 57 nur die Tageszeitbestimmung und nicht die nähere Bezeichnung des Todestages aufgenommen hatte, weshalb er sie hier indirect nachholt. Von einem offiziellen Vorgehen des Sanhedrin ist nicht die Rede, wie deutlich daraus erhellt, daß nur die Hohepriester im Bunde mit den Pharisäern als den geschworenen Feinden Jesu sich zu Pilatus hin versammeln (Vgl. 13, 2) d. h. gemeinsam zu ihm hingehen, sprechend: (v. 63.) Herr, wir erinnern uns, daß jener Betrüger gesagt hat, da er noch lebte: Nach drei Tagen werde ich auferweckt. Der Evangelist lässt sie nicht auf die wiederholte Auferstehungsweissagung Jesu vor seinen Jüngern zurückweisen, wo er ja überall *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* hat (16, 21. 17, 23. 20, 19), sondern auf 12, 40, wo Jesus zu den Pharisäern redet (v. 38), weil in diesem Wort indirect die Gewissheit lag, daß er nach drei *νυχθημέροις* auferstehen werde. (v. 64.) So befahl nun, daß versichert werde das Grab bis zum dritten Tage, damit nicht etwa die Jünger, kommend, ihn stehlen und sagen zum Volke: Er ist auferstanden von den Todten (14, 2). Das Folgende löst sich von *μήποτε* los und wird ein selbstständiger Satz: Und so wird sein der letzte Betrug schlimmer als der erste (Vgl. 12, 45). (v. 65.) Da nach 28, 14 die Soldaten des Statthalters es waren, welche das Grab bewacht hatten, und diese eben ihnen nicht an sich zur Disposition standen, so kann das *ἔχετε* nur imperativisch gefasst werden, und der Bescheid lautet: Ihr sollt eine Wache haben! Gehet hin, versichert (es), wie ihr es wisst d. h. so gut ihr es zu thun verstehtet. (v. 66.) Sie aber, hingegangen (*πορευθέντες*, wie 2, 8), versicherten das Grabmal, indem sie den Stein mit einem Siegel versahen, in Gemeinschaft mit der Wache. Die Versiegelung ist unstreitig so gedacht, daß über den Stein gelegte Fäden angesiegelt wurden, wozu sie natürlich der Hilfe der Wache nicht bedurften. Das *μετά* gehört also nicht zu *σφραγίσαντες* (Bl.), sondern zu *ἡσφαλίσαντο*, das eben außer der von ihnen ausgeführten Versiegelung durch die Bewachung geschah, welche die ihnen mitgegebenen Soldaten ausführen mussten.

(28, 1.) Diese Versiegelung und Bewachung des Grabes schien nun jeden Gedanken der Frauen an eine Einbalsamirung der Leiche (Mrc. 16, 1) auszuschließen und für den Morgenweg derselben nur noch das Besehen des Grabes (Bem. das *θεωρῆσαι* und die Nennung der beiden Marien ohne Salome) aus Mrc. 15, 47 übrig zu bleiben. Damit fiel aber zugleich der Salbeneinkauf fort und so zieht Mth. die beiden Zeitangaben in Mrc. 16, 1 und 16, 2 zusammen, indem er das Vergangensein des Sabbaths durch *ὁπὲ τῶν σαββ.* (Bem. den Plur. wie 12, 1. 10. 11. 12) wiedergibt und die vollste Frühe des ersten Wochentags im Sinne von Mrc. 1, 35 nimmt, so daß wirklich die Späte des Sabbaths, die ja nur vom natürlichen Tage genommen werden kann (weil sie sonst nicht das Vergangensein des gesetzlichen Sabbath involvirt) und so bis in die Nachtzeit hineindauert, unmittelbar der Zeit die Hand reicht, wo mit dem ersten Morgendämmern der folgende Tag (wieder im Sinn des natürlichen Tages) aufleuchtet. Es kann aber dann, da *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* Apposition zu *ὁπὲ* und also nicht

Tages- sondern Tageszeitbestimmung ist, nicht ἡμέρα (Myr., der es freilich im Sinne von Tageslicht nehmen will), sondern nur ὥρα (Vlkm., S. 627) ergänzt werden, und gemeint ist die Späte des Sabbaths an ihrer äussersten Zeitgrenze, wo sie bereits zum folgenden Tage aufleuchtet d. h. zu der Stunde, wo die Sabbathnacht in die Sonntagsfrühe übergeht.¹⁾ Zu dieser Stunde kam Maria die Magdalenerin und die andre Maria, das Grab zu sehen. (v. 2.) Je früher somit der Grabgang heraufgerückt wird und jemehr mit der geänderten Absicht desselben der Skrupel der Frauen wegen des verschlossnen Grabes und die überraschende Lösung desselben wegfällt (Mrc. v. 3. 4), um so näher lag es, dieselben zu Zuschauern der Oeffnung des Grabes zu machen, die ohnehin wegen der Rolle, welche die Wächter dabei spielen, erzählt werden musste. Denn es ist ganz willkürlich, die Aoriste als Plusquamperf. (Ebr.) zu nehmen oder das ἤλθεν als unvollendet zu denken (deW.), da v. 5 die Frauen sichtlich als beim Erscheinen des Engels anwesend vorausgesetzt werden. Und siehe, es geschah ein großes Erdbeben (Vgl. 27, 51: ἡ γῆ ἐσεΐσθη). Denn ein Engel des Herrn (Vgl. 1, 20. 24. 2, 13. 19), herabgestiegen vom Himmel und herzugetreten (Bem. das προσελθόν des Evangelisten), wälzte den Stein ab (Bem. den Ausdruck aus Mrc. v. 3) und setzte sich oben auf ihn (ἐπάνω, wie 27, 37). Also nicht ist es das Erdbeben selbst, welches das Grab öffnet (wie 27, 51. 52), sondern dasselbe begleitet nur die Erscheinung des Engels, der die Oeffnung vollzieht. Einen solchen erkennt also der Evangelist in dem Jüngling im weissen Talare, den die Frauen Mrc. v. 5 im Grabe antreffen, nur daß er die Schilderung desselben noch prächtiger ausführt. (v. 3. 4.) Es war aber sein Aussehen wie der Blitz, nemlich so blendend vor Glanz, und sein Gewand weifs, wie Schnee. Aus Furcht vor ihm (gen. obj.) aber erbebten (Vgl. 21, 10) die Wächter und wurden wie todt (Vgl. Apoc. 1, 17). Die Furcht raubte ihnen jedes Bewußtsein und lähmte jede Fähigkeit zum Handeln. (v. 5.) Indem der Evangelist als selbstverständlich voraussetzt, daß gleiche Furcht auch die Frauen ergriff, läßt er nun mit Bezug darauf den Engel anheben (ἀποκριθεὶς, wie 11, 25) und zu ihnen sprechen: Fürchtet ihr euch nicht! Das nachdrückliche ἐμεῖς kann nur den Gegensatz gegen die Wächter bilden, mit denen sie also in gleicher Lage gewesen sein d. h. die Erscheinung des Engels erlebt haben müssen. Indem der Evangelist

1) Das ὅτι τῶν σαββ. kann nicht „nach Verlauf des Sabbath“ (deW. Bl.) heissen, da auch dann τῇ ἡμέρᾳ ergänzt werden muß, das den widersinnigen Gedanken eines auf einen Tag (und zwar auf sich selbst) aufleuchtenden Tages ergiebt, und das Adverb. ὅτι c. gen. nur bezeichnen könnte, was spät im Vergleich mit, also lange nach der angegebenen Zeit eintritt. Sprachlich möglich ist nur noch die Fassung, welche bei der Späte des gesetzlichen Sabbath stehn bleibt, wo man die Lichter für den neuen Tag (nach jüdischer Tageseinteilung) anzündet (Luc. 23, 54), also beim Spätnachmittag des Sabbath vor 6 Uhr. Aber diese Fassung ist trotz Keim's Vertheidigung (Vgl. S. 552, Anm. 2) sachlich unmöglich, weil so die τῇ ἡμέρᾳ (Vgl. zu 27, 63) nicht herauskommt und die gleichzeitig mit den Frauen (v. 11), also noch vor Einbruch der Nacht heimkehrenden Wächter, nicht beauftragt werden können zu sagen, die Leiche sei bei Nacht (v. 13) gestohlen. Denn mit dem Aufgehen der Sterne, deren „erstes Flimmern“ Keim geschickt einschleibt, hat eben das τῇ ἐπιφωσκούσῃ bei dieser Fassung nichts zu thun.

dies Beruhigungswort durch den Hinweis auf die liebevolle Absicht ihres Kommens begründet, kann er nun endlich zu Mrc. v. 6 zurückdenken: Denn ich weiß, daß ihr Jesum den gekreuzigten sucht. Dennoch steht immer dieser aus Mrc. entlehnte und dort auf die beabsichtigte Salbung bezügliche Ausdruck nicht recht in Uebereinstimmung mit der Angabe über die Absicht ihres Grabgangs in v. 1. (v. 6.) Um die Asyndeta zu vermeiden, stellt Mth. im Folgenden die Satzglieder um, so daß er das zweite begründend anknüpfen kann (ganz wie 4, 17, vgl. mit Mrc. 1, 15): Nicht ist er hier; denn er ist auferstanden,¹⁾ wie er gesagt hat. Die Hinweisung auf die Auferstehungsweissagung Jesu wird aus Mrc. v. 7 antizipiert und damit freilich seiner speziellen Beziehung auf Mrc. 14, 28 entkleidet; dann wird die (wegen der Mehrzahl der Frauen) pluralisch gefasste Anrede mit *δεῦτε* eingeleitet: Wohlan, sehet die Stätte, wo er lag. (v. 7.) Statt aber dem die Sendung an die Jünger entgegenzusetzen (Mrc. v. 7: *ἀλλὰ ἐπάγεται*), wird einfach angefügt, was sie denselben sagen sollen, wenn sie hingegangen sein werden (*πορευθεῖς*, wie 27, 66). Den Petrus speziell zu nennen, lag für Mth. kein Grund vor, dagegen schickt er der mit *καὶ ἰδοὺ* eingeleiteten Bestellung der Jünger nach Galiläa die Verkündigung der Auferstehung selbst voran und verwandelt die bereits dagewesene Hinweisung auf die Weissagung Jesu in eine bloße Bekräftigung des Engelworts (Bem. noch, wie das *ὅτι* nun zum recit. wird). Rasch (*ταχύ*, wie 5, 25 von der Hand des Evangelisten) hingegangen, saget seinen Jüngern: Er ist auferstanden von den Todten (Vgl. 14, 2. 27, 64), und siehe, er geht Euch voran nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen. Siehe, ich habe es Euch gesagt. (v. 8.) Da die Frauen bei unserm Evangelisten gar nicht ins Grab hineingegangen, sondern vor demselben den Engel getroffen und gesprochen haben, so können sie natürlich nur rasch (Vgl. v. 7) vom Grabmal hinweggehn (Bem. das *μνημείον* des Mrc., während der Evangelist v. 1 *τάφος* schreibt). Doch fügt Mth. zu der Furcht, von der Mrc. allein redet, noch die große Freude hinzu, die sie natürlich über die gehörte Botschaft empfinden mußten, und läßt sie daher auch nicht fliehen, sondern nur laufen, um seinen Jüngern zu verkündigen, was ihnen aufgetragen.

(V. 9.) Hieran knüpft nun der Evangelist eine Erscheinung Jesu selbst vor den rückkehrenden Frauen, von der er aber durchaus nichts Eigenthümliches zu berichten weiß. (Als sie aber hingingen, es den Jüngern zu verkündigen); da siehe, begegnete ihnen Jesus, sprechend: Seid gegrüßt! Sie aber, herzugetreten, erfassten seine Füße und warfen sich vor ihm nieder. Es kann nur höchste Liebe und Verehrung

1) Die Auferstehung selbst ist also nicht darzustellen versucht. Gewiß denkt der Evangelist dieselbe in Folge der Grabesöffnung (v. 2) und nicht bei verschlossenem Grabe (wie die meisten Pptr.) geschehen. Aber da Jesus in himmlischer Leiblichkeit aufersteht, wie die Heiligen 27, 52, ist dieselbe an sich kein sinnenfälliger Vorgang. Die sinnenfälligen Erscheinungen des Auferstandenen sind Kundmachungen seines leibhaftigen Lebens, wie sie die Jünger bedurften, um sich von seiner wahrhaften Auferstehung zu überzeugen; aber die irdisch-menschliche Leibhaftigkeit, in der er ihnen zu diesem Behuf erscheinen muß, ist nicht die wahre Beschaffenheit seines verklärten Leibes.

sein, die sie damit ausdrücken wollen; denn offenbar wollen sie seine Füße küssen (Vgl. Luc. 7, 38). Ganz unpassend denkt Myr. an die Geberde der supplices, da man nicht sieht, was die Weiber zu erleiden haben. (v. 10.) Allerdings setzt das folgende Wort Jesu Furcht von ihrer Seite voraus, aber dasselbe ist ja lediglich Wiederholung der Engelrede (v. 5. 7). Da (τότε) sagt zu ihnen Jesus: Fürchtet Euch nicht! Gehet hin, bringet Kunde meinen Brüdern (sc. von dem, was ihr gehört und gesehn habt), damit sie nach Galiläa hingehen. Und dort werden sie mich sehen. Jesus bezeichnet die Jünger als seine Brüder, schwerlich im Gegensatz zu der übermenschlichen Verehrung, welche die Weiber ihm gezollt (Myr.), da eine solche bei unserm Evangelisten am wenigsten in der so häufigen προσκύνῃσις liegt, aber auch gewiß nicht, um dieselben als mündig und ihm ebenbürtig geworden zu bezeichnen (deW.), sondern um sie durch diesen Ausdruck seiner dauernden Liebe zu trösten und zu erheben.

(V. 11.) Während sie aber weggingen (also etwa gleichzeitig mit v. 9), siehe, da verkündigten Einige von der Wache (27, 66), zu der jetzt die Erzählung zurücklenkt, zur Stadt gegangen, den Hohenpriestern Alles, was geschehen war. (v. 12.) Und nachdem dieselben (Bem. den harten Subjectswechsel) sich mit den Ältesten versammelt, was übrigens keineswegs eine förmliche Sitzung des Synedriums (deW.) voraussetzt, und einen Beschluß gefasst (27, 1), gaben sie reichlich Geld den Soldaten sprechend: Saget (Bem. das ὅτι rec. wie v. 7), seine Jünger haben, bei Nacht gekommen, ihn gestohlen, während wir schliefen (κοιμᾶσθαι, wie 27, 52). Nur indirect erhellt hieraus, daß die Soldaten, von ihrer Betäubung (v. 4) erwacht, die Rede des Engels (v. 6) gehört oder sich selbst überzeugt haben, daß das Grab leer sei. Natürlich müssen die Soldaten fürchten, wenn sie sich selbst solchen Dienstvergehens zeihen, vom Statthalter zur Verantwortung gezogen zu werden. (v. 14.) Daher fahren die Hierarchen fort: Und wenn dies vernommen sein wird vor dem Statthalter, dann wollen wir Ueberredung anwenden (Bem. das Fehlen des Objects) und Euch sorgenlos machen. Das ἐπί (coram), das auf eine Verhandlung vor dem Tribunal des Procurator hinweist, macht es unmöglich, das ἀκούειν einfach vom Hörensagen zu nehmen, das nachdrücklich gestellte ἡμεῖς - ὑμεῖς hebt hervor, wie sie für die scheinbar Schuldigen eintreten und beim Richter erwirken wollen, daß ihnen keine Sorge daraus erwachsen soll. (v. 15.) Sie aber, nehmend das Geld, thaten, wie sie gelehrt waren. Was aber diese ganze Erzählung will, sagt deutlich der Schluß: Und es ward ruchbar (Vgl. 9, 31) dieses Wort (von dem Leichendiebstahl) bei Juden bis auf den heutigen Tag (Vgl. 27, 8). Das zur Zeit des Evangelisten überall, wo es Juden gab (Bem. das artikellose Ἰουδ.), gangbare Gerücht, die Jünger Jesu hätten seinen Leichnam gestohlen, um das leergefundene Grab als Beweis für seine Auferstehung ausgeben zu können, wird auf eine Lüge der Grabeswächter zurückgeführt, zu der sie die Volkshäupter selbst durch Bestechung vermocht hatten, um das Zeugniß der Augenzeugen für das wunderbare Ereigniß des Ostermorgens zu entkräften. So gipfelt ihre Feindschaft wider Jesum in der

schmachvollsten Intrigue, durch die sie den Eindruck seiner sieghaften Auferstehung auf das betrogene Volk zu paralysiren versuchten.

(V. 16.) Es folgt nun die feierliche Schlußszene des Evangeliums. Die ihm zu Grunde liegende Marcusquelle verwies zwar auf Erscheinungen Jesu vor den Jüngern in Galiläa (16, 7), erzählte aber keine derartige. Eine irgendwie fester gewordene Ueberlieferung über eine einzelne solche Erscheinung in ihren Details kann es überhaupt, wie die Berichte unsrer Evangelisten zeigen, nicht gegeben haben. So blieb dem Erzähler nichts übrig, als das Gesamtbild einer solchen zu zeichnen mit den Zügen, die er von derartigen Erscheinungen hier und da gehört hatte.¹⁾ Die elf Jünger aber, aus deren Zwölfzahl Judas nach 27, 5 ausgeschieden war, gingen nach Galiläa, wie ihnen v. 7. 10 befohlen war, und zwar auf den Berg, wo Jesus ihnen Befehl gethan hatte. Das *τάσσεσθαι* ist intransitiv gebraucht, wie *διατάσσειν* (11, 1), und der Schluß des Evangeliums weist auf den Anfang zurück, wo Jesus den Jüngern auf dem Berge die Grundgesetze des Gottesreichs gegeben hatte (5, 1). Gewöhnlich nimmt man *οἱ* für *οἷ* und läßt den Evangelisten auf eine frühere Verabredung über den Ort des Zusammentreffens zurückweisen. Von einer solchen ist aber nichts erzählt, und eine derartige „Ungenauigkeit“ des Evangelisten (Myr.) sehr unwahrscheinlich. (v. 17.) Und als sie ihn sahen (wie ihnen v. 7. 10 verheißsen war), fielen sie nieder, wie die Frauen v. 9, einige aber (Vgl. zu dem *οἱ δέ* ohne vorhergehendes *οἱ μὲν* 26, 67) zweifelten (*διστάζειν*, wie 14, 31 von der Hand des Evangelisten). Es folgt daraus keineswegs, daß Jesus in einer Leiblichkeit gedacht ist, die sich im Uebergange zu ihrer Verklärung befand (Myr.), vielmehr erscheint Jesus, da nichts anders angedeutet, in derselben Gestalt, in der er auf Erden gewandelt hatte (Vgl. S. 580. Anm.), und nur die Einzigartigkeit dieser Wiederkehr aus dem Grabe ist es, was Etlichen den Zweifel erregt, ob hier auch keine Täuschung obwalte. (v. 18.) Offenbar liegt diesem Zuge die auch sonst in der evangelischen Ueberlieferung erhaltene Erinnerung zu Grunde, daß der Glaube an die Auferstehung Jesu sich durch Zweifel hatte hindurchringen müssen. Jesus aber benimmt ihnen diesen Zweifel, indem er, herzugetreten (Bem. das dem Evangelisten so geläufige *προσελθών*), mit ihnen in seiner gewöhnlichen Weise redet (Vgl. 14, 27), sprechend: Verliehen ist mir alle Gewalt im Himmel und auf der Erden. Hier wird es unzweifelhaft, daß der Evangelist Jesum bereits durch die Auferstehung zur göttlichen Herrlichkeit erhöht denkt (Vgl. m. bibl. Theol. § 138, b); denn, der welcher das Weltregiment empfangen hat, sitzt bereits zur Rechten Gottes (Vgl. 26, 64). Zu Grunde liegt ein Ausspruch der apostolischen Quelle (11, 27), der aber hier eine viel umfassendere Bedeutung empfängt, als er sie dort im Context hatte. Der zum König Israels bestimmte ist von seinem

1) Selbst ein Apologet, wie Steinmeyer (Apologet. Beiträge. Berlin 1871. III, S. 209. Anm.), hat aufs Bestimmteste den Eindruck empfangen, daß es sich hier nicht um eine Einzelerzählung handelt, sondern um eine Zusammenfassung der Manifestationen Jesu in ein Schlußbild.

Volke verworfen und getödtet worden. Darum hat er zwar den Thron seiner Väter, der ihm gebührte, nicht bestiegen; aber Gott hat ihm dafür den Welten-thron verliehen, von dem aus er nun in unumschränkter Machtvollkommenheit über Himmel und Erde herrscht. (v. 19.) So kann auch das Folgende nur kurz zusammenfassen, was die Gemeinde als den Willen und Befehl ihres erhöhten Herrn erkannt hatte; denn nicht als Worte des auf Erden Wandelnden, sondern ausdrücklich als Worte des das Weltregiment Gottes Theilenden wird es eingeführt. Darum, hingegangen, machet zu Jüngern (Vgl. 13, 52) alle Nationen, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Ursprünglich hatte Jesus die Zwölf ausschließlich zu Israel gesandt (10, 6); aber nachdem sein Volk ihn verworfen und auch die Botschaft von seiner Auferstehung als schmähhche Lüge zurückgewiesen (v. 15), sendet er sie zu allen Nationen und heist sie, dieselben durch die Taufe in die Zahl seiner Jünger aufnehmen. Ausdrücklich ist damit jede andre Bedingung, als die in dem *εἰς τὸ ὄνομα* liegende, also vor Allem die Aufnahme in das erstberufene Volk durch die Beschneidung, ausgeschlossen. Das *εἰς τὸ ὄνομα* nemlich kann nicht den Zweck des Taufacts ausdrücken (Myr. deW.), da der Gedanke an ein neues Lebensverhältniß, in das sie treten sollen, durch das *ὄνομα* ausgeschlossen wird. Es bezeichnet vielmehr, wie 18, 20, daß derselbe vollzogen wird auf diesen Namen hin d. h. weil Gott als der Vater, der den Sohn gesandt und den heiligen Geist geschenkt hat, von dem Täufling genannt und bekannt wird. Nur durch die Absicht, in dieser Weise die Bezeichnung Gottes als des Vaters mit der des Sohnes und des heiligen Geistes in eine nähere Beziehung zu setzen, erklärt sich die Art, wie alle drei Genitive von dem einen *τὸ ὄνομα* abhängig gemacht werden. Das Bekenntniß dieses Namens Gottes, der erst in Christo offenbar geworden, schließt nemlich den Glauben an die Messianität Jesu und an das Vorhandensein des spezifischen Heilsguts (*πνεῦμα ἅγιον*) ein, auf welchen hin jeder in die Jüngergemeinde aufgenommen werden kann. (v. 20.) Von dem einmaligen *βαπτίζειν*, wodurch das *μαθητεύειν* vollzogen werden soll (Bem. das Part. Aor. neben dem Imper. aor.), wird nun ausdrücklich unterschieden das dauernde *διδάσκειν*, welches denselben begleiten soll (Bem. das prt. prs.). Da ein rechter Jünger Jesu nur ist, wer ihn nicht bloß als den Messias bekennt, sondern auch den von ihm verkündeten Willen Gottes thut (Vgl. 7, 21. 24), so müssen sie die also getauften lehren, Alles zu halten (Vgl. 19, 17. 23, 3), wie viel er ihnen geboten hat (Vgl. 15, 4. 17, 9). So weist das Schlußgebot ausdrücklich auf die neue Gesetzgebung Jesu zurück, die auf demselben Berge begann (Cp. 5—7) und an die Stelle des alttestamentlichen Gesetzes tritt, dasselbe nicht aufhebend, sondern erfüllend (5, 17). Die Schlußverheißung gründet sich ebenfalls auf einen Ausspruch der apostolischen Quelle (18, 20), aber auch ihn zwiefach erweiternd. Der erhöhte Christus, der an der göttlichen Allgegenwart Theil nimmt, ist bereits stetig bei den Seinen, wie nur Gott selbst Allen, die ihn anrufen, hilf- und segensreich nahe ist, und er wird es bleiben, bis er in der *συντέλεια τοῦ*

αἰῶνος (Bem. den technischen Ausdruck des Evangelisten: 13, 39. 40. 49. 24, 3) wiederkommt, um sie in das vollendete Gottesreich zu sich zu holen (Vgl. 24, 31). Daher schließt die Rede und, damit das ganze Evangelium, auf die letzte Heilsvollendung hinausweisend und die ganze Zwischenzeit als die messianische Heilsgegenwart charakterisierend: Und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Weltzeit.

Berichtigungen.

(Kleine Incongruenzen und Incorrectheiten in Interpunction und Accentuation bitte ich zu entschuldigen; offenbare Druckfehler, die den Sinn nicht zweifelhaft machen, ohne spezielle Angabe zu verbessern.)

- S. 23 Z. 12 v. o. lies ihr statt ihre.
 S. 25 Z. 13 ist die Erwähnung der ἀρχαῖοι und πρεσβύτεροι zu streichen, vgl. S. 154.
 S. 55 sind die Zahlen der Anmerkungen umgestellt.
 S. 68 Z. 20 v. u. lies fünf Siebentel statt zwei Siebentel.
 S. 89 Z. 1 v. u. im Text lies Ξ statt Ξ .
 S. 111 Z. 3 v. o. lies Jesu statt Jesus.
 S. 153 Z. 3 v. u. lies Just. statt Inst.
 S. 202 Z. 12 v. u. lies κρίνετε statt κρίνητε; Z. 10 v. u. fehlt κρίνετε nach κρίματι.
 S. 211 lies vor der Ueberschrift h) statt f).
 S. 220 Z. 2 v. u. fehlt von nach der.
 S. 240 Z. 16 v. o. lies vielen statt wilden.
 S. 288 Z. 4 v. o. lies καὶ statt καί.
 S. 334 lies vor der Ueberschrift 6. statt e.
 S. 345 Z. 14 v. u. lies ποῦ statt ποῦ.
 S. 364 Z. 8 v. o. lies anders gebraucht statt wie.
 S. 376 Z. 4 v. o. lies übertretet statt -tratet und Z. 2 v. u. ὅς statt ὅ.
 S. 399 Z. 12 v. u. lies $\aleph$ statt des ersten Δ .
 S. 438 Z. 4 v. o. lies dann statt denn.
 S. 444 Z. 13 v. u. lies den statt dem.
 S. 457 Z. 5 v. u. im Texte fehlt nach Luc. 17, 6 (= Matth. 17, 20).
 S. 469 Z. 19 v. o. lies einer statt einer.
 S. 476 Z. 14 v. u. lies seinem statt seinen.
 S. 490 Z. 8 v. o. fehlt er nach greift.
 S. 505 Z. 8 v. u. fehlt aber nach steht.
 S. 538 Z. 20 v. o. lies wann statt wenn.
 S. 549 Z. 18 v. o. lies . statt ;

[illegible]

134937

Weiss, Bernhard

Das Matthäusevangelium.

SpEd
226.2
W43

DATE

ISSUED TO

134937

SpEd
226.2
W43

